Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Martin Luther.

Vom Katholizismus zur Reformation.

Von

D. Otto Scheel,
Professor an der Universität Tübingen.

Erster Band.

Auf der Schule und Universität.

Mit 11 Abbildungen.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1916.

Digitized by Google

Copyright 1916 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

235689
JUL 11 1920
X47W
L97
YSCH2

Der

hochwürdigen theologischen Fakultät

zu Berlin.

Digitized by Google

Vorwort.

Eine allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie Luthers besitzen wir noch nicht. Der Unterbau fehlt ganz. Die dreibändige, heute gründlich veraltete Darstellung des Lebens Luthers bis zum Ablaßstreit von K. Jürgens fand trotz Oergels Studien keinen Nachfolger. Erst jüngst hat W. Köhler versucht, etwas reichlicher aus den Quellen zu schöpfen als üblich geworden war. Denn in der Regel eilte man über die Jahre, in denen Luther die allgemeine Grundlage seiner wissenschaftlichen Bildung gewann, auffallend schnell hinweg. Die Darstellung lebte zumeist von einigen textkritisch nicht genügend gesichteten Aussagen des Reformators und von den Angaben der ältesten „Biographien". Der Versuch, die Quellen auf ihren geschichtlichen Wert und Sinn zu prüfen, wurde kaum oder nur schüchtern gemacht. Das Vertrauen zum Wortlaut der alten Texte war merkwürdig groß. Freilich besaß man noch nicht die Weimarer kritische Ausgabe der Werke Luthers, die übrigens immer noch, auffallend genug, den Platz mit der textkritisch unzuverlässigen Erlanger Ausgabe teilen muß. Aber selbst diese ältere Ausgabe hätte dazu anleiten können, die Schriften und darum auch die autobiographischen Mitteilungen des älteren Luther auf ihre textkritische Zuverlässigkeit zu prüfen. Vollends brauchte man nicht die Weimarer Ausgabe, um die ältesten „Biographien" Luthers kritisch zu würdigen. Aber selbst deren Legenden konnten als Geschichte passieren. So blieb es im besten Fall bei einigen kritischen Anläufen. Zu einer zusammenhängenden und durchgreifenden kritischen Verarbeitung des Stoffs ist es nicht gekommen; weder auf deutschem noch auf skandinavischem und amerikanischem Boden. Die katholische Forschung hat zwar in den letzten Jahren eine scharfe Kritik an den Schilderungen des Reformators und seiner neueren Biographen geübt. Sie hat zugleich das Verdienst in Anspruch genommen, eine sichere historisch-kritische und psychologische Methode befolgt zu haben. Aber unsere Kenntnis von der Frühzeit Luthers nennenswert zu vertiefen hat sie nicht vermocht. Die psychologische Erklärung kann sich vom kirchlichen Ketzerschema nicht freimachen, und die kritische Würdigung der Quellen liegt völlig im Argen. Elementare Voraussetzungen der historisch-kritischen Arbeit sind vernachlässigt worden. Kein Wunder, daß aller Aufwand an Mühe und teilweise auch Gelehrsamkeit nur geringe Frucht gebracht hat.

Die folgenden Blätter wollen versuchen, in die Welt des heranwachsenden Martin Luther einzuführen und festzustellen, was sie ihm mitgab. Dem Leser wird es hoffentlich nicht unwillkommen sein, daß die Darstellung auch begründet

Digitized by Google

wurde. Gewiß wendet sich der Historiker am liebsten der schlichten, gleichmäßig fortschreitenden Erzählung zu. Hier jedoch verbietet sich dies Verfahren. Wo man Schutt wegräumen und Wege neu aushauen muß, gibt es Aufenthalt und Erwägungen. Nur dürfen sie nicht das Maß überschreiten oder das Ziel aus dem Auge verlieren. Schwerlich aber wird es als eine Störung empfunden werden, wenn im Text die älteste Literatur, der man ja unmittelbar oder mittelbar die Schilderung entnommen hat, gelegentlich kritisch gewürdigt worden ist. Darauf jedoch wurde verzichtet, dem Text weitgehende Auseinandersetzungen mit der neueren Literatur aufzubürden. Solche Erörterungen blieben den Anmerkungen vorbehalten. Um aber die Lektüre nicht zu erschweren oder abzulenken, wurden sie an den Schluß des Bandes gelegt. Wer besondere gelehrte Interessen verfolgt, wird sich die mit dieser Anordnung verbundene kleine Mühe des Nachblätterns nicht verdrießen lassen. Andere werden es vermutlich als eine Erleichterung empfinden, daß der Text nicht unterkellert ist und die Anmerkungsziffern nicht hart vor die Augen hinspringen. Auch die lateinischen Zitate sind in die Anmerkungen verlegt worden. Wer nur lesen und ohne gelehrte Nebeninteressen sich unterrichten will, findet einen deutschen Text vor, der ihm keine größeren Schwierigkeiten bieten wird, als wie sie durch die Sache selbst bedingt sind. In manchen Stücken ist ja das sog. Mittelalter uns fremd geworden. Aber es war doch lebensvoll und schöpferisch. Und wer dem Leben der Vergangenheit Achtung entgegenbringen kann, wird es auch verstehen und sachliche Schwierigkeiten überwinden lernen.

Abbildungen sind dem Band nur wenige mitgegeben worden. Sie um das Vielfache zu vermehren, wäre leicht gewesen. Es hätte aber auf Kosten der geschichtlichen Treue geschehen müssen. Was man in Werken über Luther, auch in jüngsten Werken, an bildlichen Darstellungen findet, läßt oft jegliche Kritik vermissen. Es genügt keineswegs, daß man aus möglichst alten Weltchroniken oder ähnlichen Büchern das Material herholt. Das Alter allein verbürgt auch hier nicht die geschichtliche Zuverlässigkeit einer Quelle. Die Bilder alter Chroniken, z. B. der Schedelschen Weltchronik, die in die Knabenjahre Luthers fällt, sind zum Teil reine Fantasien des Holzschneiders, wenn nicht gar, was auch vorkommt, für die verschiedensten Städte der gleiche Block verwendet wurde. Kritische Sichtung ist hier nicht minder nötig als bei den literarischen Dokumenten. Geschieht dies, so schrumpft das Material außerordentlich stark und schnell zusammen. Oft findet man auch in einem späteren Jahrhundert ein geschichtlich treueres Bild als in dem Jahrhundert, dem das Ereignis angehört. Darnach will die Auswahl der in diesem Band enthaltenen Abbildungen gewürdigt sein.

Ein Register wurde schon für diesen ersten, in sich geschlossenen Band ausgearbeitet. Das Manuskript des zweiten Bandes ist zwar zum guten Teil fertig. Es sollte im Laufe des Jahres 1916 gedruckt werden. Inzwischen hat jedoch auch mir der Krieg die Feder wenigstens zeitweilig aus der Hand genommen. Ich darf aber bestimmt hoffen, daß die Verzögerung gering bleibt und, selbst wenn der Krieg noch ein volles zweites Jahr und länger währen sollte, der Schlußband vor dem Reformationsjubiläum der Oeffentlichkeit übergeben werden kann.

Digitized by Google

Herrn Prof. Dr. Leers in Eisleben, der mir den Grundriß Thal-Mansfelds zur Verfügung stellte, bin ich zu lebhaftem Dank verpflichtet. Er gestattete mir die Veröffentlichung des Stadtplans, ehe er noch selbst in seiner Ausgabe der vor einigen Jahren entdeckten Chronik Spangenbergs ihn veröffentlichen konnte. Dort wird man die Erklärung aller Ziffern des Planes finden. Hier habe ich, fußend auf den Mitteilungen des Herrn Prof. Dr. Leers, nur die unumgänglich notwendigen Erklärungen gegeben. Ein Stadtplan des heutigen Mansfeld konnte der Skizze Spangenbergs nicht beigefügt werden. Das Mansfeld unserer Tage besitzt keinen Stadtplan.

Eine Reihe deutscher Bibliotheken hat mir durch Uebersendung wertvoller alter Drucke und Handschriften nach Tübingen die Arbeit erleichtert. Ich nenne sie hier mit verbindlichem Dank: die K. Landesbibliothek zu Stuttgart, die Kgl. Bibliotheken zu Berlin und Dresden, die Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, die Großherzogliche Bibliothek in Weimar, das Kgl. Staatsarchiv in Magdeburg, die Universitätsbibliothek in Jena, die Stadtbücherei in Erfurt und die Bibliothek des Großherzoglichen Karl Alexander-Gymnasiums in Eisenach. Auch der Tübinger Universitätsbibliothek, ihrer Leitung und ihren Beamten, weiß ich mich zu Dank verpflichtet. Stets fand ich bereitwillige Unterstützung, wenn ich ihre Hilfe in Anspruch nahm. Herr Dr. Degering in Berlin erlaubte mir gütigst die Benutzung eines von ihm vor wenigen Wochen in der Berliner Kgl. Bibliothek entdeckten, noch unveröffentlichten Briefes Luthers vom 28. April 1507.

Herr Parochialvikar Johannes Lehmann in Mühlacker hat die Korrektur mitgelesen. Dafür möchte ich ihm auch öffentlich meinen Dank aussprechen.

Besonderen Dank schulde ich dem Herrn Verleger, der trotz dem Krieg und den durch ihn aufgerichteten, nicht so bald niederzulegenden Schranken diesen Band drucken ließ und mit freundlichem Interesse die Arbeit des Verfassers begleitete.

Mit herzlicher Freude und ehrerbietigem Dank widme ich diesen Band der theologischen Fakultät zu Berlin, die mir anläßlich des Universitätsjubiläums den theologischen Doktorgrad verlieh. Dem Reformator verbunden wird sie gern sich Studien zueignen lassen, die mit der Welt sich beschäftigen, die dauernd ihn bewegte.

Die Studien wurden im letzten Friedensjahr begonnen. Sie werden der Oeffentlichkeit während des Weltkrieges übergeben. Dessen Opfer und Aufgaben beherrschen den Tag. Doch die lange Dauer des blutigen Ringens gestattet und fordert, auch dem sich zuzuwenden, das jenseits allen Waffenlärmes liegt. Freilich werden wir nicht hoffen dürfen, daß der diesem Krieg zur Seite gehende Völkerhaß erloschen ist, wenn den Waffen Ruhe geboten ist. Niemand weiß darum, wie lange der Protestantismus unter der Spaltung, die seit dem August des Jahres 1914 jedem offenkundig geworden ist, leiden wird. Ganz gewiß aber wird das Reformationsjubiläum 1917 noch unter den Wirkungen des Völkerkrieges stehen. Die Feier wird enger sein als die Zurüstung in Aussicht nahm. Aber auch im enger gewordenen Kreis wird sie uns an die übernationalen und überweltlichen Güter erinnern, die uns durch Martin Luther beschert wurden. Sie zu pflegen wird trotz dem Haß einer halben Welt unsere Bestimmung sein. In dem weltgeschicht-

Digitized by Google

lichen Ringen dieser Monate haben wir uns fester und willensstärker denn je zu unserem Volk und Reich bekannt. In herbem Stolz und gehaltener Freude nehmen wir Leid und Glück dieser Monate hin. Unsere leiblichen und geistigen Güter wissen wir mit unserem Volk und seiner Geschichte verschmolzen. Indem wir, ein neues Deutschland erwartend, mit aller Kraft unserer Seele das alte Deutschland bejahen, beugen wir uns auch seiner Gewissensgröße und nehmen sie auf den neuen Weg mit. Deutschlands Weltgeltung soll nicht bestehen ohne die Ehrfurcht vor dem übernationalen weltgeschichtlichen Inhalt seiner Geschichte im 16. Jahrhundert. Er soll uns erheben auch über die Endlichkeit von Volk und Staat. Weltkrieg und Reformationsjubiläum, höchste Steigerung nationaler Energie und demütige Besinnung auf ein Reich des Geistes, das die Gewalt und das Gesetz des endlichen Lebens überwunden hat, sind durch die Geschichte einander nahe gerückt. Die ersten Schritte des neuen Deutschland führen zur Gestalt des Reformators hin. Das darf uns mehr als Zufall sein. Es sei uns Geschick und Verheißung.

Tübingen, am Martinstag 1915.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Erstes Kapitel: Die Mansfelder Jahre . . . . . 1— 59
§ 1. Das Elternhaus . . . . . 1— 16
1. Von Möhra und Eisleben nach Mansfeld und Erwerb einer gesicherten Lebensstellung 1
2. Die elterliche Erziehung 9
3. Die kirchliche Haltung Hans Luthers 12
§ 2. Religiöses und kirchliches Leben in Mansfeld . . . . . 16— 32
1. Pflege kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens 16
2. Der „dreuende" Christus und die Predigt von der Genugtuung 19
3. Die päpstliche Autorität 24
4. Klöster, Reliquien und Volksaberglaube 25
§ 3. In der Mansfelder Trivialschule . . . . . 32— 59
1. Beginn des Unterrichts und das herkömmliche Urteil über ihn 32
2. Erziehungsmittel der spätmittelalterlichen und reformatorischen Schule 33
3. Der geschichtliche Sinn der Urteile Luthers über die Schulerziehung seiner Kindheit und die Mansfelder Schulerziehung 36
4. Die Organisation des Unterrichts 37
5. Luthers Urteil über die Leistungen der mittelalterlichen Schule 40
6. Methode und Stoff des Unterrichts 43
7. Der Unterricht in der Mansfelder Trivialschule 52

Zweites Kapitel: In Magdeburg . . . . . 60— 97
§ 4. Luthers erste Schülerfahrt . . . . . 60— 77
1. Die Uebersiedelung nach Magdeburg 60
2. In Magdeburg-Neumarkt 63
3. Luther nicht Schüler einer Magdeburger Stadtschule. 66
4. Das angebliche Schulpensionat der Brüder vom gemeinsamen Leben und Luther angeblich ihr Pensionär 69
5. Zum Schulwesen der Brüder vom gemeinsamen Leben. . . . 71
6. Luther vermutlich Domschüler 75
§ 5. Die Kongregation der Magdeburger Brüder bis 1497 . . . 77— 81
1. Vergeblicher Versuch einer Niederlassung in der „alten" und „neuen Stadt" Magdeburg 77
2. Die Ansiedlung am Diebshorn auf dem Neumarkt, Zwistigkeiten mit der Altstadt und Wachstum unter dem Schutz des Erzbischofs bis 1497 79

Digitized by Google

Seite

§ 6. Luthers kirchliche und religiöse Welt in Magdeburg . . . 82— 97
1. Geringschätzung der „Weisheit nach dem Fleisch" bei den Brüdern 82
2. Die „Uebung in der Gottseligkeit" 84
3. Luther und die Bibel 89
4. Ruhige Fortführung der Mansfelder Linie 92

Drittes Kapitel: Die letzten Schuljahre . . . . . 99—119

§ 7. Roman und Wirklichkeit in Eisenach . . . . . 99—107
1. Eisenach 99
2. Luther und seine Verwandten 103
3. Rührselige Schilderung der Not Luthers und der wahrscheinliche Hergang der Aufnahme ins Haus Konrad Cottas 104

§ 8. In der Eisenacher Welt . . . . . 107—115
1. Bei den Cottas und Schalbes 107
2. Vor der Elisabeth-Legende 111
3. Die Hilten-Legende 113

§ 9. In der Georgenschule zu Eisenach . . . . . 115—119
1. Die Lehrer und die Schulzucht 115
2. Der Unterricht 117

Viertes Kapitel: In der Erfurter Artistenfakultät . . . . . 120—228

§ 10. Im spätmittelalterlichen Erfurt . . . . . 120—130
1. Erfurter Flur- und Straßenbild 120
2. Aeußerer Glanz bei beginnendem Verfall 123
3. Stifter und kirchlicher Prunk 126

§ 11. Vom Leben an der Universität . . . . . 130—143
1. Die Ueberleitung der Erfurter Schulen in ein Generalstudium 130
2. Die angebliche Herberge der Unzucht 132
3. Die Bursen und ihre Lebensordnung 136

§ 12. Immatrikulation und Studienzwang . . . . . 143—152
1. Immatrikulation und Deposition 143
2. Universitäts- und Fakultätsmessen 145
3. Artistenfakultät und Trivialschule 145
4. Der Studienzwang 148

§ 13. Bis zum Baccalariatsexamen . . . . . 152—165
1. Die Unterrichtsfächer und ihre Verteilung auf die Semester . . 152
2. Die Baccalariatsprüfung 161
3. Das geschichtliche Verständnis des ersten Studienabschnitts . . 163

§ 14. Abschluß des artistischen Studiums und Erwerb des Magistergrades . . . . . 165—169
1. Die Verteilung der Vorlesungen 165
2. Die Magisterprüfung 168

§ 15. Die Uebermittlung des wissenschaftlichen Rüstzeugs in den Vorlesungen über das aristotelische Organon . . . . . 170—187
1. Erwerb des Bewußtseins wissenschaftlicher Ueberlegenheit durch den Erfurter Aristotelismus 170
2. Die angebliche Systematik des Erfurter logischen Studiums und die Auflösung des artistischen Schemas durch den Aristotelismus 172

Digitized by Google

Seite

3. Die terministische Logik 174
4. Der Wissenschaftsbegriff des Erfurter Aristotelismus 177
5. Die Erkenntnis der Einzeldinge und die Bildung wissenschaftlichen Wissens 179
6. Die wissenschaftliche Stellung des Glaubens und der Erfurter erkenntnistheoretische Aristotelismus als bleibendes Element der wissenschaftlichen Welt Luthers 184

§ 16. Der Erfurter naturphilosophische Unterricht . . . . . 187—198
1. Die rege Beschäftigung der Erfurter „Modernen" mit der „Naturphilosophie" 187
2. Der Grundbegriff des naturwissenschaftlichen Erkennens der Welt 188
3. Einzelheiten 192
4. Naturwissenschaft und Glaube 196

§ 17. Der moralphilosophische und metaphysische Abschluß des artistischen Unterrichts . . . . . 198—215
1. Die „politische" Moralphilosophie der Erfurter und ihre Stellung zum Mönchtum 198
2. Die Theologie als praktische Wissenschaft 202
3. Willensfreiheit und Gnadenhabitus 204
4. Irrationalismus der Theorie und Rationalismus der Praxis des Verkehrs mit Gott 211

§ 18. Vor dem Erfurter Humanismus . . . . . 215—228
1. Luthers „Papismus" 215
2. Der Erfurter Humanismus bis 1505 217
3. Luther und der Erfurter Humanismus 223

Fünftes Kapitel: Die Katastrophe . . . . . 229—255

§ 19. Beginn des juristischen Studiums . . . . . 229—235
1. Von der Erfurter Juristenfakultät 229
2. Luther als Student der Rechtswissenschaft 231

§ 20. Die Katastrophe . . . . . 235—255
1. Die Plötzlichkeit der Bekehrung zum Mönchtum 235
2. Angebliche Vorbereitungen in den Monaten vor der Katastrophe 239
3. Das Erlebnis 242
4. Der Kampf um den gnädigen Gott 244
5. Der Eintritt ins Kloster 248
6. Die Rezeption 251

Anmerkungen . . . . . 256—301
Register . . . . . 302—309

Digitized by Google

Verzeichnis der Abkürzungen.

AAL. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, Bd. 9. Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim, hrsg. v. RDoebner 1903.

AEU. (I. II. III.) = Akten der Universität Erfurt, Bd. 1. 2. 3. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, VIII, 1. 2. 3.

APh. = Archiv für Philosophie.

ARG. = Archiv für Reformationsgeschichte.

BA. = Luthers Werke, 3. Aufl., Berlin 1905.

BGPhM. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

BKSa. = Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Sachsen.

BKTh. = Bau- und Kunstdenkmäler Thüringens.

Constitutiones = Constitutiones Fratrum Heremitarum sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro Reformatione Alemanie, 1504. — U.-Bbl. Jena.

CR. = Corpus reformatorum.

EA. = Luthers Werke, Erlangen.

EKZ. = Evangelische Kirchenzeitung.

Enders = E. L. Enders: Martin Luthers Briefwechsel.

GQuPrSa. = Geschichtsquellen der Provinz Sachsen.

HZ. = Historische Zeitschrift.

JbEAgW. = Jahrbücher der Kgl. Akademie der gemeinnützigen Wissenschaften zu Erfurt.

JPhPd. = Jahrbücher für Philologie und Pädagogik.

MBl. = Mansfelder Blätter.

MGBl. = Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg.

MGESchG. = Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte.

MPG. = Monumenta paedagogica Germaniae.

MPL. = Migne, Patrologiae cursus series latina.

MU. = Geschichtsquellen der Provinz Sachsen. Bd. 28. Urkunden der Stadt Magdeburg.

Quellenschriften = J. Müller: Quellenschriften und Geschichte des deutschsprachlichen Unterrichts bis zur Mitte des 16. Jhds. 1882.

MVGAE. = Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertümer zu Erfurt.

O 95 = Handschrift in Oktav der Erfurter Stadtbücherei, O 95. Statutenbuch des Collegium majus.

RE³ = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Dritte Aufl.

SchrVfRG. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.

StKr. = Theologische Studien und Kritiken.

TR. = Tischreden der Weimarer Lutherausgabe.

ThGQ. = Thüringische Geschichtsquellen.

ThM. = Theologische Monatsschrift, hrsg. von Alzog.

ThR. = Theologische Rundschau.

UV. = Unterricht der Visitatoren, hrsg. v. H. Lietzmann.

VfrSchO. = Joh. Müller: Vor- und frühreformatorische Schulordnungen.

WA. = Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar.

de Wette = de Wette: Briefe, Sendschreiben und Bedenken Luthers.

ZkathTh = Zeitschrift für katholische Theologie.

ZGEU. = Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts.

ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

ZVThGA. = Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertümer.

ZwTh. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Erstes Kapitel.

Die Mansfelder Jahre.

§ 1.

Das Elternhaus.

1. Von Möhra und Eisleben nach Mansfeld und Erwerb einer gesicherten Lebensstellung. 2. Die elterliche Erziehung. 3. Die kirchliche Haltung Hans Luthers.

1.

Mancher ist der Versuchung erlegen, das Leben Luthers sofort in die großen Zusammenhänge der anbrechenden neuen Zeit hineinzustellen. Man lenkte auf ihn als den Erfüller des Sehnens seiner Tage die Aufmerksamkeit oder ließ in ihm alsbald die Menschwerdung des „Kulturwillens" seines Jahrhunderts vermuten. Doch derartiges ist abwegig. Es verhindert die ruhige Betrachtung der vorreformatorischen Wirklichkeit, macht geneigt, vorzeitig weitgreifende Zusammenhänge festzustellen, verfrüht auf Fragen und Antworten zu verfallen, und Aussichten zu eröffnen, die schließlich doch verschleiert bleiben oder überhaupt keinen Inhalt gewinnen.

Bescheiden und engkreisig zu beginnen ist hier wie so oft das Angemessene. Das Geschlecht, dem Martin Luther entstammte, die Landschaft, in der er aufwuchs, die Erziehung, welche Elternhaus, Kirche und Schule übten, enthielten nicht die Verheißung einer großen Zukunft. Bohrende Fragen, die den Verstand und das Gemüt quälen und auch vor dem Gewicht der Ueberlieferung und einer vermeintlich von Gott selbst geschaffenen Ordnung nicht schweigen, wurden, soweit wir unterrichtet sind, in Luthers frühester Umgebung nicht gestellt und wohl auch kaum vernommen. Sein Vater Hans ward freilich aus einem Bauernsohn ein Bürger [1]. Doch in eine fremde „Kultursphäre" versetzte ihn dies nicht. Auch standen seine ersten Stadtjahre noch unter dem Zeichen des Kampfes um die wirtschaftliche Sicherung seines Hauses. Denn deswegen hatte er seine Heimat, das zwischen Salzungen und Eisenach gelegene Dorf Möhra verlassen. Er hoffte in den Bergwerken des damals recht ansehnlichen Eisleben wirtschaftlich vorwärts zu kommen.

Der aufstrebende Ort soll um 1480 ungefähr 6000 Einwohner gezählt haben [2]. Man muß jedoch diese Ziffer auf jeden Fall niedriger ansetzen. Im Jahre 1433 wurden nämlich in Eisleben nicht viel mehr als 530 bewohnte Häuser gezählt. Das würde auf mindestens 2750, vielleicht 3000 Einwohner führen. Wenn die Zählung auch einige „Zinshäuser" erwähnt, so ist dies weder auffallend noch weist es unbedingt auf mehrere in einem Hause vereinigte Haushalte hin. Schwerlich wird dar-

um die angegebene Zahl zu niedrig sein. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wuchsen zwar die meisten norddeutschen Städte nach Umfang und Einwohnerzahl. Auch Eisleben konnte beginnen, seine Mauern zu erweitern. Die Vorstadtgemeinden St. Petri, Kathrinen und Nicolai lagen spätestens um 1520 innerhalb der Stadtmauern. Eisleben müßte aber ungewöhnlich schnell und stark gewachsen sein, wenn es um die Wende des Jahrhunderts mehr als 5000 Einwohner besessen hätte. Ein solches Wachstum anzunehmen, sind wir nicht berechtigt. Als Hans Luther in Eisleben einzog, mögen gut 4000 Personen dort gewohnt haben. Das war immerhin keine unansehnliche Zahl. Und die Stadt stand in ruhiger Entwicklung. Vor der westlichen Mauer, an der Straße nach Sangerhausen, dem „breiten Weg", schuf Graf

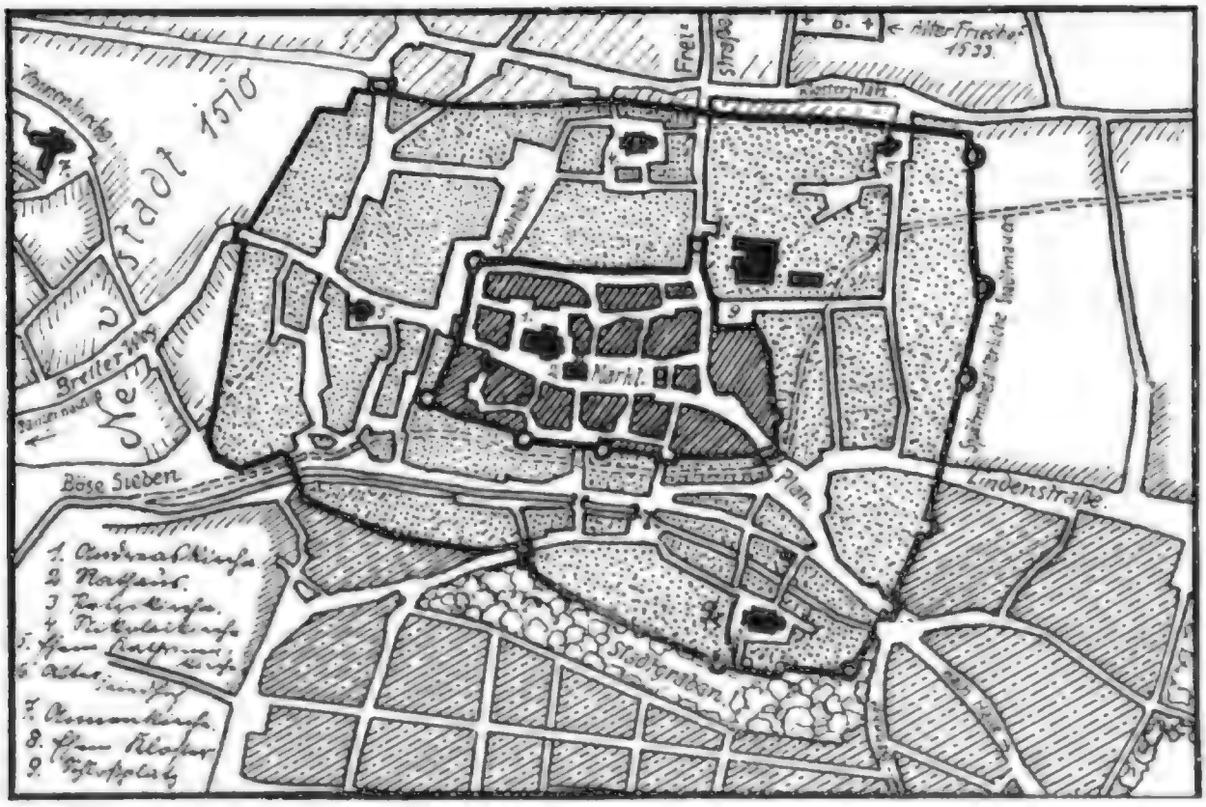


Abb. 1. Plan von Eisleben (aus G. Kutzke, Luthers Heimat).

Albrecht seit 1511 die „neue Stadt" der Bergleute, die in der Annenkirche ein eigenes Gotteshaus erhielt. Eine Mauer mit sieben Tortürmen und mehreren Warttürmen, dazu ein starkes Schloß der Mansfelder Grafen mit mächtigem rundem Turm schützte die Stadt. Reste der südlichen Mauer haben sich bis heute erhalten. Mit den üblichen Stroh- und Schindeldächern, auch mit Ziegel und Schieferbedachung sah man um die Wende des 15. Jahrhunderts die Häuser des in der Mulde gelegenen Eisleben bedeckt. Der älteste Teil, das Marktviertel, „burgähnlich aus niederen Dächern" aufragend, besaß stattliche mehrstöckige Bauten. Die Andreaskirche mit ihren durch eine „Hausmannsbrücke" verbundenen beiden Türmen, einem Dachreiter und einem Glockenturm, das Rathaus und das heute

mittelalterlicher Eisenbaukunst. Jahr um Jahr entstehen heute größere Eisenbauten, als sie jemals in früheren Jahrhunderten errichtet wurden, und der Eisenbauingenieur ist heute ein Fachmann, dessen Arbeitsgebiet ausgedehnter ist, als seine Vorgänger jemals geahnt hätten. Die Gründe für diese Entwicklung, die 1851 in Eisenbauten ihren Anfang nahm, sind mannigfaltig. Sie sind teils in der Natur des Baustoffes selbst, teils in den Fortschritten der Technik, teils in den Bedürfnissen der Neuzeit zu suchen.

Durch nur eine der Eigenschaften des Eisens, welche den Eisenbau auszeichnen, wurde am Abend des 15. September 1851 gegen Mitternacht dem Londoner Architekten Joseph Paxton eine Idee geboren, die ihn — für die damalige Zeit

Fig. 1. Querschnitt durch den Crystal-Palast in Hyde Park in London (1851).

betrachtet — zu einem Riesenwerke machte, das Aufsehen in der ganzen Welt erregte. Diese Idee war die Errichtung eines Ausstellungsgebäudes für die Weltausstellung des Jahres 1851 in London, das Paxton in Eisen und Glas entwarf und in einer Bauzeit von nur 6 Monaten vollendete. Es war dies der Crystal-Palast im Hyde Park, der 1854 nach Sydenham übersiedelte und dort 1936 durch Feuer zerstört wurde. Fig. 1 zeigt den Querschnitt durch das Mittelschiff und das Transept dieses Gebäudes, Fig. 2 einen Teil des Grundrisses.

Schon die Größenverhältnisse dieses Bauwerkes waren bemerkenswert. Es hatte eine Länge von 564 m, eine Breite von 124 m und eine Höhe von 33 m. Die Grundfläche betrug 74.000 m², die verbaute Fläche 84.000 m², die Ausstellungsfläche 70.000 m². Das Gebäude enthielt 3300 t Eisen und 900.000 Glasscheiben. Die Eisenkonstruktion bestand aus Gußeisen, Schmiedeisen und Stahl. Die Stützen waren aus Gußeisen, die Dachbinder aus Schmiedeisen, die Dachsprossen aus Stahl. Die Dachbinder hatten eine Spannweite von 24 m und waren in Abständen von 7·5 m angeordnet. Die Dachhaut bestand aus Glas, das auf Sprossen aufgelegt war. Die Dachbinder lagen auf Gußeisenstützen, die in Abständen von 7·5 m in Reihen aufgestellt waren. Die Dachbinder waren in Form von Bogenträgern ausgebildet, die auf Gußeisenstützen aufgelagert waren. Die Dachsprossen waren Stahlträger, die auf den Dachbindern aufgelagert waren. Die Dachhaut bestand aus Glas, das auf Sprossen aufgelegt war. Die Dachbinder lagen auf Gußeisenstützen, die in Abständen von 7·5 m in Reihen aufgestellt waren. Die Dachbinder waren in Form von Bogenträgern ausgebildet, die auf Gußeisenstützen aufgelagert waren. Die Dachsprossen waren Stahlträger, die auf den Dachbindern aufgelagert waren.

mitsamt den Wirtschaftsgebäuden trug, das „alte Haus" am Burgtor und das „hohe Haus". Die oft erwähnten eng hintereinander liegenden drei gräflichen Burgen, der Vorder-, Mittel- und Hinterort, standen noch nicht „in gebieterischer Herrlichkeit" da, als Hans Luther sich in Mansfeld niederließ. Wird dies auch noch in jüngsten Darstellungen erzählt, so ist es doch unrichtig. Denn erst durch einen Vertrag von 1511 gewann Graf Albrecht die Möglichkeit, eine eigene Residenz, den „Hinterort", auf dem Platz zu bauen, auf dem sich die Scheune der Grafen Ernst und Hoier befand. Bis dahin diente zur Aushilfe ein neues, bei Leimbach vor der Stadt erbautes Schloß,

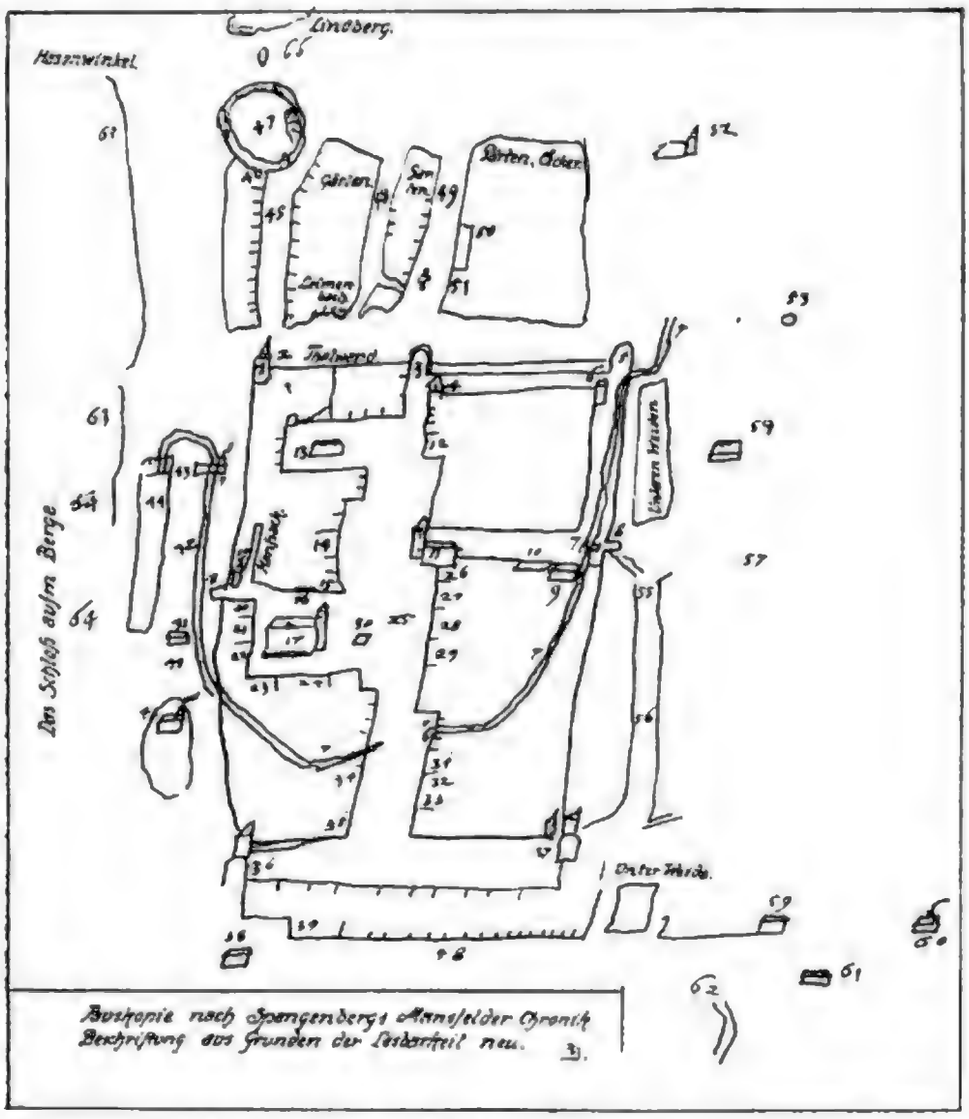


Abb. 3. Plan von Thal-Mansfeld (16. Jhd.).

das nach 1511 verfiel [7]. Neben dem hohen Haus, dem späteren Vorderort, lag die Schloßkirche. Ungefähr um die Mitte des 15. Jahrhunderts war sie eine Stiftskirche geworden. Das „Dechanthaus" des Stiftdekans stand bis zum Vertrage von 1511 innerhalb der Burg. Thal-Mansfeld, eingebettet in Gärten und umgeben von Hügeln, über die sich Aecker, Weiden und Wald hinzogen, geschützt durch eine Mauer und vier starke Türme, war größer und reicher als das heutige Mans-

feld, das nur 2600 Einwohner zählt. Eine lebhaft benutzte „Land- und Heerstraße führte aus Nürnberg und aus dem Reiche durch Mansfeld nach Hamburg und wurde von Fuhrleuten nicht leer". Doch auch damals hatte es nur eine Hauptstraße, die schief und ausgebuchtet durch die Stadt lief. Ihr oberer, ansteigender Teil führte auf den nach der Stadtmitte nahen Kirchplatz der Pfarrkirche des Orts, die dem heiligen Georg geweiht war. Ihr nahe — Nr. 24 des Plans — lag die Ratsschule, die heutige Lutherschule. Die Jahrhunderte haben ihr Aussehen geändert. Den Grundriß scheint man nicht angetastet zu haben [8].

Hier fand Hans Luther eine neue Heimstätte und lohnenden Erwerb. Freilich sollen noch die ersten Jahre nur schwere Arbeit und kärglichen Gewinn gebracht haben. Gern belegt man diesen Satz mit den Worten des Sohnes, „erstlich" seien die Eltern arm gewesen. „Sie haben es sich lassen blutsauer werden." Dieser Angabe wird man aber schwerlich entnehmen dürfen, daß die Bitterkeit der Armut und ihre graue Sorge das Elternhaus des jungen Martin aufgesucht hätten. Darauf führt unmittelbar keine Nachricht. Es wäre auch nicht wahrscheinlich. Die Grafschaft Mansfeld war gegen Ende des 15. Jhds. und bis über die Mitte des 16. Jhds. hinaus durch eine gute, wenn nicht blühende wirtschaftliche Lage gekennzeichnet. Im 16. Jhd. soll das von einigen auf Luther, von anderen auf Camerarius zurückgeführte Sprichwort entstanden sein: „Wen der Herr lieb hat, dem gibt er eine Wohnung in der Grafschaft Mansfeld" [9].

Der neben dem Ackerbau und Gewerbe gepflegte Bergbau war die Hauptquelle des wirtschaftlichen Fortschritts. Wer arbeitsfroh und zäh, ohne Erworbenes alsbald zu vergeuden oder auf gewagte, unsolide, möglichst schnellen und hohen Gewinn vorspiegelnde Unternehmungen sich einzulassen, hier sein Brot suchte, brauchte nicht auf schwere Sorgen als unvermeidliche Begleiter des Tages sich gefaßt zu machen. Das sind nicht nachträgliche Erwägungen oder Bemerkungen, die einer konkreten Begründung entbehrten. Sie stützen sich vielmehr auf Angaben nicht nur des späteren Reformators, sondern auch der Protokolle der mansfeldischen Gerichte. Wer — um mit Luther zu sprechen — keine Labannatur war, sondern nach dem Vorbild des Patriarchen Jakob Tugend und ehrbare Tüchtigkeit in seinem wirtschaftlichen Handeln walten ließ, durfte gewiß sein, nicht vergeblich arbeiten zu müssen. Gegen Schluß seines Lebens erzählt Luther im Kolleg von schnell gewachsenen, allerdings auch infolge des „Labansinnes" der Eigentümer schnell verlorenen Vermögen. Wie Laban wollten sie alles haben und verloren alles. Auch in der „kleinen Stadt Mansfeld" will er viele Exempel von „Labaniten" gesehen haben [10].

An seinem Oheim Hans dem „Kleinen" erlebte er den Unsegen eines leichtfertigen Temperaments und mangelnden Arbeitsernstes. Ueber diesen jüngeren Bruder Hans Luthers, der ebenfalls den Weg von Möhra nach Mansfeld fand, erfahren wir einiges, wenn auch nicht Erfreuliches, aus mansfeldischen Gerichtsakten[11]. Daß Martins Vater in Mansfeld der „große Hans" genannt wurde, wußten wir [12]. Die Existenz aber eines Hans des „Kleinen" [13] soll durch kein Zeugnis belegt sein [14]. Das ist ein Irrtum. In den erwähnten Gerichtsakten [15] wird Hans der „Kleine" oft genug genannt. Die Akten umspannen die Zeit von

1498—1513; und in den Jahren 1499—1513 hat Hans der Kleine den Gerichten zu ſchaffen gemacht [16]. An Wirtshausbeſuch und Händeln ſcheint er ein beſonderes Gefallen gehabt zu haben. Er ſchlägt jemand „uffs mul“ [17], hat wiederholt anderen „in dye hant gehauen“ [18], natürlich mit dem Meſſer, oder „mit einem meſſer auffm kopf blutruſtig von hinden zu geſchlagen“ [19] oder er rauft [20] und mengt ſich in den Streit anderer, ſie „mit bire“ begießend, „domit ſie von einander komen ſollen“. Dabei ſchlug er ſie freilich „mit einer kannen an kopf blutruſtig“ [21].

Aus ganz anderem Holze als dieſer Meſſerheld war Hans der Große geſchnitzt. Ihm fehlte, was der Reformator ſpäter als Hemmung irdiſchen Wohlſtandes beſchreibt. Wir ſind in der erfreulichen Lage, nicht lediglich auf Zeugniſſe des Sohnes oder befreundeter Männer angewieſen zu ſein. Berggerichtsbücher, die ſich im Beſitz der Mansfelder Kupferſchiefer bauenden Gewerkſchaft zu Eisleben befinden, geben urkundlich Aufſchluß über Hans Luthers des Aelteren Tätigkeit als Bergmann [22]. Auch die Gerichtsprotokolle enthalten einige Angaben, die wertvoll ſind. Sie laſſen vereint den wachſenden Wohlſtand und den mit bedächtiger Zähigkeit verbundenen Wagemut Hans Luthers augenfällig erkennen. Vom Jahre 1507, in dem Hans der Aeltere zur Primiz des Sohnes mit 20 Pferden ins Kloſter geritten kam und ein Ehrengeſchenk von 20 Gulden mitbrachte [23], wiſſen auch die Urkunden manches zu berichten. Sie zeigen uns Hans Luther als einen rührigen und erfolgreichen Unternehmer. Er iſt nicht Hauer oder Knecht, ſondern Hüttenmeiſter. Verſchiedene Schmelzfeuer und Schächte werden von ihm betrieben. Hinter dem Möllendorfer Teich, am Fuß der Rabenkuppe, lag das „hüttewergk vorm Raben.“ Es unterhielt drei Feuer. Am 6. Juli 1507 wird Hans Luther und den Kindern Luttichs, ſeines angeblichen Förderers [24], tatſächlich ſeines Geſchäftsgenoſſen, die Pacht auf fünf Jahre erneuert [25]. Wenige Wochen ſpäter, am 31. Juli, ſchließt er einen Vertrag mit dem Vormund der Kinder Luttichs, dem zufolge die Kinder mit ihm die Schmelzfeuer vorm Raben 4 Jahre lang gemeinſam „uff gleichen nutz und gebrauch haben ſollen“, er aber Betriebsleiter wird. Von der Größe des Unternehmens zeugt die Hüttenpacht, die im Jahre 1507 ſich auf 500 Gulden belief [26]. Im gleichen Jahre ſehen wir ihn mit Dr. Dragſtedt zwei andere Feuer übernehmen [27]. Sie lagen „vorm Rodichen“, nordweſtlich von Leimbach.

Neben dem Hüttenbetrieb ſtand der Abbau von Schächten. Zufällig erfahren wir, daß Hans Luther ſchon im Frühjahr 1507 der Gewerkſchaft „ufm Herswinckel“ angehörte [28]. „Dil geczengks“ „zwuſchen den gewerken“ wegen des Schichtmeiſters hat uns dieſe Nachricht vermittelt. Die Gewerkſchaft betrieb den Abbau einander benachbarter Flötzfelder. Wie jeder „Gewerke“ — ſo hießen die einzelnen Mitglieder — beſaß auch Hans Luther einen Anteil am Schacht, den er durch eigene Hauer abbauen ließ. Im folgenden Jahr ſehen wir ihn unter den Gewerken „vorm Rodichen“ [29]. Am 12. Auguſt desſelben Jahres erwirbt er mit einigen anderen einen Anteil am Studenberg [30]. Eine Urkunde vom 16. Oktober wiederum des gleichen Jahres meldet uns, daß Luther auch „im Recken“ einen Anteil beſaß [31]. 1511 finden wir ihn unter den Gewerken „uff dem Santberge“. Dieſe kurzen Notizen bedürfen keiner Erläuterung; ſpäteſtens ſeit 1507 gehört Hans Luther zu den angeſehenen und erfolgreichen Unternehmern der Gegend.

Würde das „Handelbuch" weiter zurückreichen, so würde es unzweifelhaft auch für die früheren Jahre die geschäftliche Betriebsamkeit Hans des Aelteren uns bezeugen. Einige Andeutungen und Beobachtungen gestatten nämlich sichere Schlüsse auf seine wirtschaftliche Lage in den früheren Jahren. Unternehmer wurde er nicht erst 1507; in diesem Jahr wurde ihm vielmehr nur der Pachtvertrag auf die Feuer des Hüttenwerks vorm Raben auf fünf Jahre erneuert. Er könnte darum sehr wohl schon 1502 Pächter geworden sein [32]. In einer Urkunde des Jahres 1506 wird ein Pferd Luthers erwähnt [33]. Es wird im Schacht Dienste getan haben. In dieser Zeit war Luther auch schon Eigentümer eines an der Hauptstraße — Nr. 33 des Plans — gelegenen Hauses. Nur eine kleine Restschuld war damals noch zurückgeblieben [34]. Bis auf 100 Gulden hatte Hans Luther dem früheren Eigentümer des Hauses, Andres Kelner, die Kaufsumme bezahlt [35]. Nach des Verkäufers Tode sind auch die letzten 100 Gulden allem Anschein nach ohne Schwierigkeit bezahlt worden [36].

Diesen urkundlichen Belegen entspricht eine Aeußerung des Reformators. In einer Predigt erzählt er, sein Vater sei einmal zu Mansfeld todkrank gewesen. Da habe ihn der Pfarrer ermahnt, der Geistlichkeit etwas zu bescheiden. Hans Luther habe aber aus einfältigem Herzen geantwortet, er habe viele Kinder, denen wolle er es lassen. „Die bedurffens besser" [37]. In welches Jahr diese Krankheit fiel, erfahren wir nicht. Aus dem Hinweis auf die vielen Kinder ergibt sich aber, daß sie vor dem Sommer 1505, der ihm zwei Kinder raubte, ihn heimsuchte. Konnte er aber spätestens in den Studentenjahren Martins ein Erblasser sein, dessen Nachlaß den Kindern wertvoll sei, so erwarb er in den Schuljahren Martins mehr, als der Lebensunterhalt erforderte. Und konnte er schon 1501 seinen Sohn auf der Erfurter Universität vom Segen seines „löblichen Bergguts" unterhalten, ohne Benefizien und Stundungen, die beide in Erfurt gewährt wurden, in Anspruch zu nehmen, so kann er schwerlich in den letzten Schuljahren des Sohnes unbedingt auf Mildtätigkeit angewiesen gewesen sein. Weder hat, wie man immer noch hören kann, die wachsende Kinderschar die Not im Hause vermehrt, noch wurde der Erwerb durch die Ansprüche des Tages aufgezehrt. Einen einfachen, um das tägliche Brot kämpfenden Hauer, d. h. einen Knecht, hätten auch die Mansfelder, zu denen doch auch die „Gewerken" gehörten, nicht zum „Vierherrn "erwählt. Mit diesem Amt wurde aber Hans betraut. Schon 1491 begegnet er uns in einer Mansfelder Urkunde als einer von den „vier von der Gemain", die wie auch anderwärts in sächsischen und thüringischen Städten die Rechte der Bürgerschaft gegen den Magistrat zu wahren hatten [38]. Wiederum sehen wir ihn im Jahre 1502 unter den Vierherrn [39]. So genoß Hans Luther bereits in den ersten Schuljahren seines ältesten Sohnes ein Ansehen in der Mansfelder Bürgerschaft, das wirtschaftliche Unabhängigkeit voraussetzt. Der Häuer, der er „in seiner Jugend" gewesen sein soll [40], kann er nicht lange geblieben sein. Es sei denn, daß „Häuer" jeden Bergmann bezeichnet. Das wäre sprachlich möglich.

Auch das zeugt nicht von bitterer Not, daß die Mutter, wie der Sohn erzählt, das Holz auf dem Rücken nach Hause getragen habe [41]. Das war bäurischer Brauch, der vermeidbare Ausgaben scheut und alle in die Wirtschaft fallenden Aufgaben nötigenfalls der Hausfrau aufbürdet. Gesinde zu halten war in jenen Jahren nicht

etwas Selbstverständliches. Sogar Patrizierfamilien konnten sich mit nur einer Magd begnügen. Der dürftige Lebenszuschnitt, den der heranwachsende Martin im elterlichen Hause gewahr wurde, wird der bäuerlichen und kleinbürgerlichen Sitte und dem Willen des Vaters entsprochen haben, der die wirtschaftliche Zukunft seines Hauses sicher stellen mußte und nur mit einem langsamen Aufbau rechnen durfte. Wenn der Sohn später bemerkt, die Eltern hätten es sich blutsauer werden lassen, so will er Opfer kennzeichnen, die sie für die Erziehung und äußere Unabhängigkeit ihrer Kinder brachten. Er fügt darum auch hinzu: „Jetzt täten es die Leute fürwahr nicht mehr." Er entwirft ein Charakterbild, nicht eine Schilderung drückender Not. Davon ist auch später im Kreise der Verwandten des Reformators nichts bekannt gewesen. Konrad Schlüsselburg, mit dem Mansfelder Lutherhause verschwägert, läßt uns wissen, Hans Luther hätte Geistliche und Lehrer der Stadt als Gäste in seinem Hause bewirtet [42]. Schlüsselburg ist freilich keineswegs immer ein zuverlässiger Berichterstatter. Einigen Proben seiner Unzuverlässigkeit werden wir noch begegnen. Aber angesichts dessen, was wir den Urkunden entnehmen durften, werden seine Angaben wahrscheinlich. Sie zu entkräften oder gleichgültig an ihnen vorüberzugehen, wäre unkritisch.

Dann wird es auch mit dem Mansfelder Kurrendeschüler Martin Luther eine andere Bewandtnis haben, als gemeinhin angenommen wird. Martin soll, wie wir stets wieder hören, als „Armenschüler" die Mansfelder Lateinschule besucht und nach allgemeinem Brauch zur Bestreitung des Unterhalts und der Schulkosten als „Partekenhengst" in der Stadt und den umliegenden Dörfern um Almosen gesungen haben. Trotz ihrer historisch unklaren Vorstellung vom Partekenhengst und einer recht mangelhaften Begründung hält sich diese Annahme merkwürdig zäh. Wie oft haben auch hier selbstverständlich gewordene Voraussetzungen die Kritik geschwächt. Weil die Eltern für arm galten, ließ man den jungen Martin schon in Mansfeld das „Almosen empfangen" und gesellte ihn den Armenschülern zu.

Auf Mitteilungen Luthers kann sich diese Darstellung nicht berufen; denn er berichtet nichts darüber. Auch die ältesten Biographien schweigen. Mathesius weiß erst aus der Magdeburger Zeit dergleichen zu melden. Nun hat Luther freilich, wie wir noch genauer hören werden, einmal gesagt, er sei auch ein Partekenhengst gewesen. Aber die Aeußerung ist im Hinblick auf die Magdeburger und Eisenacher Schulzeit gefallen. Aus ihr Schlußfolgerungen auf den Vermögensstand der Eltern abzuleiten, ist ganz unmöglich. Denn wir wissen, daß auch die Söhne vermögender Väter als Partekenhengste auf auswärtige Schulen geschickt wurden, damit sie am eigenen Leibe erführen, was es heiße, um das tägliche Brot kämpfen zu müssen. Sie sollten vor den Türen um Brot singen, damit sie später der Wohltätigkeit nie vergäßen. So unterläßt denn auch Mathesius nicht, dessen zu gedenken, daß Luther wie manches ehrlichen und wohlhabenden Mannes Sohn in Magdeburg um Brot ging. Voreilige Schlüsse zu ziehen, werden wir uns darum hüten müssen, mag auch ein weit verbreitetes Vorurteil sie stützen.

Allerdings hat Martin auch in Mansfeld auf den Straßen gesungen. Das ist uns in einer Tischrede glaubhaft überliefert [43]. Die übliche Form der Erzählung, er habe am Weihnachtstage in den Nachbardörfern Mansfelds mit anderen Knaben

von Tür zu Tür sich begeben und das Almosen eingesammelt, ist kritisch unzuverlässig. Nach der besten Ueberlieferung, der eben genannten Tischrede aus der Zeit zwischen dem 30. Nov. und 14. Dez. 1531 ist Luther nicht in den Dörfern umhergezogen, was ohnehin nicht üblich war, sondern in den Straßen seiner Vaterstadt. Daß er gesungen habe, um die „Parteken", die Brotstücke der Almosenschüler auch für sich einzusammeln, wird mit keiner Silbe angedeutet. Er wird wie so mancher stimmbegabter Sohn kirchlich frommer Eltern zu der Bürger und der eigenen „Erbauung" in der Kurrende gesungen haben. In ihr lediglich eine Einrichtung zu erblicken, die den Singenden Unterhalt und gar Schulgeld verschaffen solle, hieße eine falsche Vorstellung erwecken. In der Kurrende sangen auch die Söhne der Patrizier. Wie sollte auch Martin gesungen haben, um täglich sich satt essen zu können? Des Leibes Nahrung und Kleidung gewährte ihm das väterliche Haus. Daran brauchen wir wirklich nicht mehr zu zweifeln. Und die Kosten des Unterrichts? So hoch war das Schulgeld nicht, insbesondere nicht für die jüngste Gruppe, daß ein Hans Luther es nicht hätte bestreiten können. Uns sind aus dem späten Mittelalter recht viele Lohnverträge der Schulmeister mit den städtischen Obrigkeiten erhalten, die erkennen lassen, daß das Schulgeld sich in mäßigen Grenzen hielt und die Höhe unserer Tage auch nicht relativ erreichte. Mansfeld wird keine Ausnahme gemacht haben.

Immerhin wurden, wie nicht anders zu erwarten, Entbehrungen verlangt. Frohe Fürsorglichkeit wird kein alltäglicher Gast im Hause gewesen sein. So konnte geistige Regsamkeit, wenn sie sich entfalten wollte, auf nicht unerhebliche Hemmnisse stoßen. Und wenn ihr auch dank dem mittelalterlichen Erziehungsideal andere Aufgaben und Aeußerungsformen gewiesen waren, als heute üblich ist, und eben darum eine nicht lediglich wirtschaftliches Gepräge tragende Enge damals weniger zu bedeuten hatte als gegenwärtig, so bleiben doch mit der Tatsache die Möglichkeiten der Hemmung bestehen. Abstände der Bildungskreise, die die geistige Regsamkeit und Entwicklung beeinflußten, gab es auch im späten Mittelalter. Es sei nur an die Kreise erinnert, die sich in Nürnberg um Dürer und Hans Sachs scharten. Kleinbäuerliche und kleinbürgerliche Ueberlieferung, Lebensführung und Lebensauffassung sind dem jungen Martin zuerst begegnet.

2.

Wir haben keine Andeutung dessen, daß in diese Atmosphäre Spannung und Unruhe eingedrungen wären. Sozialistische und apokalyptische Gärungen, wie sie das zur Küste gehende Jahrhundert sah, haben Hans Luther nicht angezogen. Was Sitte und Recht als Ordnung festgestellt hatten, wurde respektiert und galt als die natürliche und von Gott selbst gesetzte Ordnung. Daß sie Problematisches in größerem Umfang enthalten könnte, ist ihm nicht in den Sinn gekommen. Und da der Wille, eine sichere und geachtete bürgerliche Existenz zu erringen, sein Handeln leitete, so fiel jeder Anreiz fort, auf neue Wege einzubiegen. Selbst wenn Mansfeld versuchlicher gewesen wäre, als wirklich der Fall war, hätten Hans Luther Zeit und Neigung gefehlt, sich versuchen zu lassen. So ist denn auch die Forderung des patriarchalischen Gehorsams, dem Martin später in seinem großen Katechismus ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt hat, für ihn bezeichnend. Darin ein Problem zu emp-

finden, wäre Auflehnung gegen die göttliche Ordnung gewesen. Denn das vierte Gebot rechtfertigte ihn einwandfrei. Den im großen Katechismus entwickelten ersten Grundsatz der vom vierten Gebot verlangten Ehrung der Eltern: „Das man sie . . . lasse recht haben und schweige, ob sie gleich zuuiel thuen“ [44], hat Martin als Kind gelernt. Hans Luther hat, wenn wir den Angaben seines Sohnes trauen dürfen — und an ihnen zu zweifeln haben wir keinen Anlaß — die persönliche Entwicklung des Sohnes unter diesen Gehorsam gebannt wissen und Neigung und Gebot der eigenen Natur nicht dagegen aufkommen lassen wollen. Selbst nachdem er — nicht bestimmt durch seine Erziehungsgrundsätze, sondern lediglich durch die kirchliche Luft, in der er atmete — sich mit dem Klosterleben seines ältesten Sohnes abgefunden hatte, konnte er die einen weit reichenden selbständigen und außergewöhnlichen Entschluß abweisende Pflicht des kindlichen Gehorsams hart und fest betonen. Als Martin anläßlich seiner Primiz die Bekehrung zum mönchischen Leben zu rechtfertigen versuchte, „do hebt er [Hans] an, vor allen Doctoribus, Magistris und andern Hern: Jr gelarten, hapt ir nicht gelesenn inn der Schrifft, das man Vatter vnd Mutter ehren soll?“ [45] Einen auf Fragen verzichtenden Gehorsam wird man darum eher im jungen Martin suchen als staunendes Horchen und prüfende Aufgeschlossenheit.

Denn auch die Mutter dachte wie der Vater. Sie soll zudem, wie neuerdings vermutet worden ist, eine verschlossene Natur, gegen Nachbarn und Bekannte unfreundlich und darum unbeliebt gewesen sein [46]. Das klingt nicht ganz unwahrscheinlich. Denn Martin berichtet von einem „Liedlein“ seiner Mutter: „Mir und Dir ist niemand hold, das ist unser beider Schuld“ [47]. Ob aber wirklich dieser Vers von Erbitterung eingegeben ist? Mit nicht geringerer Wahrscheinlichkeit kann in diesen dem Sohn zur Aufmunterung entgegengehaltenen Worten überlegener Humor gefunden werden. Wir müßten Genaueres wissen, um ein Urteil fällen zu können. Es darf doch auch nicht außer acht gelassen werden, was Melanchthon, Spalatin und Coelius berichten. Hans' und Margarethens Beichtvater Coelius erklärt von beiden, daß sie in Mansfeld geehrt waren. Spalatin, der mit Margarethe Luther 1521 in Eisleben im Hause des gräflichen Kanzlers Dürr zusammen traf, rühmt sie als eine Frau von seltener Art. Melanchthon vollends, der öfters mit ihr zusammen kam, in Wittenberg und auch in Mansfeld, weiß nichts davon, daß sie unbeliebt gewesen und gleichsam allein dagestanden habe. „Die Mutter hatte viele Tugenden, die einer ehrbaren Frau wohl anstehen. Vor allem zeichnete sie sich aus durch Keuschheit, Gottesfurcht und fleißiges Beten, sodaß sie anderen anständigen Frauen als ein Vorbild der Sittlichkeit galt“ [48]. Man wird darum gut tun, ihrem Liedlein, dessen Entstehungszeit bekannt sein müßte, keine weitgehenden Folgerungen zu entnehmen. Daß etwaige Verschlossenheit sie vollends ihren Kindern entfremdet hätte, ist uns nicht bezeugt. Sie hat wie auch der Vater mit der Rute nicht gekargt. Das war nichts Ungewöhnliches. Die Rute war ein Haupterziehungsmittel des späten Mittelalters. Von Salomo wußte man sie nachdrücklich empfohlen. „Wer seine Rute schonet, der hasset seinen Sohn; wer ihn aber lieb hat, der züchtiget ihn bald“ (Spr. 13, 24). Auch Jesus Sirach forderte sie. „Wer sein Kind lieb hat, hält es unter der Rute“ (Jes. Sir. 30, 1). Beider Lebensweisheit war dem Mittelalter keineswegs fremd. Auch die bekannte bäuerliche Härte in der Erziehung zu Rechtlichkeit und Ehrbarkeit mochte Martins Eltern veranlassen,

von der Rute reichlich Gebrauch zu machen. Die in mühevoller Arbeit stehenden Eltern mögen auch, um mit den Worten des Sohnes zu reden, die Ingenia nicht unterschieden und das rechte Maß in der Bestrafung nicht getroffen haben. „Mein Vater stäupete mich einmal so sehr, daß ich ihn flohe und ward ihm gram, bis er mich wieder zu sich gewöhnete." „Die Mutter stäupete mich einmal um einer geringen Nuß willen, daß das Blut hernach floß." Daß es jedoch die Regel gewesen sei, sagt der Sohn nicht. Der Vater hätte ihn gewiß auch nicht wieder „zu sich gewöhnt", wenn er in der wahllos niederfahrenden Rute das pädagogische Allheilmittel erblickt hätte. Allgemeine Bemerkungen des Reformators über die harte, strenge Zucht jener Zeit, die noch nicht das Evangelium kannte, wollen aber sehr vorsichtig aufgenommen sein [49]. Denn sie sind keine einfache geschichtliche Feststellung, sondern beleuchten den Gegensatz des Zuchtmeisters des katholischen Gesetzes und der Liebe und Freundlichkeit des Evangeliums. Im übrigen hat strenge Erziehung, wenn sie nur gerecht war und sittliche Kraft als Ziel erkennen ließ, schwerlich je die Kinder den Eltern entfremdet, wohl aber oft in späteren Jahren ihnen besonders nahe gebracht.

Von einer „sehr unglücklichen Kindheit" Martins [50] kann darum keine Rede sein. Es ist einfach falsch, daß der Reformator nur von körperlichen Züchtigungen und geistlichen Schrecken zu erzählen wisse, wenn er seiner Kinderjahre gedenke. Er schildert uns doch auch den Vater, der ihn vor einem Getreidefeld auf die Vorsehung des himmlischen Vaters aufmerksam macht; er spricht von den Eltern, die es „herzlich" mit ihm gemeint haben, von dem Vater, der nach harter Züchtigung um die Zuneigung des Kindes sich bemüht. Einzelne drastische Erlebnisse der Kinderjahre zu verallgemeinern ist immer bedenklich; auch in unserm Fall. Nun ist uns freilich jüngst Luthers Vaterhaus im Licht der neuen Wissenschaft der Psycho-Analysis gezeigt worden. Hans war ein „exzessiver Trinker", der sogar an Alkoholvergiftung litt [51]. Da könnte er denn in solchen Augenblicken blind zur Rute gegriffen haben oder durch seinen Hang zum Alkohol im sittlichen Urteil geschwächt, ohne „Unterscheidung" gestraft haben. Das wäre auch eine Erklärung. Nur bliebe der Mutter strenge Zucht noch unerklärt. Oder hätte auch sie dem Alkohol eifrig zugesprochen? Bei solcher Verseuchung wären die schnell wachsende wirtschaftliche Kraft und das Ansehen Hans des Aelteren bei den Mansfelder Gewerken und Bürgern unverständlich. Ebenso rätselhaft bliebe es, daß der exzessive Trinker nicht wie der in den Schenken heimische Hans der Kleine die Mansfelder Gerichte beschäftigte. Ihn müßte der Zufall ungewöhnlich beschützt haben. Und der Reformator hätte, um von anderem zu schweigen, einem Deliranten herzliche Zuneigung bis zum Tode bewahrt? Zeugnis und Verhalten des Sohnes beim Tode des Vaters strafen solche Annahme Lügen. Der ihn nach seinem eigenen Bekenntnis zu allem erzogen hatte, was er nur war, konnte nicht als Delirant vor seiner Seele stehen. Das ist auch gar nicht der Fall. Der moderne Psychanalytiker hat sich nämlich seinen Text recht flüchtig angesehen. Luther rügt hier an seinem Schwestersohn Hans Polner Trunkenheit und Jähzorn. Er hält ihm andere „Trunkene" vor, die „fröhlich und sanft" bleiben, wie sein Vater, die da singen und scherzen. Fröhliche Naturen möchten bisweilen etwas über den Durst trinken [52]. Wer aber zu Wutanfällen neige, müsse den Wein wie Gift meiden. Auf diese Worte die Behauptung stützen, Hans Luther habe „exzessiv getrunken", ist mehr als kühn. Luther schildert

doch nur seinen Vater als eine fröhliche und sanfte, zu Scherzen aufgelegte Natur. Trunkenheit des Vaters wird nicht ausdrücklich erwähnt; vollends nicht, daß sie eine regelmäßige Erscheinung war, die den Sohn erblich belasten mußte[53]. Neigte aber, wie der Sohn hier unzweideutig erklärt, das Temperament des Vaters zu Scherz und Frohsinn, so werden wir die Farben meiden müssen, die das konventionell gewordene Bild Hans Luthers kennzeichnen. Die „Härte" des „sanften" Vaters war keineswegs die Regel. Der Sohn hat auch nie in ihr etwas Widersittliches erkannt, sondern nur ein überstarkes und gelegentlich der „Unterscheidung" entbehrendes Pflichtgefühl. Er hat auch die zu Opfern bereite Fürsorge des Vaters oft und früh genug erfahren. Und wenn er merkte, daß es sich die Eltern um ihre Kinder „blutsauer" werden ließen, so war heftiger Härte der Stachel genommen.

In der Tat ging der „mittelalterlichen" Härte in der Erziehung eine herzliche Fürsorge für die geistige Entwicklung des Sohnes zur Seite. Die Schul- und Universitätsjahre sind dessen ein ununterbrochener Beweis. Das aufgeweckte Kind wird in die städtische Lateinschule geschickt. Den aus dem Knabenalter heraustretenden läßt der Vater an die berühmtere Schule zu Magdeburg ziehen. Den jungen Studenten der Rechtswissenschaft stattet er mit Büchern reichlicher aus, als damals im allgemeinen üblich war. So erzählt denn auch Mathesius, Hans Luther habe als ein rechter Sareptaner sein getauftes Söhnlein in der Furcht Gottes mit Ehren erzogen und da es zu seinen vernünftigen Jahren kam, mit herzlichem Gebet in die Lateinschule gehen lassen. Diesen Worten aus der ersten Predigt über Luthers Leben kann absichtlich eine erbauliche Wendung gegeben sein; aber sie sind doch nicht aus dem Stegreif gesprochen. Nach Konrad Schlüsselburg, der sich auf ihm gemachte Mitteilungen der Mansfelder Verwandten beruft, hat der Vater oft und laut vor dem Bett des Kindes Gott inbrünstig angerufen, daß er diesem seinem Sohn die Gnade verleihen wollte, daß er seines Namens eingedenk die Fortpflanzung der reinen Lehre befördern möge. Er habe auch als ein Liebhaber der Gottseligkeit und Wissenschaften und um des Sohnes willen mit den Dienern des göttlichen Worts und den Schullehrern gute Freundschaft gehalten[54]. Der Sohn selbst erwähnt, daß die Eltern ihn in der Erkenntnis und Furcht Gottes zu erziehen sich hätten angelegen sein lassen[55]. Kindliches Gottvertrauen und fromme Naturbetrachtung will er am Vater beobachtet haben[56]. Gebet und Arbeit, Zucht und Gottesfurcht, der Anfang aller Weisheit, umgaben den Knaben.

3.

Die Frömmigkeit des Elternhauses trug ein gut mittelalterliches Gepräge. Zwar fließen die Nachrichten über Hans Luthers kirchliche Haltung recht spärlich. Aber so viel wissen wir doch bestimmt, daß irgendwelche planvolle Kritik an den kirchlichen Einrichtungen und Forderungen Hans Luther fremd war. Der recht eigentlich von Gott geordneten Obrigkeit brachte er keine geringere Ehrerbietung entgegen, als der weltlichen. Schon daß er „gottesfürchtig war", verbürgt die Kirchlichkeit als inneres Merkmal seiner Frömmigkeit, nicht bloß als Nachgiebigkeit gegen Herkommen und Sitte. Erst recht nicht dürfen wir eine kirchlich „freie" Haltung des Vaters vermuten. Allerdings hat man in ihm eine „unbefangene Frömmigkeit" entdeckt. Manches Mal

habe er ein derbes Wort wider Mönche und Pfaffen, deren Lehre und Treiben, wider kirchliche Mißstände einer oder anderer Art fallen lassen. Vom Vater her habe darum eine „hellere, freiere Anschauung" auf Martin eingewirkt. Die „freimütigen Aeußerungen" des Vaters sollen sogar die Entstehung der Klatschgeschichten erklären helfen, die nach 1519 gegen Martin Luther in Umlauf gesetzt wurden: er sei in Böhmen geboren und in der böhmischen Häresie groß geworden [57]. Die Entstehung dieses vom Reformator selbst gegeißelten Klatsches bedarf jedoch, wie männiglich bekannt, keiner so weit hergeholten Erklärung. Der Vater hat weder zu denen gehört, die vermutlich „heimlich wiklifitische Bücher" gelesen haben [58], noch hat seine Frömmigkeit im Unterschied von der der Mutter „unkirchliches" Gepräge besessen. Wenn er wirklich, was wir jedoch nicht wissen, ein derbes Wort über Mönche und Pfaffen gesprochen hat [59], so zeugt das keineswegs von unkirchlichen und „freisinnigen" Motiven. Ergebenheit gegen die Kirche und Anstoß an ärgerlichem Treiben von Mönchen und Pfarrern bestanden im späten Mittelalter sehr wohl neben einander. Hans Luther hätte auch nicht mit dem Mansfelder Pfarrer Ledener in Verkehr gestanden, er wäre auch nicht später, aber noch vor 1517, mit dem Mansfelder Pfarrer Jonas Kemmerer befreundet gewesen, wenn er kirchlich nicht vertrauenswürdig gewesen wäre.

Mit allgemeinen Vermutungen ist hier niemandem gedient. Aber auch der immer wieder betonte Widerspruch des Vaters gegen den Eintritt des Sohnes ins Kloster trägt nicht, was man ihm aufgebürdet hat. Eine Kritik der Institution des mönchischen Lebens ist nicht in ihm enthalten. Während später der Reformator im 4. Gebot eine Waffe gegen die Möncherei fand, hat der Vater jeder gegen sie gerichteten kritischen Folgerung aus dem Sohnesgehorsam sich enthalten. Er rügt nur die Eigenmächtigkeit des Sohnes, der die Pläne des Vaters durchkreuzte und einen Weg ging, für den er nicht bestimmt war. Die innere Nötigung zu diesem Schritt hat der Vater weder im Jahre 1505 noch in den nächstfolgenden Jahren begriffen. Weltflüchtige Gottesliebe brauchte er sich nicht anzuquälen; er wußte als katholischer Christ, daß mönchisch zu leben kein kirchliches Gebot sei. Die Kirche selbst erkannte ja in der klösterlichen Form des Lebens nur ein Mittel der Vollkommenheit neben anderen Mitteln, die keinen Bruch mit dem Leben in der Welt forderten. Auch hielt sie nicht jeden zum Leben im Kloster für geeignet. Hans Luther konnte sehr wohl, ohne den Vorwurf weltlicher, unkirchlicher Gesinnung sich gefallen lassen zu müssen, gegen den Entschluß des Sohnes sich wehren und also die Gehorsamspflicht des 4. Gebotes geltend machen. Auch als Rechtsgelehrter konnte der Sohn, für den der Vater schon mit Erfolg nach einem vermögenden jungen Mädchen sich umgesehen hatte, den Pflichten gegen die Kirche genügen und die Seligkeit erwerben. Gleichgültigkeit gegen kirchliche Einrichtungen ist im Widerspruch des Vaters nirgends erkennbar. Die „hellere" oder „freiere" Anschauung des Vaters ist die Frömmigkeit des katholischen Christen, der Gott und der Kirche im „weltlichen" Leben dienen will und auf heroische Leistungen für sein Haus verzichtet.

Des späteren Reformators Hausarzt und Hausfreund Ratzeberger erzählt allerdings, Hans habe eine starke Abneigung gegen die Mönche gehabt [60]. Er soll, als er seinen Sohn „einsmals besuchete", erklärt haben, ihm sei es allezeit erschienen, als stecke hinter dem geistlichen Stande nur eitel Gleisnerei und Buberei. Aber Ratzeberger ist

alles andere als ein Kronzeuge. Oft genug hat er fabuliert. Auch dieſe ſonſt nicht beglaubigte Angabe wird apokryph ſein, wie manches andere, was man dieſem Geſchichte ſchreibenden Arzt geglaubt hat. Im beſten Fall datiert ſie fälſchlich zurück, was dem Vater erſt durch den das Mönchtum bekämpfenden Sohn aufgegangen war. Wie vorſichtig hier Ratzeberger benutzt ſein willl, merkt man ſofort an der Umbildung des bekannten Dialogs zwiſchen Vater und Sohn nach der Feier der Primiz. Denn während nach allen vom Sohn ſtammenden Berichten Hans Luther dem „Geſpenſt" mißtraute, das den von Hauſe Zurückkehrenden wider Erwarten ins Kloſter führte, während alſo Hans zweifelte, ob wirklich Gott den Sohn gerufen, weiß Ratzeberger von einem Mißtrauen gegen die mönchiſchen Werke zu erzählen. Ganz offenkundig hat er die überkommene Erzählung zugunſten der ſpäteren reformatoriſchen Frageſtellung um ihren urſprünglichen Sinn gebracht. Zweifel an der Kraft der mönchiſchen Werke hat Hans Luther in ſeiner katholiſchen Zeit nicht empfunden. Wenn wir aber in den Tiſchreden gelegentlich hören, daß Hans das mönchiſche Leben „haßte" [61], ſo iſt damit weder Ratzeberger gerechtfertigt noch etwas über die Stellung des Vaters vor 1505 ausgeſagt. So hat denn ſchließlich auch ein gut katholiſches Motiv ſeinen Widerſtand gebrochen. Im Hochſommer 1505 entriß ihm in wenig Tagen eine Peſtilenz zwei Kinder. Ihm wurde zur Nachgiebigkeit zugeredet. Er müſſe Gott ein Opfer bringen [62]. Er ließ ſich überreden und beugte ſich dem katholiſchen Opfergedanken.

Katholiſche Frömmigkeit bleibt für ihn bezeichnend. Das beſtätigen die Mansfelder Ratsurkunden. In demſelben Jahre, als Martin nach Magdeburg geſchickt wurde (1497), hat Hans Luther im Verein mit dem Pfarrer Johann Ledener und Mansfelder Bürgern einen biſchöflichen Ablaß von 60 Tagen für diejenigen erlangt, die an zwei Altären der Mansfelder Georgenkirche die Meſſe hören. Da dieſe Nebenaltäre einer anſehnlichen Zahl Heiliger geweiht waren, hat Hans Luthers angeblich „hellere" Anſchauung auch mit der Heiligenverehrung mühelos ſich abgefunden. Die Beteiligung an der Verwaltung kirchlicher Stiftungen, die ihm als Vierherrn oblag, wird ihm darum nicht ſchwer geworden ſein. Mit dem Schultheißen, den Ratsmännern und Vierherren gelobt er im Jahre 1491, die Zinſen einer Altarſtiftung des Ehepaares Claus Heidelberg im Betrag von 350 Schock Groſchen einem Meßprieſter jährlich auszuzahlen. Im Jahre 1502 erſcheint ſein Name wiederum auf einer Urkunde, die ſich mit einer kirchlichen Stiftung befaßt. Der Bergvogt Peter Reinicke hat 400 Gulden zur Wiederherſtellung der durch Feuer geſchädigten Mansfelder Pfarrkirche gegeben. Der Rat ſoll dafür jährlich 16 Gulden an Zins für den Pfarrer und Schulmeiſter bereit ſtellen, damit zur Ehre des Allmächtigen, der keuſchen Mutter Maria und des heiligen Ritters Georg Gottesdienſte und Lobgeſänge täglich ſtattfinden. Hans der Aeltere ſteht öffentlich und mit ſeinem Herzen im kirchlichen Leben des ſpäten Mittelalters. Es fehlt jede Andeutung einer kritiſchen Haltung gegen die unter dem Schutz der geiſtlichen Obrigkeit ſtehenden Formen des kirchlichen und religiöſen Lebens.

Darnach wollen auch die Bruchſtücke der Ueberlieferung gewürdigt ſein, die den Eindruck erweckt haben, als hätte Hans Luthers Laienfrömmigkeit evangeliſchen Charakter getragen. Auch hier iſt man Ratzeberger zu vertrauensſelig gefolgt. Hans Luther ſei, ſo leſen wir, 1498 zum ſterbenden Grafen Günther aufs Schloß gerufen.

Nach deſſen Hinſcheiden habe er dann im eigenen Hauſe das Geſinde um ſich verſammelt und den chriſtlichen Tod des alten Grafen hoch zu rühmen angefangen. Denn er ſei im Vertrauen auf das Verdienſt Jeſu Chriſti heimgegangen [63].

Ob Hans Luther wirklich 1498 am Sterbebett des „alten Grafen" ſtand, muß ſpäter unterſucht werden. Hier intereſſiert uns nur der religiöſe Gehalt der Erzählung. Hans könnte in der Tat ähnlich geſprochen haben, wie ihn Ratzeberger reden läßt. Nur hätte er damit kein „evangeliſches" Bekenntnis geſprochen, wie Ratzeberger andeuten möchte. Der alte Graf wäre vielmehr ganz im Einklang mit den Anweiſungen der katholiſchen Sterbebücher geſtorben, und Hans Luther hätte als katholiſcher Hausvater ſein katholiſches Geſinde davon benachrichtigt. Die lateiniſchen und deutſchen Sterbebücher des ſpäten Mittelalters fußen alle auf den „Anſelmſchen Fragen" [64]. Ihr erſter Teil war ſchon im 13. Jhd. in der Krankenſeelſorge weithin im Gebrauch geweſen. Im 14. Jhd. drangen die Fragen in die Ritualien ein, alſo in die liturgiſchen Bücher, welche die Gebete und Zeremonien für Spendung der Sakramente und Sakramentalien enthalten [65]. Weit verbreitet war am Ausgang des 15. Jhd.s die ars moriendi — Kunſt des Sterbens — des Pariſer Kanzlers Gerſon, die unter anderen auch Geiler von Kaiſersberg ins Deutſche überſetzte, unter dem Titel: Wie man ſich halten ſol bei einem ſterbenden Menſchen [66]. Hier ſetzt der Sterbende ſeine einige Hoffnung auf den ſüßeſten Jeſus. Sein Paradies heiſcht er, nicht auf Grund der eigenen Verdienſte, ſondern aus Wert und in Kraft des geſegneten Leidens des Herrn. Aehnlich hören wir es überall. Nirgends wird der Grundſtock der Anſelmſchen Fragen verleugnet. In der Handſchrift von St. Florian leſen wir: „Herre ich glaube, daſz ich nicht behalten mag werden, wan mit deinem tode. Herre, in deinen tot gaenzleich ſo lazze ich mich. Herre, mit deinem tot ſo umbvahe mich. Herre, den tode vnſeris herren Jeſu Chriſti, den beut ich zwiſchen mir und deinem gericht, anders entſtreit ich nicht mit dir" [67]. In dem vollſtändig erhaltenen lateiniſchen Text heißt es weiter: „Und wenn er ſagen ſollte, du habeſt Unwillen und Verdammnis verdient, ſo ſprich: Herr, den Tod unſeres Herrn Jeſu Chriſti ſtelle ich zwiſchen meine Mißverdienſte und Dich, und ſein Verdienſt biete ich dar für das Verdienſt, das ich haben ſollte und nicht habe". Zwei Jahre vor dem öffentlichen Auftreten Luthers gegen Rom ſchreibt Staupitz in ſeinem Büchlein von der Nachfolge des willigen Sterbens Chriſti: „Ey ſo ſetz alle dein zuverſicht . . . allain in diſen tod und in kain ander ding habſt du hoffnung . In diſen tod wickel dich, und ob dich got der herr richten oder urtailen will, ſo ſprich: Herr den tod unſres herren ieſu chriſti deines ſuns würff ich zwiſchen mich und dein urtail, ſunſt ſprech ich nit mit dir. Spricht er, du habſt verdient, das du verdampt ſolt werden, ſo ſprich: Herr, den tod unſers herrn iheſu criſti würff ich zwiſchen mich und mein verwürckung, und ſein verdienſt für das verdienen das ich ſolt haben und hab es nit. Sprich aber, herr, den tod unſeres herren iheſu criſti ſetze ich zwiſchen mich und deinen Zorn; darnach ſprich zum dritten mal: Herr in dein hendt emphil ich meinen gaiſt" [68]. Holzſchnitt und Preſſe haben in den letzten Jahren des 15. Jhds. mit Vorliebe das Thema von der „Kunſt des Sterbens" behandelt. Was Hans Luther ſeinem Geſinde von dem ſeligen Heimgang des Grafen Günther mitgeteilt haben ſoll, iſt an ſich ſehr wohl möglich. Denn die Anſelmſchen Fragen ſind natürlich auch in Mansfeld bekannt geweſen. Nur ſoll man ſie nicht in eine falſche

geschichtliche Beleuchtung stellen und als evangelisch stempeln, was gut katholisch ist. Hans Luthers angebliche Freude am Testament des alten Grafen würde innerhalb der Voraussetzungen der Anselmschen Fragen bleiben. Und wenn der Vater wirklich, wie Schlüsselburg berichtet, am Bett des Sohnes Gott gebeten hat, er möge das Kindlein stets in der reinen Lehre erhalten, so ist er kirchlich nicht eigene Wege gegangen. Gottesfurcht und Kirchlichkeit im überkommenen Sinn beeinflußten den heranwachsenden Knaben im Elternhaus.

§ 2.

Religiöses und kirchliches Leben in Mansfeld.

1. Pflege kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens. 2. Der „dreuende" Christus und die Predigt von der Genugtuung. 3. Die päpstliche Autorität. 4. Klöster, Reliquien und „Volksaberglaube."

1.

Die Mansfelder Luft hat nicht geschädigt, was im Elternhaus gepflegt wurde. Kirchenpolitische Verleumdung hat freilich bald nach Beginn des Ablaßstreites Mansfeld mitsamt seiner weiteren Umgebung zu einem wenigstens verborgenen Herd häretischen Giftes machen wollen. Es wäre aber schwer zu sagen, welche „Ketzerei" sich hier festgesetzt hätte. Waldenser kommen nicht in Betracht [1]. Wiklifiten und Hussiten haben ebenfalls in jenen Jahren Mansfeld nicht beunruhigt. Das haben nicht einmal die Gegner Luthers zu behaupten gewagt. Denn sie streuten aus, er sei in Böhmen geboren und in Prag erzogen. Auch der Hinweis auf die Kreuzbrüder führt nicht weiter. Diese thüringische Geißlersekte hat allerdings in der ersten Hälfte des 15. Jhds. den Obrigkeiten zu schaffen gemacht. In den der Grafschaft Mansfeld westlich und südlich vorgelagerten Territorien haben noch über die Mitte des 15. Jhds. hinaus Prozesse gegen sie stattgefunden [2], aber zuletzt 1481 in Halberstadt. Berührungen des 1483 von Möhra eingewanderten Hans Luther mit ihnen sind darum ganz unwahrscheinlich; vollends wenn Schlüsselburgs Charakteristik zutrifft. Und eine größere Verbreitung der Kreuzbrüder ist nicht einmal dort zu vermuten, wo sie nachweislich auftauchen. Häretisch verseucht war die Grafschaft Mansfeld keineswegs; auch Seuchenherde sind nicht nachgewiesen.

Ebensowenig ist eine „volksmäßige Opposition" gegen die kirchlichen Einrichtungen und Bräuche wahrscheinlich [3]. Die uns erhaltenen Trümmerstücke der Mansfelder Ratsurkunden legen nicht einmal eine leise Vermutung solcher volksmäßigen Opposition nahe. Fast ausnahmslos zeugen sie von dem gut kirchlichen Sinn der Familien und der Obrigkeit. Von den 15 Urkunden, die Krumhaar benutzt hat, ist nur eine „weltlichen" Inhalts. In ihr erteilt Graf Günther 1513 dem mit Hans Luther befreundeten Mansfelder Pfarrer Jonas Kemmerer Entlastung für die 20jährige Verwaltung der Propstei des Klosters der Dominikanerinnen zu Wiederstedt. Im übrigen haben wir es lediglich mit Urkunden kirchlichen und religiösen Inhalts zu tun. Seelenstiftungen werden bestätigt und ihre Beachtung wird verbürgt (1434. 1493). Altarstiftungen und Schenkungen werden von Privaten und vom Rat ge-

macht (1440. 1443. 1463. 1491. 1492), welch letzterer als Stifter, Bürge und Anordner uns bekannt wird. Pfarrer und Schulmeister werden wie anderwärts zu täglicher Erfüllung bestimmter liturgischer Funktionen verpflichtet [4]. Wir erfahren von Weihungen mehrerer Altäre und von Ablaßverheißungen, die an bestimmte Altäre der Georgenkirche gebunden sind (1497. 1506). Als bereits Martin Luther im Wittenberger Hörsaal gegen die Mehrung kirchlicher Stiftungen und Abläße sich aussprach, wurde in Mansfeld eine neue Ablaßquelle eröffnet. Albrecht von Mainz erteilte allen einen Ablaß von 140 Tagen, die einer Prozession auf dem Mansfelder Gottesacker beiwohnen und an dem Beinhaus die vorgeschriebenen Gesänge anstimmen würden (23. 1. 1516). Die Sache selbst ist alltäglich. Grade darum verdient sie hier Beachtung. Innere Anteilnahme am kirchlichen Leben, Bereicherung der gottesdienstlichen Feiern zum Lob und Preis des Allmächtigen, des allerheiligsten Leibes Jesu und der Heiligen, deren viele mit Namen genannt sind, Bemühungen um den Erwerb kirchlicher und göttlicher Gnaden, würdige und gnadenreiche Ausstattung der Pfarrkirche besonders nach dem Brande von 1502 sind urkundlich bezeugt. Die Urkunden reden so anschaulich und bestimmt, wie man es nur wünschen kann. Die schönen Gottesdienste des Herrn zu schauen, die die katholische Kirche gemäß Psalm 27 den Gläubigen nahe bringen will, war auch in Mansfeld der Wunsch rege.

Es soll freilich der Mansfelder Gottesdienst nur unklare Andachtsgefühle geweckt haben [5]. Der Werkcharakter römischer Frömmigkeit und gottesdienstlicher Betätigung soll die frommen Regungen, vornehmlich die demütige Beugung unter die Majestät Gottes unterdrückt haben. Der durch die lateinische Kirchensprache noch gesteigerte Mechanismus des Werkdienstes habe die Seele leer gelassen oder doch bald ermattet. Das ist jedoch voreilig geurteilt. Die seelischen Wirkungen des Gottesdienstes auf den frommen Katholiken sind unbeachtet geblieben. Was in erster Linie der katholische Gottesdienst sein und durch seinen Aufbau zum Ausdruck bringen will, ist verkannt. Zudem vermittelte die Schule wenigstens teilweise ein inneres Verständnis der gottesdienstlichen Betätigungen. Die „Gemeinde" stand nicht vor einer ganz unverstandenen liturgischen Technik des Klerikers. Sie wußte, daß man sich zusammenfand, um Gott Dank, Preis und Anbetung darzubringen. Der kirchliche Gesang, der im 15. Jahrhundert sich stark verbreitete, gab dem sinnenfällig Ausdruck. Die Herzen „erheben sich in die Höhe" und singen dem Gott ein Lob- und Danklied, der durch das Opfer auf Golgatha die allgenugsame Satisfaktion beschafft hat, durch das heilige Meßopfer dauernd dies Werk seines Sohnes sich frisch erhält [6] und darum gnädig und freundlich auf das in Gehorsam gegen das „neue Gesetz" verharrende Volk blickt. Aus dem Munde der Unmündigen erschallt sein Lob, und die Gemeinde, die zu den Gottesdiensten des Herrn pilgert, erlebt im Gesang den Aufstieg zum Unendlichen, die preisende und bittende Zuwendung zu ihm. Den Schülern wird früh zum Bewußtsein gebracht, daß ihr Gesang mehr ist als eine bloß musikalische Ausschmückung des Gottesdienstes. Der Rat verlangt in seinen Schulordnungen den Kirchgang der Lateinschüler zum Lobe Gottes. Der Kantor lehrt sie, im Gesang Gott preisen und ihre Andacht vertiefen. Innerhalb und außerhalb des Kirchengebäudes, bei den Metten, Vespern und Messen wie bei den Leichenfeiern, Prozessionen, den Bitt- und Kreuzgängen sowie anderen, auch

in Mansfeld gekannten und unter Mitwirkung des Lehrers und der Schüler veranstalteten Feiern betätigen sie sich zur „Ehre" Gottes [7]. Auch die abwechslungsreichen Formen des Kirchengesangs, in die schon die Schüler der Mittelstufe eingeführt wurden, wiesen der Andacht Wege. Dasselbe gilt von der Berücksichtigung der Zeiten des Kirchenjahres. Jeder Tag lenkte entsprechend seiner Stellung im Kirchenjahr oder gemäß seinem Feiertagscharakter den Blick vom Zeitlichen auf das Ewige und ließ die Majestät Gottes im Diesseits kund werden. Noch sah ja jeder Wochentag kirchliche Feiern, und an ihnen sich zu beteiligen war Pflicht der Schüler, soweit nicht besondere Ausnahmen vorgesehen waren. Religiöse Kräfte, die die Herzen der Kinder in die Höhe führten, sind davon ganz unzweifelhaft ausgegangen. Noch heute wirkt auf das Kind der Choral stärker als die Predigt. Andacht und Anbetung im Sinne protestantischer Frömmigkeit konnten natürlich nicht geweckt werden. Aber das war auch nicht die Aufgabe. Und katholische Frömmigkeit verträgt in stärkerem Grad eine wenn es sein muß wortlose Beugung unter das Unnennbare und Unfaßbare.

Freilich nicht ausschließlich oder überwiegend. Durch manche Stücke der Liturgie wurden auch klare und kraftvolle religiöse Grundgefühle geweckt. Nur Weniges braucht genannt zu werden. Das feiertägliche Gloria reißt die Gemeinde zu jubelnder Anbetung mit und fordert zu demütiger Bitte um Barmherzigkeit auf. Immer noch geben einen deutlichen Klang das „Heilig" — Sanctus —, „Gesegnet" — benedictus — und „Lamm Gottes" mit seinem Miserere und „verleih uns Frieden". Wer möchte ferner das in vielen Trivialschulen auswendig gelernte Confiteor mit seinem fast leidenschaftlichen Sündenbekenntnis eindruckslos oder unklar nennen? Oder die Psalmen, Hymnen und Sequenzen mit ihrem mannigfaltigen Inhalt für wirkungslos erklären? Oder gar das von Luther hoch geachtete Magnificat, den Lobgesang Marias auf den Gott, der große Dinge tut und den ihre Seele „erhebt"? Die Liturgien der hohen Festtage sorgten dafür, daß auch die besonderen Heilstatsachen zur Geltung kamen. Und neben ihnen die Feste der Heiligen mit ihren eigenen Bekundungen der Gnade Gottes. Selbst der in scharfer Abwehr befindliche spätere Reformator hat anerkannt, daß der römische Gottesdienst die Heilsgeschichte nicht vollständig unterdrückt habe. Seiner Lieder und Gesänge hat er mit freundlichem Urteil gedacht. Gott morgens und abends öffentlich in kirchlicher Feier durch Gesänge und Psalmen zu preisen, soll wie des katholischen so auch des evangelischen Pfarrers Aufgabe sein. „Das Gesänge und Psalmen täglich des Morgens und Abends zu stellen, soll des Pfarrers und Predigers Ampt sein, daß sie auf ein iglichen Morgen ein Psalmen, ein fein Responsorium oder Antiphon mit einer Collekten ordenen. Des Abends auch also, nach der Lection und Auslegung offentlich zu lesen und zu singen" [8]. Als der Reformator den evangelischen Gottesdienst ordnete, fand er in den liturgischen Büchern des Katholizismus einen ergiebigen Schatz. Mit der Wiedereinführung der Litanei in Wittenberg Anfang 1529 zollte er gar seiner katholischen Erziehung einen späten Tribut. Die Fürbitte der Heiligen konnte freilich nicht mehr die Wirkung der Litanei erklären: die Behütung vor allerlei Uebel, Trübsal und Not des Leibes und der Seele. Denn die Anrufung der Heiligen war beseitigt. Sie fehlt auch in Luthers fast ganz auf

katholischen Texten fußenden Litanei. Aber er erkennt doch in der Litanei ein auf Gott besonders wirkendes Gebet, besonders wirkend deshalb, weil vornehmlich Kinder sie beten [9]. Als Trivialschüler hatte er sich oft genug an den „Bittgängen", den „Rogationen" oder „Prozessionen" beteiligt, auch an der später von ihm bekämpften Kreuzprozession in der Kreuzwoche nach Rogate. Sie hießen ihn zu dem Gott aufblicken, der die Gewalt hatte über alle Plagen der Welt und die Fährlichkeiten des Lebens. Sie blieben weder eindruckslos noch weckten sie „unklare Gefühle". Des Reformators Würdigung der Litanei gestattet einen verläßlichen Rückschluß.

Unzweifelhaft hat der Mansfelder Gottesdienst religiös belebend auf den jungen Martin eingewirkt. Wir dürften dies vermuten, auch wenn wir nicht durch spätere Urteile des Reformators unterstützt würden. Der schon den Pomp des katholischen Gottesdienstes Verwerfende hat doch den überkommenen Formen des Kultus unbedingt die Fähigkeit zu religiöser Erziehung insonderheit der Unmündigen zugesprochen [10]. In seiner Erinnerung steht kein trostloses Bild, das von religiöser Erhebung und Erbauung nichts wüßte. Darum kann er auch 1521 in der dem sächsischen Kurprinzen gewidmeten Auslegung des Magnificat die kultische Stellung dieses Lobgesangs anerkennen. „Es ist auch nicht ein unbilliger Brauch, daß in allen Kirchen dies Lied täglich in der Vesper, dazu mit sonderlicher, ziemlicher Weise vor anderem Gesang gesungen wird" [11]. Das „fröhliche Lied" zu Gott ist ihm schon in der Kirche Roms kund geworden. Sie zeigt ihm, daß der rechte Sinn des Gottesdienstes das Magnificat der Seele ist, das „Großmachen" und „Erheben" des Gottes, der große Dinge vermag und tut. Durch den „feinen" Gesang aber am Pfingsttag erfährt man, daß das Erdenleben eine Wallfahrt ist. Er legt den Ernst der letzten Stunde über das Leben eines jeden Tages [12]: „Nu bitten wir den heyligen geyst umb den rechten glauben aller meyst, wen wir heim faren auß dissem elende" usw. Die Teilnahme an den Feiern war kein mechanisches Werk, das die Seele unberührt ließ; aber auch keine qualvolle, die aufsteigenden Fragen nicht beantwortende Marterung. Das Herz wurde wirklich in die Höhe geführt und lebensvolle Freudigkeit ihm mitgeteilt. Gloria, Magnificat und das später für Luther sonderlich wichtig werdende Confiteor können dies stets veranschaulichen.

2.

Unfruchtbar kann demnach die religiöse Erziehung Martins nicht gewesen sein. Diese Annahme wird auch nicht widerlegt durch des späteren Reformators Urteil über die Christuspredigt seiner Jugend. „Ich wurde von Kindheit auf so gewöhnt, daß ich erblassen und erschrecken mußte, wenn ich den Namen Christus nennen hörte: denn ich war nicht anders unterrichtet, als daß ich ihn für einen gestrengen und zornigen Richter hielt" [13]. Daß Christus als Richter vor die Seele gemalt wurde, hören wir oft genug [14]. Es kann auch keine Sophistik die Tatsache wegräumen, daß noch im Reformator die „Gerichtspredigt" nachzitterte [15], er also in jüngeren Jahren unter ihren Wirkungen gestanden hat. Ganz gewiß ist die Temperatur aller spätmittelalterlichen Frömmigkeit durch die „Gerichtspredigt" beeinflußt worden. Vom Tag des Zornes wurde in einem der gewaltigsten Erzeugnisse der dichterischen Muse jenes Zeitalters gesungen. Es hieße aber von der Liturgie und geistlichen

Dichtung jener Tage herzlich wenig wissen, wenn man sich die Christuspredigt schlechthin in der Form einer Gerichtspredigt vorstellen würde. Wäre dies wirklich der Sinn der Worte Luthers, so hätten alte und moderne katholische Apologeten mit Grund sich ereifern mögen. Aber weder Luther noch Myconius noch andere waren so naiv oder leichtfertig, derartiges zu behaupten. Die Vorwürfe der Verleumdung, Lüge, absichtlichen Fälschung und wie sie alle lauten mögen, gleiten darum von ihnen ab. Wenn schließlich noch hinzugefügt wird, Luther habe erst 1530 begonnen, seine verlogene, romanhafte Schilderung der kirchlichen Zustände unter dem Papsttum zu geben, so verdient dieser Satz, obwohl er Eindruck gemacht hat, kaum eine Widerlegung. Der „Roman" und die „Legende" sind schon vor 1530 verbreitet worden, ehe diejenigen gestorben waren, die den Verleumder hätten entlarven können [16]. Bereits 1519 stehen wir vor der angeblich späten Legende.

Aber darf man Luther wirklich diese „Lüge" zutrauen? Demselben, der zu geistlichen Liedern eben dieser Zeit sich bekannte, der mittelalterliche Gesänge für den Gebrauch in den protestantischen Kirchen überarbeitete, der Hymnen, Sequenzen, Graduale, Antiphonien, Responsorien und Versikel der spätmittelalterlichen Gottesdienstordnung im werk- und sonntäglichen Gottesdienst der Wittenberger Pfarrkirche beibehielt, der Gebetssätze der alten Kirche für den reformatorischen Gottesdienst verwertete [17]? Es hat in der Tat mit dem Satz von der Gerichtspredigt eine eigene Bewandtnis. Dogmatisches Werturteil und historisches Wirklichkeitsurteil sind miteinander verwoben. Gemessen am „Evangelium" erscheint dem Reformator die Christuspredigt des Mittelalters als Gerichtspredigt. Nicht weil sie durchweg die Form einer solchen Predigt besessen hätte. Luther wußte so gut wie seine katholischen Gegner, daß auch in der römischen Kirche Christus als Erlöser und Seligmacher gepriesen wurde. Er hat auch keinen Zweifel über den Sinn seiner Charakteristik gelassen. „Wiewohl sie den Text dieses Evangeliums heute (Joh. 3, 16—21) gelesen haben, dennoch haben sie gesagt, er sei ein Richter, und daß wir für unsere Sünden genugtun und dann die Heiligen zu unseren Fürbittern machen, als die Jungfrau Maria und andere mehr" [18]. Die Forderung der Genugtuung erläutert also den Satz von der Gerichtspredigt. Weil die mittelalterliche Christuspredigt die Satisfaktionsidee in den Mittelpunkt stellte, machte sie aus Christus einen Richter. Das wird in derselben Predigt Luthers deutlich genug gesagt. „Es ist eine Lehre, die der Vernunft gemäß ist, daß wer Sünde getan hat, der soll auch wiederum dafür genugtun. Es ist also das natürliche Recht, daß so ich sündige, so muß ich auch dafür bezahlen, büßen und genugtun. Da verliere ich Christum meinen Heiland und Tröster und mache einen Stockmeister und Henker über meine arme Seele aus ihm, gleich als wäre nicht genug Gericht und Urteil über mich im Paradies gefällt." Die Titel Erlöser, Seligmacher, Gnadenbringer sind dem Reformator nur Worte, wenn nicht der Gottesgedanke der paulinischen, von ihm wieder ans Licht gebrachten Rechtfertigungslehre hinter ihnen steht. Man hat Christum als Heiland und Tröster verloren, wenn Genugtuungen zu Heilsmitteln gemacht werden. Der Verkehr mit Gott vollzieht sich nun unter der Voraussetzung des Rechts und des Gesetzes. So wird die Genugtuungspredigt unvermeidlich zu einer Gerichtspredigt und Christus zu einem Richter. Es darf aber die seelische Haltung des „Gläubigen" im Gericht

keine andere sein als die des „Gerechtfertigten". Wer „glaubt", braucht das jüngste Gericht nicht zu fürchten. Er hat vielmehr ein „Begehren und Verlangen" darnach. Er geht keinem Gerichtstag, sondern einem Freudentag entgegen, fröhlicher als die Braut ihrem Hochzeitstag. So stark freilich wirkt die katholische Erziehung im Reformator nach, daß er immer noch von des „Papstes Lehre" „zurückgezogen" wird und von dem „Gegenspiel" sich beeinflussen läßt, „gegen dem Gericht Gottes" die guten Werke zu halten [19]. Aber er kennt doch jetzt den Irrtum. Selbst am jüngsten Tag muß man von aller „Würdigkeit" absehen. Sonst wird er zu einem Tag der Furcht und Angst, zu einem Tag des Gerichts statt der Erlösung [20]. Der „Gläubige" steht an diesem Tag nicht anders da vor Gott als in den Erdentagen. Wo also auch immer Werke und „Würdigkeit" sich in den Verkehr mit Gott einschleichen, wird Christus zum Richter, und Furcht vertreibt die Freudigkeit. Wer aber unter dem Evangelium lebt, der sieht kein „Gericht", auch keinen „Richter", wie ihn die katholische Predigt selbst dann schildert, wenn sie vom Seligmacher redet. Schon in der bekannten Vorlesung über den Galaterbrief aus dem Jahre 1519 gab Luther den Schlüssel zum Verständnis der späteren Charakteristik der Predigt seiner Jugendjahre, als er ausführte, daß man aus Christus einen Richter mache, wenn man das Gesetz mitsamt seinen Werken in den Verkehr des Christen mit Gott einschalte [21]. Damit verzeichnet er weder bewußt noch unbewußt die Christuspredigt, unter der er aufwuchs. Denn der katholische Gottes- und Erlösungsgedanke stellt den Verkehr mit Gott unter den Gesichtspunkt des Rechts und brandmarkt darum folgerichtig Luthers Anschauung von der Erlösung und von Gott als sittlich minderwertig [22]. Man mag die Formulierung gern dem späteren Reformator in Rechnung stellen. Man mag auch zugeben, daß sie religionspsychologisch nicht ganz ausreicht. Das trifft aber nicht den Kern. Denn sachlich hat Luther nur gesagt, was bis heute jeder katholische Dogmatiker entwickelt, wenn er seinen Gottes- und Erlösungsgedanken zeichnet und die protestantische Rechtfertigungslehre ablehnt.

Doch nicht einmal das ist richtig, daß Luther leichtfertig den vollen Tatbestand verdeckt und nur das seinen polemischen Zwecken passende Moment herausgehoben habe. In der Vorlesung über das erste Buch Mosis erzählt er wenige Jahre vor seinem Tode, es sei freilich der Zustand der Kirche unter dem Papsttum schrecklich gewesen. Aber alljährlich habe man doch die Passionsgeschichte vorgetragen. Sie zeigte, wo Sündenvergebung zu erlangen sei, während alles übrige von der Verheißung der Sündenvergebung zur eigenen Gerechtigkeit ablenkte [23]. Auch einiger Bräuche am Lager der Sterbenden kann sich der Reformator mit freundlichem Urteil erinnern. Viele glaubt er im Papsttum gerettet, denen im Todeskampf der Kruzifixus vorgehalten wurde mit den Worten: „Glaubst du diesen Christus, dessen Bild das ist, für dich gekreuzigt? Auf ihn setze deine Hoffnung, und du wirst gerettet werden. Denn er ists, der sein Blut für dich vergossen hat" [24]. Und wenn er in vielen Teilen der Liturgie und in so manchen Hymnen und Sequenzen wahrhaft christliche Frömmigkeit sich Ausdruck geben sah, wenn er besonders gern des „Lamm Gottes" und des Lobgesanges Mariens gedenken kann — sie stellen ja die vom Evangelium gewiesene Haltung der Seele und der Gemeinde typisch dar —, wenn er in Psalmen

und Liedern den Geist der Schrift wehen spürt, so braucht er bei Einsichtsvollen ein Mißverständnis nicht zu befürchten.

Nun werden auch die dogmatisch gefärbten Aussagen Luthers über diesen Gegenstand historisch verwendbar. Man braucht sie nur von dem dogmatischen Akzent zu befreien, den Luther ihnen dank seiner katholischen Erziehung mitgegeben hat. Dann sehen wir recht deutlich, welche seelische Wirkung die Christuspredigt mitsamt ihren Voraussetzungen und Ergänzungen gehabt hat. Er lernte Christum als den kennen, der zwar die überschwengliche Genugtuung durch das Opfer am Kreuz beschafft hatte, der aber wiederum vom sündig gewordenen Christen Genugtuung forderte, falls er vor ihm bestehen wollte. Er ist ihm als Erlöser und Retter, als Heiland und Seligmacher kund geworden. Auf die Passion des sündlosen Gottessohnes wurden Auge und Herz durch Bild, frommen Brauch, Liturgie und religiöse Unterweisung gelenkt. Er selbst sang einst als Schüler in den Straßen Mansfelds am ersten Weihnachtstage das heute noch in protestantischen Gegenden gekannte Lied von dem Kind zu Bethlehem geboren, des Jerusalem sich freue. Aber er erfuhr zugleich, daß dieser Christus der Richter über die Werke der Toten und Lebendigen sei. Spätmittelalterlicher Realismus in der Beschreibung der letzten Dinge blieb ihm so wenig wie anderen fremd. Das Wort des Psalmisten: „Dienet dem Herrn mit Furcht" (Ps. 2, 11) bewegte darum verständlich genug die Seele des Heranwachsenden [25]. Man mag des Reformators Schilderung der gemütlichen Affekte dämpfen; die gemütliche Bewegung selbst zu leugnen wäre unkritisch. Auch wurde der Knabe gelehrt, daß das Gebet um Gnade und Vergebung unterstützt werden müsse durch die Fürbitte der Heiligen und die Uebernahme von Satisfaktionen. Daran zweifelte er selbstverständlich nicht. So wurde doch der Name Christi, der freilich hochgepriesen war und blieb, dräuend. Die seelische Erquickung und die Freudigkeit der Zuwendung wird nicht unmittelbar durch ihn, sondern durch die gütigen und wirksam mitbetenden und Fürbitte einlegenden Heiligen erreicht. Man darf hier nicht mit feinen und ausgeklügelten theologischen Unterscheidungen und Definitionen kommen. Die Unmittelbarkeit der religiösen Psychologie ist hier bezeichnender als die theologische Reflexion. Am Confiteor wird dies unschwer deutlich. Hier bekannte jeder seine Schuld, seine „überaus große Schuld" und bat nun Maria, den Erzengel Michael, Johannes den Täufer, die Apostel Petrus und Paulus und alle Heiligen für ihn zu Gott zu beten. Der von der Schuld Bedrückte vertraut also sein Geschick den Heiligen an und tritt unter ihrem Schutz vor Gottes Angesicht. Er ist freilich nicht von Schuld und Gericht erdrückt. Das hat auch Luther nicht gesagt. „Denn wir waren alle dahin geweiset, daß wir mußten selbs gnug thun fur unser Sünde, und Christus am jüngsten Tag würde von uns Rechnung fordern, wie wir die Sünde gebüßet und wie viel guter Werk wir gethan hätten. Und weil wir nimmer kunnten gnug büßen und Werk thun, es blieben gleichwohl immerdar eitel Schrecken und Furcht fur seinem Zorn, weiseten sie uns weiter zu den Heiligen im Himmel, als die da sollten zwischen Christo und uns Mittler sein; lehreten uns die liebe Mutter Christi anrufen, und sie vermahnen der Brüste, die sie ihrem Sohn gegeben hat, daß sie wollte seinen Zorn uber uns abbitten, und seine Gnade erlangen. Und wo unser liebe Frau nicht gnug war, nahmen wir zur Hülfe die Apostel und andere Heiligen" [26].

Das erwachende religiöse Leben des Knaben ganz unter die Gemütsbewegungen der Furcht und des Zitterns zu stellen, sind wir demnach nicht genötigt. Es wäre auch mehr als unwahrscheinlich, daß schon Luthers Kindheit ein immer bebender Gang mit Gott gewesen wäre oder schon unter der ganzen Wucht der „Gerichtspredigt" gestanden hätte. In den Knabenjahren wechseln die seelischen Erregungen leicht und schnell. Liest man außerdem bei Luther, jeder hätte für wahr gehalten, daß man die Gnade Christi durch Verdienst und Fürbitte der Heiligen hätte erlangen müssen [27], so wird deutlich genug das psychische Gegengewicht gegen den Schrecken des „Namens" Christi angegeben, der Trost, der die Angst zurückdrängt, das Motiv, das Christo nahe zu kommen ermutigt. Weil Luther, wie wir hier vorbehaltlos erfahren, für wahr hielt, was von den Heiligen und ihren Verdiensten gesagt wurde, fand er Mut und Erquickung. Lernte er es, alles auf die Jungfrau Maria zu ziehen und die liebe Mutter Christi anzurufen [28], so wußte er sein Anliegen in guten Händen und seine Seele in richtiger Verfassung. Wie wertvoll ihm die Heiligenverehrung gewesen ist, erkennen wir noch aus seinen älteren Schriften. Im Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519) wünscht er, daß man sein ganzes Leben lang Gott und die Heiligen um einen rechten Glauben für die letzte Stunde bitte [29]. Gott befiehlt seinen Engeln und Heiligen, mit ihm auf den Sterbenden zu sehen, seiner Seele wahrzunehmen und sie zu empfangen [30]. Wie nach Ausweis der mittelalterlichen Sterbebücher die Schar der Heiligen in Gegenwart des Sterbenden zu seinem Beistand angerufen wurde [31], so will auch Luther noch 1519 diesen Trost nicht missen [32]. In seiner katholischen Zeit hat er darum vertrauensvoll ihn aufgegriffen. Wenn er also wirklich schon in den Mansfelder Jahren vor dem Namen Christi erblaßte, so fand er im Aufblick zu den Heiligen wieder freien Mut, Freudigkeit und Hoffnung auf einen doch wohl gnädigen Richter. Die rechte Verehrung der Heiligen ist ihm ja noch 1518 die, daß sie den Menschen Sündenvergebung, Glauben und Gnade erwerben helfen [33]. An den Heiligenfesten hat er sein Herz zu Gott erhoben [34]. Auch als Nothelfer und Vermittler zeitlicher Güter hat er sie kennen gelernt. Wenn er noch 1518 diese Sitte nicht grundsätzlich verwirft, so ist sie ihm in jungen Jahren selbstverständlich gewesen [35].

Weder fruchtlos noch niederdrückend war die religiöse Erziehung, die ihm in Mansfeld zuteil wurde. Sie führte auch den heranwachsenden Knaben nicht in schwere, seine Tage hartnäckig begleitende Erschütterungen. Davon hat er selbst nie etwas erzählt. Auch seine Freunde vermelden derartiges nicht; und die spätmittelalterlichen Urkunden legen es nicht nahe. Gemütliche Erregungen blieben ihm natürlich nicht erspart. Schon in jungen Jahren hat er die starken Kurven katholischer Frömmigkeit kennen gelernt, ihre Dissonanzen und scharfen Gegensätze. Das Göttliche in der sichtbaren Wirklichkeit, das Ewige im Leben des Tages, die Furcht in der Ehrfurcht, die Weckung des Bewußtseins von der in eigener Verschuldung wurzelnden sittlichen Zerrissenheit und die Linderung der seelischen Not und Beschwichtigung der Angst durch den Trost der Mutter Kirche und den wirksamen Schutz der Heiligen. Dies alles in den plastischen, sinnlichen, auch Kindern verständlichen Formen des mittelalterlichen Katholizismus. Wenige, nicht sonderlich verwickelte religiöse Grundgefühle, die je nach der Lage des Augenblicks einander ablösen; keine

ausschließliche Vorherrschaft des einen auf Kosten des anderen, vielmehr Hebungen und Senkungen. Aber in allem Gott und die jenseitige Welt, die Vergänglichkeit der irdischen Herberge und die über das ewige Geschick entscheidende irdische Pilgrimschaft.

3.

Eine „Aufklärung", die dies Lebensgefühl hätte umstimmen können, ist in den Mansfelder Kreis nicht eingedrungen. Nicht einmal die kirchlichen Reformgedanken des 15. Jahrhunderts haben dort ein hörbares Echo gefunden. Luther ist „im Hause des Papsttums" aufgewachsen und hat die päpstliche Autorität respektieren gelernt. Man muß allerdings seine späteren Zeugnisse vorsichtig aufnehmen. Wenn er 1545 erwähnt, er sei ein rasender Papist gewesen, ganz eingetaucht in die Dogmen des Papsttums, so kann die Papalidee schlechthin nicht von ihm ins Auge gefaßt sein: wie er sich denn auch in einem Atemzuge als rasenden Mönch und Papisten charakterisiert [36]. Der Papist ist hier der jede Kritik verabscheuende Anhänger der ganzen katholischen Glaubens- und Lebensordnung. Dazu gehört nun freilich auch der Gehorsam gegen den römischen Bischof, wie ausdrücklich hervorgehoben wird. Das praktische Uebergewicht des Papalismus im täglichen Leben der Kirche über die Theorie des Konziliarismus ist auch theoretisch gerechtfertigt erschienen. Er gedachte auch, wie er fortfährt, alle bis aufs Messer zu bekämpfen, die dem Papst auch nur in einer Silbe den Gehorsam versagen wollten [37]. Dieser Rückblick hat allerdings ganz offenbar die Erfurter und ersten Wittenberger Jahre im Sinn. Aber mittelbar kann er doch für die Mansfelder Zeit Bedeutung gewinnen.

Man hat auch auf ein Privilegium Sixtus IV vom Jahre 1445 aufmerksam gemacht. Ihm zufolge sollen weder die Mansfelder Grafen noch ihre Untertanen mit geistlichem Gerichtszwang oder mit anderen geistlichen Zensuren und Strafen beschwert noch zu anderen Gerichten geladen werden, als vor den Papst oder dessen Kommissare [38]. Damit ist aber wenig anzufangen. Denn derselbe Papst hat sechs Jahre später in einer Bulle dem Bischof von Brandenburg und den Dekanen der Magdeburger und halberstadter Kirche darauf zu achten geboten, daß nicht mit Berufung auf die Bulle von 1445 dem Administrator und der Kirche zu Halberstadt die geistliche Jurisdiktion über die Grafen und ihre Angehörigen entzogen würde [39]. Eine kleine handschriftliche Notiz in einem Aktenbündel des Turmarchivs der Eislebener Andreaskirche ist wertvoller. Sie besagt, der Dekan der Stiftskirche auf dem Schloß solle von jeder Obrigkeit, Jurisdiktion, Gewalt und Herrschaft des Bischofs von Halberstadt und von allen Vikarien und Offizialen eximiert sein, „also daß er vor dem Bischof und seinen Offizialen zu erscheinen nicht schuldig". Leo X soll 1503 dies Privilegium bestätigt haben [40]. Wir brauchen die geschichtliche Zuverlässigkeit dieser Notiz nicht zu untersuchen. Denn sie bezeugt durch sich selbst, daß man in Mansfeld Ansprüche und Vorrechte mittelalterlicher päpstlicher Autorität kannte. Wenn darum Luther erzählt, er sei bis zum Jahre 1517 ein rasender Papist gewesen, so kann sehr wohl auch seine Kindheit unter diese Bemerkung fallen. Nichts jedenfalls steht dem entgegen. Konnte er als Kind auch nicht papistisch rasen, so konnte er doch vor der höchsten kirchlichen Autorität des heiligen Vaters in Rom ehrfürchtig sich beugen.

4.

Beunruhigungen und Störungen größerer Tragweite haben sich demnach Luther nicht genaht. Alles weist auf eine normale und kirchlich korrekte, dem Ungewöhnlichen fernbleibende Entwicklung hin. Auch die mönchische Form der Lebensführung hat im Mansfelder Kreis die Anerkennung gefunden, die im ausgehenden Mittelalter dort noch üblich war, wo kirchliche Gesinnung bestand. Hans Luther war, wie wir sahen, kein abgesagter Gegner des Mönchtums. Auch der Rat wird nach allem, was uns von ihm bekannt ist, den Mönchen nicht feind gewesen sein. Das gräfliche Geschlecht sah eigene Angehörige im Kloster und begünstigte mönchisches Leben. Noch 1514 wurde dem Grafen Albrecht vom Erzbischof Albrecht die Erlaubnis zum Bau eines Augustiner-Klosters in Eisleben-Neustadt gegeben. Im Jahre 1516 wurde das neue Kloster, dessen Stiftungsurkunde 1515 ausgestellt wurde, von Albrecht eingeweiht [41]. Damit erhielt die Grafschaft das 12. Kloster. Der Stadt nicht fern lag das vom Grafen Hoier III, dem Palästinafahrer, mit reichen Einkünften ausgestattete Kloster Mansfeld vom Josaphatorden [42]. Andere Klöster der Grafschaft waren reich an Reliquien, oder sie waren zahlreich besuchte Wallfahrtsorte. Der Ton der Wimmelburger Klosterglocke heilte Kranke. Täglich sollen auf den benachbarten Höhen Kranke sich versammelt haben, um durch das Vespergeläut Heilung zu finden. Luther selbst erwähnt diesen Aberglauben in den Tischreden. Als einst die Glocke der Kapelle des heiligen Cyriacus schlug, verließ der Teufel einen Besessenen [43]. Auch die Kapelle am Welfesholze beim Kloster Hettstedt sah viele Wallfahrer kommen. Hier wurde lange ein weidener Stab gezeigt, der in der Schlacht vom 11. Febr. 1115 „Joduta hilf" gerufen hatte. Stab und heiliger Joduta wurden vom Volk hoch geehrt. Es selbst hatte den Heiligen geschaffen. Er stellte einen geharnischten Mann auf einer Säule dar, in der einen Hand einen Streitkolben mit scharfen Zanken, zum Streit gezückt [44]. Nach Dresser wäre der Name des Heiligen folgendermaßen entstanden: „Und weil es den erhaltenen Sieg bedeutet, wurde es vom gemeinen Landvolk Gedeute oder Gedüte, oder weil es zum Latein signum adjutorij ein zeichen Göttlicher hülffe hies, vnd die Bawren das wort nicht nachreden kondten, Jodute genennet" [45]. Diese Erklärung ist in die Literatur übergegangen [46]. Sie erweckt nicht viel Vertrauen, braucht aber nicht unzuverlässiger zu sein als die neuere religionsgeschichtliche Erklärung. Ihr zufolge wäre S. Jodute ein sächsischer Volksgott [47]. Von einem Jodute weiß auch die Magdeburger Schöppenchronik. Hier bedeutet das Wort einen Hilferuf und soll aus „thiod ute" — Volk heraus — entstanden sein [48]. Doch mögen auch die Ursprünge dieses heiligen geheimnisvoll bleiben, seine Wirkungen waren offenbar. Die Nonnenklöster Gerbstedt und Widerstedt besaßen einen großen Reliquienschatz. Die Gerbstedter Abtisse konnte am Sonntag nach Misericordias Domini 1515 Friedrich dem Weisen für die Wittenberger Stiftskirche ein Partikelchen vom heiligen Benedikt, einen Zahn mit einem Glied des heiligen Cyriacus, des Patrons von Wimmelburg, ein Partikelchen des heiligen Märtyrers Exugerius und ein Partikelchen mit einem Zahn von den 10000 Rittern schenken [49]. Noch 1501 wurde bei Wippra eine Kapelle für den heiligen Wolfgang gebaut, damit die Stifter von ihren Zahnschmerzen befreit werden. Die Kapelle wurde aus der Nachbarschaft von allen aufgesucht, die an Zahnschmerzen litten. Ferner Wohnende ge-

lobten dem heiligen Wolfgang ein Opfer, so daß der Pfarrer des Orts erhebliche Einkünfte aus der Kapelle bezog. Noch nach Einführung der Reformation bestand, wie Spangenberg sagt, dies „abergläubische und abgöttische Gelüste". Darum wurde 1539 die Kapelle abgebrochen [50]. Andere Heiligtümer und Heiltümer aufzuzählen ist unnötig. Die typischen Formen spätmittelalterlicher Frömmigkeit sind aus dem Gesagten erkennbar und zugleich für die Mansfelder Grafschaft bezeugt.

Doch auch dies Element katholischen Lebens kann der religiösen Welt des jungen Martin keine besonderen Spannungen zugeführt haben. Daß schon der Knabe um den gnädigen Gott gerungen und die Erfahrung von der Unwirksamkeit der zahlreichen kirchlichen Versöhnungsmittel gemacht habe, daß der Katholizismus ihn „entsetzlich geängstigt" habe, ohne ihn wiederum wie andere zu beruhigen [51], ist eine Konstruktion, die weder durch die uns bekannten Tatsachen gestützt wird noch Wahrscheinlichkeit besitzt. Er fand vielmehr Trost in dem, was trösten und beruhigen sollte. Noch kommt er damit aus und zweifelt nicht an der Zulänglichkeit der Mittel und Wege. Noch liegt alles „naiv" nebeneinander oder folgt in katholisch normalem Wechsel aufeinander.

Auch die „abergläubischen" Vorstellungen seiner Umgebung haben keine gefährlichen Erschütterungen verursacht. Dies Gebiet will überhaupt mit besonderer Vorsicht betreten sein. Die Grenzen von Aberglauben und Glauben sind fließend. Der Geltungsbereich unzweifelhaft abergläubischer Vorstellungen ist oft örtlich und landschaftlich beschränkt. Es hat darum nicht viel Wert, aus weit verstreuten Notizen ein „Milieu" zu schaffen, das zwar Grauen auslösen, aber als mansfeldisch nie erwiesen werden kann. Was schließlich an Mansfelder „Aberglauben" erkennbar vor uns steht, ist nicht so wuchtig und grauenvoll, daß es ungewöhnlich schwere seelische Störungen herbeiführen mußte.

Die Heiligenverehrung war natürlich nicht abergläubisch; auch dann nicht, wenn ältere Heilige jüngeren weichen mußten und einige Heilige aus besonderen Gründen ein Ansehen erwarben, das sie bisher nicht besaßen. Als Martin heranwuchs, war die heilige Anna volkstümlich. Die Mansfelder Georgenkirche hatte einen ihr gewidmeten Altar. Als Patronin von Kirchen der mansfeldischen Gebiete begegnen wir ihr natürlich ganz selten [52]. Aber die Neustadt Eisleben erhielt doch eine Annenkirche. Die Heilige war die Schutzpatronin der dort wohnenden Bergleute. Das war verständlich. War auch oft die plötzlich auftauchende und schnell sich verbreitende Vorliebe für einen besonderen Heiligen, wie Luther treffend 1516 in seiner Predigt über das erste Gebot bemerkt, gleichsam Modesache [53], so hatten die Bergleute doch ein eigenes Interesse an der heiligen Anna. Denn sie erhielt gesund und machte reich. „Das macht uns aber erst S. Annen recht lieb, daß sie nicht leer kommt, sondern groß Gut und Geld mitbringt: Wir sähen sie sonst nicht an, wenn sie uns Armut zubrächte" [54]. Sie wurde Luthers „Abgott". Das war jedoch kein Aberglaube, sondern Aeußerung seiner kirchlich einwandfreien Frömmigkeit. Noch 1516 hat er in den Predigten über das erste Gebot nicht nur allgemein der Heiligenverehrung die Berechtigung zugestanden, sondern auch dem Brauch, sich einen Heiligen sonderlich auszusuchen und ihn mit Wünschen um zeitlichen Vorteil anzugehen. Nur soll man gemäß der Haltung der Kirche, die ihr Gebet dem Herrn durch die Ver-

dienste der Heiligen befiehlt und in erster Linie um Vergebung der Sünden bittet, nicht die zeitlichen Wünsche allem anderen vorordnen [55] oder gar ausschließlich mit solchen Anliegen den Heiligen nahen [56]. Das wäre eine abergläubische Heiligenverehrung [57]. Aber noch 1519 sagte er: „Wer mag das widderfechten, das noch heutigis tages sichtlich bey der lieben heyligen corper und greber got durch seyner heyligen namen wunder thut" [58].

Die Grenze von Glauben und Aberglauben inne zu halten, war nicht jedem gegeben. Die Mansfelder Landschaft war voll von Erwartungen, die isoliert auf Aberglauben im Sinne des Predigers von 1516 führen konnten. Der heilige Cyriacus, der heilige Veit, die heilige Anna und die 14 Nothelfer, die alle in der Mansfelder Georgenkirche ihren Altar hatten und in der Grafschaft volkstümlich waren, zum Teil des von Luther später bekämpften „Zulaufs" sich erfreuten, waren nicht gerade Heilige, die zu „richtiger" Verehrung anleiten konnten. Die Versuchung, die Grenzen zu erweitern, war hier recht groß. Wir wissen, daß es in Mansfeld in der Tat geschah. Ebenfalls wissen wir, daß Luthers Elternhaus weder durch eine religiös kritische Einsicht in den Zusammenhang der kirchlichen Formen und Vorstellungen sich auszeichnete noch durch Anschauungen beeinflußt war, die außerhalb der Kirche entstanden waren. So wurde auch Martin mit einer Heiligenverehrung vertraut, die jeden Augenblick Gefahr lief, von der kirchlichen Theologie als abergläubisch erfunden zu werden.

Sein Elternhaus war ohnehin eine dem Volksaberglauben geöffnete Stätte. Wir besitzen allerdings dafür nur wenige positive Nachrichten. Aber sie genügen. Soweit es sich um Vorstellungen handelt, die notorisch unkirchlich waren, wird Hans Luther ihnen Widerstand geleistet haben. Aber dem Laien unzweideutige Kundgebungen der kirchlichen Obrigkeiten waren selten. Dem Glauben an Dämonen, Gespenster, Hexen, Zauberer und Schwarzkünstler wurde nicht entschlossen gewehrt. Das „kleine und große Geschmeiß, deren keine Zahl ist", wie Luther 1516 und 1518 im Anschluß an Ambrosius die Teufel nennt, bewegte lebhaft die Phantasie [59]. Derselbe Kirchenvater sprach von den Teufeln als den feindseligen Betrügern, „die auf allen Straßen lauern, Stricke und Schleifen legen, da man den Tod tausendmal fürchtet und vor Augen sieht" [60]. Wenn nur der Christ sich nicht einließ auf einen Verkehr mit diesen unheimlichen, Luft und Land, Wald und Feld, Berg und Tal, die Höhen und Tiefen heimsuchenden Gewalten, keinen „Pakt" mit ihnen schloß und es unterließ, sie zu beschwören und zu Helfershelfern der Bosheit zu machen, so war ihm ein tüchtiges Maß von Glauben an finstre Mächte gestattet. Gespräche über die teuflischen Geister waren etwas Alltägliches. In ihnen offenbarte sich ein Stück der Frömmigkeit. Hier zweifelnd sich zu geben, hieß einen Mangel an lebensvoller Frömmigkeit bekunden, ja „ungläubig" sein. Sonderlich die Bergleute wußten vom Teufel zu erzählen. „Im Bergwerk vexiert und betreugt der Teufel die Leute, macht ihnen ein Gespenst und Geplerr für den Augen, daß sie nicht anders wähnen, als sähen sie einen großen Haufen Erz und gediegen Silber, da es doch nichts ist. Denn kann er die Leute über der Erde unter der Sonne beim hellen lichten Tage bezaubern und betören, daß sie ein Ding anders ansehen und halten, denn es an ihm selbs ist, so kann er es sonderlich im Bergwerk tun, da die Leute oft betrogen werden" [61]. Der

Bergmann Hans Luther glaubte an solche Gespenster. Er wußte, daß man vor ihnen auf der Hut sein müsse. Nicht nur im Bergwerk; auch nicht nur, wenn es sich um zeitliche Dinge handle. Einst wurde er von einem Nachbarn gerufen, der im Todeskampfe lag. Als er in die Kammer trat, fragte er, was er solle. Da wendete sich jener im Bette, zeigte ihm den „hinteren" und sagte: „Seht, lieber Luther, so haben sie — d. h. die Teufel — mich gehauen." Das erschreckte Hans Luther so, daß „er fast gestorben wäre" [62]. Die Teufel konnten auch, in frommer Maske auftretend, die Seelen betören. Der Satan selbst verstellt sich in einen Engel des Lichts [63]. Als Martin der Schrecken vom Himmel gedachte, die ihn ins Kloster geführt, hat der Vater gefürchtet, der Sohn möchte das Opfer eines teuflischen Gespenstes geworden sein [64]. Die Unholden, Hexen und Teufel führen ja Ungewitter herauf, werfen Feuer und Blitze vom Himmel herab und dergl. mehr. Luther beweist die Macht der Teufel zu solchen Taten aus dem Buche Hiob [65]. Man hat in dem Einwand des Vaters auf die Erzählung des Sohnes nüchterne, über den Aberglauben erhabene Kritik erkannt und nun prüfende Nüchternheit zu seinem Wesen gemacht [66]. Das ist ein Irrtum. Da hinter allem Außergewöhnlichen teuflische Gewalten stecken können, da sie jederzeit und überall die Sinne betören und die Gedanken verwirren können, so sind plötzliche Entschlüsse unter ungewöhnlichen Umständen bedenklich. Sicherer geht, wer ohne viel zu fragen und zu sinnen im Gehorsam gegen die Gebote der Kirche auf dem einmal gewiesenen und ohne jähe Erregungen gewonnenen Wege verharrt. Man mag dies eine kritische Haltung nennen. Aber ihr fehlt doch die Kritik, die dem Aberglauben selbst auf den Leib rückt. Er bleibt vielmehr die Voraussetzung des ganzen Verhaltens, erzeugt Aengstlichkeit vor raschen Entscheidungen und macht unsicher gegen außergewöhnliche Erlebnisse. „Also daß unmöglich ist, daß ein Mensch davor sicher sei in einigem Werke, Sinn und Verstande, er sei denn stets ihm selbst argwöhnisch, der sich selbst nirgend traue und fürchte sich in allen Dingen und Werken, wie der heilige Hiob tat" [67] (Hiob 9, 28). Ein begrenzter Verzicht auf ungewöhnliche Entscheidungen war doch in Hans des Aelteren „Nüchternheit" beschlossen. Einer Natur, wie derjenigen seines ältesten Sohnes, war er nicht gewachsen.

So hörte denn Martin viel von dem Blendwerk und den Gaukeleien der Teufel. Er lernte die „bezauberte Welt" als Wirklichkeit kennen. Die Kobolde, Wichtelmännchen und Helekeppelin sind nicht Märchenfiguren, sondern Hausteufel, die, wie der Prediger von 1516 rügt, von vielen als Hausgötter geehrt werden, deren Wohlwollen es zu erhalten gelte. Der Kobold trägt Störung in die Hauswirtschaft hinein. Er hilft den Frauen, wenn sie behexen wollen [68]. Zu teuflischen Anschlägen ist er stets bereit. Es ist „klar genug", sagt Luther 1516, daß er ein Teufel ist. Oder es betrügt der Teufel, der Wälder und Flüsse bewohnt, die Menschen durch die Nixen [69], wie Luther in Erinnerung an die katholische Zeit ausführt. Im See auf dem Hügel Pubelsberg in der Grafschaft Mansfeld gab es, wie er hörte, gefangene Teufel. Warf man einen Stein ins Wasser, so erhob sich in der ganzen Gegend ein Unwetter [70]. Auch von der Frau Hulde hörte er, die jährlich umherreite, „gleichsam ihre Reinigung zu vollbringen" [71]. Sie gehörte im Thüringischen zum wütenden Heer, das im Unwetter durch die Luft fährt. Ihr Name schreckte die Kinder. Sie ist, wie Luther 1516

versichert, eine Teufelin. Auch an Teufelsbuhlschaften hat er geglaubt. Daß der Teufel in der Gestalt eines Mannes — incubus — oder eines Weibes — succubus — Unzucht mit den sich ihm verkaufenden Personen treibe, wurde in Deutschland seit dem 13. Jahrhundert mit steigendem Interesse verbreitet. Noch der längst vom Katholizismus losgelöste Reformator berichtet darüber, ohne zu zweifeln. Er wußte davon nicht nur aus Augustin, der Scholastik und seiner Jugend. Er hatte viele gehört, die es bezeugten; auch waren ja Verurteilungen zum Feuertode wegen Teufelsbuhlschaften vollstreckt worden [72]. „Zum dritten schreiben treffliche Stribenten von dem Teufel, daß er sich den Menschen möge unter- oder oblegen in unkeuschen Werken; also daß er in Gestalt eines Weibes möge empfangen eines Mannes Samen und hernach wiederum mit einem Weibe beiliegen und also ein Kind zeugen" [73]. Damit ist zugleich der Glaube an Wechselbälge und Kielkröpfe, wie sie im Sächsischen genannt wurden, bezeugt. Luther hat ihn Zeit seines Lebens festgehalten. In späteren Jahren hat er freilich die Wechselbälge als untergeschobene Teufel betrachtet [74]. In seinen früheren Jahren aber glaubte er, wie die eben angeführte Aeußerung von 1516 bekundet, daß sie dem geschlechtlichen Verkehr der Teufel mit den Weibern entstammten [75]. Auch glückliche Ehen wurden, wie er als Kind hörte, durch Satan zerstört [76]. Die bizarrsten Formen des Aberglaubens gewannen in ihm Gestalt. Das wäre unmöglich gewesen, wenn seine nächste Umgebung über solchem Aberglauben gestanden hätte. So war er ihm wehrlos ausgeliefert.

Die Mutter scheint besonders abergläubisch gewesen zu sein. Was der Vater an Erfahrungen aus dem Bergwerk mit nach Hause brachte, mag sie durch Erfahrungen aus dem Bereich der Nachbarschaft ergänzt haben. Hier konnte man sich von den Hexen und Zauberern erzählen, „die Eier aus den Hühnernestern, Milch und Butter stehlen" [77]. Luther selbst erzählt später, es habe, als er Knabe war, viele Hexen gegeben, die Vieh und Menschen, besonders Kinder bezauberten. Sie konnten auch Sturm und Hagel über die Saaten kommen lassen [78]. Eine Hexe ist Martin besonders in der Erinnerung geblieben, eine Nachbarin seines Elternhauses. Ein Prediger hatte sie „ingemein" gestraft, d. h. ohne sie mit Namen zu nennen. Da bezauberte sie ihn, daß er sterben mußte. Mit keiner Arznei war ihm zu helfen. „Den sie hatte dj erde genhomen, da er auf war gangen, vnd damit gezaubert vnd ins wasser geworfen" [79]. Auch über Martins Elternhaus brachte sie Leid. Sie plagte seine Mutter sehr „daß sie sie auf das allerfreundlichste und herrlichste hat müssen halten und versöhnen" [80]. Margrethens Kinder schoß sie, daß sie sich zu Tode schrieen [81]. Den Kern dieser Angaben finden wir wieder in der jetzt veröffentlichten handschriftlichen Fassung des großen Kommentars zum Galaterbrief. Hier nämlich erzählt Luther, einer seiner Brüder sei durch Zauberei getötet worden [82]. Kurz vorher teilt er mit, er habe gesehen, daß Knaben durch Unholdinnen betört worden seien. In seiner Kindheit sei die Behexung weit verbreitet gewesen [83]. Schon 1516 äußert er in Wittenberg in den Predigten über die 10 Gebote und wiederholt es 1518, daß er viele gesehen habe, die von Hexen bezaubert, krank gemacht und gar getötet wurden [84]. Noch in späten Jahren hält er sich über die Aerzte auf, die viele Krankheiten durch Arznei heilen wollen, weil sie nicht wissen, daß sie teuflisch sind. Sogar die Leiden des vom Teufel geplagten Hiob würde ein Arzt auf natürliche Ursachen

zurückführen [85]. Zauberei, „hertzgespan" (Asthma) und Elben werden in einem Atem genannt [86].

Das sind gewiß starke Berührungen mit den mannigfachsten Formen des Volksaberglaubens. Die Phantasie des Knaben wurde auf unheimliche Gewalten gelenkt. Aus allem, was ihn umgab, konnte das Blendwerk der Hölle hervorbrechen. Giftiger Brodem konnte unvermutet aufsteigen. Poltergeister und tückische Mächte konnten im Dunkel der Nacht und am hellen, lichten Tag den Ahnungslosen erschrecken oder gar ihm Schaden zufügen. Böse Nachbarn, mit denen man gern im Frieden hätte leben mögen, konnten ihre Zauberkünste spielen lassen, Tribut einziehen und doch ungewiß lassen, ob sie befriedigt seien. Man spürt, was es bedeutet, wenn Luther später im Katechismus um gute und getreue Nachbarn bittet. Der „Hexenschuß" konnte jederzeit Krankheit und selbst den vor allem gefürchteten jähen Tod bringen. Die Teufel-, Hexen- und Spukgeschichten waren keineswegs arglos. Sie erzeugten auch mehr als eine gelegentlich die Seele überfallende Schreckhaftigkeit. Man hatte es ja nicht mit Gebilden der Phantasie zu tun, sondern mit machtvollen Wirklichkeiten, die Leib und Seele zu gefährden und in die Hölle zu schleppen vermochten. Auch in diesen Niederungen des religiösen Lebens stieß man auf die Frage nach dem Jenseits und der Seelen Seligkeit. Die bezauberte Welt brachte Himmel und Hölle fast greifbar nahe und lehrte die sichtbare Welt als einen keine eigne Bedeutung besitzenden Schauplatz der übersinnlichen und recht eigentlich wirklichen Welt kennen. Auch sie war ein wirksamer Erzieher zur Ewigkeit.

Doch können wir immer noch nicht trostlose Angst zum Grundton des seelischen Lebens machen. Schrecken und Angst sind allerdings über Luther hereingebrochen. Er sah seinen Bruder von der Hexe geschossen ins Grab sinken. Furcht und Grauen sind ihn wie andere bei solchen Geschehnissen überkommen. Aber wehrlos waren doch weder er noch seine Umgebung diesen Mächten der Finsternis ausgeliefert. Ob im Mansfelder Kreis Martins bereits alle Geister für teuflisch angesehen wurden, die nicht zu den Engeln und zur Gemeinschaft der Heiligen gehörten, wissen wir nicht. Spätmittelalterlicher Volksaberglaube kannte eine zwischen Himmel und Hölle stehende übersinnliche Welt. Er baute sich gleichsam eine ethisch und religiös neutrale Welt, deren endgültiges Geschick ihn wenig kümmerte. Darum kannte er auch freundliche und willfährige, neckische und gütige Geister. Sie als Teufel einzuordnen, würde den persönlichen Beziehungen zwischen ihnen und den Menschen widerstreben. Luther selbst spricht in seiner Predigt über das erste Gebot von den „Hausgöttern", deren Freundschaft durch kleine Aufmerksamkeiten erhalten wird. Die Kobolde und Wichtelmännchen sind keine Teufel im strengen Sinn. Frau Hulde ist doch auch, wie die Mägde beim Rocken sich erzählen und Luther es 1516 durchblicken läßt, die gütige See, die reichlich diejenigen beschenkt, die sie beherbergt haben. Die dämonische Welt brauchte darum nicht lediglich Schrecken und Grauen auszulösen.

Wir sehen jedoch nicht klar, wie „verteufelt" die Welt Martins war. Aber selbst wenn jene Zwischenwelt nicht bestand, brauchte man nicht zu verzagen. Schutz fand man nicht nur im Zauberglauben und den unkontrollierten Beschwörungsformeln des Volkes, sondern vornehmlich in der Kirche. Sie hatte auch manches geheiligt,

was dem Beschwörungsglauben entstammte, besonders in ihren Sakramentalien. Die heiligen Namen, die in der Taufe auferlegt wurden, die Versiegelung mit dem Kreuz und dergleichen mehr waren zu jeder Zeit brauchbar. In den Sakramentalien lernte man Bräuche kennen, welche die Dämonen verscheuchten. Selbst durch den Gruß schuf man sich eine erste Abwehr gegen Ueberfall oder erkannte an ihm den katholischen Christen. Gegen die bösen Geister, die die Luft vergiften, mit Pestilenz und anderen Plagen die Länder schlagen, die Früchte der Felder und Gärten verderben, schützte die große Prozession in der „Kreuzwoche", in den Tagen zwischen Rogate und Himmelfahrt. Luther war noch 1519 nicht nur von der Macht dieser Geister überzeugt, sondern auch von dem Schutz, den die Prozession gewähren konnte. „Derhalben list man auch die Evangelien offentlich auff dem Feld und yn der luft, das durch die crafft des heyligen wort gottis die teuffel yn der lufft gesweckt und die lufft reyn behalten werde, und alßo die frucht darnach gesund und seliglich gedeyen muge" [87]. Epheser 6, 12 bestärkte ihn in dieser Erwartung. Der Mittel gab es ungezählte, vom Wort Gottes, dem Kruzifix und den geweihten Kerzen bis zu Kräutern und Amuletten. Erfuhr aber der junge Martin von ihnen, so wußte er, daß man die Dämonen zwar werde fürchten müssen, aber nicht vor ihnen zu verzagen brauche. Außerdem hatte man ja noch die Schutzheiligen und Nothelfer. Luther erfuhr schon in Mansfeld von ihrer Macht, wenn er vor ihre Altäre in der Georgenkirche trat. Und die Schrift selbst gebot in der für den katholischen Christen maßgebenden Uebersetzung von Hiob 5, 1, sich nach einem eigenen Heiligen umzuschauen. Noch 1518 stützt sich Luther auf dies Wort [88]. Auch die schlimmste Besorgnis konnte nun gelindert werden: die Angst vor einem jähen Tod. Man brauchte sich nur an Bärbel und Christoffel zu halten. Luther selbst hat ihrem Beistand getraut. Noch 1518 will er die Verehrung der heiligen Barbara nicht ganz verwerfen [89]. Das Vertrauen auf Christophorus hat er freilich damals etwas spitzfindig kritisiert. Aber er hatte doch in jüngeren Jahren gewußt, daß dieser Heilige wie Barbara vor einem plötzlichen, sakramentlosen Tode bewahre. Niemand würde, so las auch Luther auf Holzschnitten und Bildern des Heiligen, eines bösen Todes an dem Tage sterben, an dem er den Heiligen angeschaut habe [90]. Dasselbe wurde in dem weit verbreiteten Namenbuch des Konrad von Dangkrotzheim verheißen: „Wer den ansiht, dem geschiht kein leit, des tages, so er sin antlit siht" [91]. Wer sich zu der namentlich in Bergmannskreisen verehrten heiligen Barbara hielt, durfte ebenfalls hoffen, vor einem bösen Tode bewahrt zu bleiben. Denn sie sorgte dafür, daß man nicht ohne das Sakrament von hinnen ging. „St. Bärbel, die vermag zu stärken, denn wer in ihrem Dienste steht, nicht ohne Sakrament von hinnen geht." (Konrad von Dangkrotzheim.) Die kirchliche Kunst drückte ihren Patronat dadurch aus, daß sie der Heiligen einen von der Hostie überragten Kelch in die Hand gab [92]. Ist die Seele vom Körper geschieden, so wird sie vom heiligen Michael, den man im Confiteor anrief und „der da ist ein Fürst der Kirchen, hat das amt die selen zu empfahen" [93], vor den nach armen Seelen haschenden Teufeln geschützt und von Maria fürbittend vor dem Richter unterstützt. Von solchem Glauben war Luther nicht nur umgeben, er wuchs auch in ihn hinein. „Es ist mir selber aus der massen saur geworden, dz ich mich von den Heiligen gerissen habe, denn ich vber alle masse tieff drinnen gesteckt vnd ersoffen gewest bin" [94]. So

fand er doch Hilfe in den Fährlichkeiten des Lebens und Schutz vor den Nachstellungen der Teufel. Das Leben war ein Uebergang, aber schließlich doch bei allen Aengsten und Gefahren, bei allen Anstrengungen, sich zu halten und vorwärts zu kommen, ein Uebergang zur Heimat.

§ 3.

In der Mansfelder Trivialschule.

1. Beginn des Unterrichts und das herkömmliche Urteil über ihn. 2. Erziehungsmittel der spätmittelalterlichen und reformatorischen Schule. 3. Der geschichtliche Sinn der Urteile Luthers über die Schulerziehung seiner Kindheit und die Mansfelder Schulerziehung. 4. Die Organisation des Unterrichts. 5. Luthers Urteil über die Leistungen der mittelalterlichen Schule. 6. Methode und Stoff des Unterrichts. 7. Der Unterricht in der Mansfelder Trivialschule.

1.

Martin wurde rechtzeitig in die nahe der Georgenkirche — Nr. 24 des Plans — gelegene Stadtschule geschickt. Kurz vor seinem Tode erzählt er, sein „alter guter Freund" und späterer „Schwager" Nic. Oemler [1] habe ihn des öfteren auf seinen Armen den kurzen Weg vom Elternhaus zur Schule und wieder zurück getragen [2]. Nicht weil er störrisch und widerspenstig war, wie der Unverstand eines Bzovius und anderer es darstellt, sondern weil er noch ein „Pusille und Kind" war. Das heißt aber nicht, daß er ungewöhnlich jung, etwa fünfjährig war [3], und der „gleichsam durch einen Liebestrunk der Musen trunkene" [4] Vater seinen Sohn möglichst früh dem gelehrten Beruf zuführen wollte. Selbst wenn Martin auffällig früh in die Lateinschule geschickt worden wäre, so würde dies noch keinen Schluß auf die innere Stellung des Vaters zu den Wissenschaften zulassen. Noch Chyträus muß sich gegen das Bestreben der Eltern wenden, die Aufsicht über ihre Kinder auf die Lehrer abzuschieben, indem sie sie möglichst früh in die Schule schickten [5]. Er beurteilt es als eine „böse Gewohnheit", die Kinder „kaum vor 4 oder 5 Jahren" zur Schule zu zwingen, Schulmeister zu Kindermägden zu machen [6]. In der Regel begann der Unterricht mit dem siebenten Lebensjahr. Es war ja nach dem Propheten Jesaja das Jahr der Unterscheidung des Guten und Bösen, oder nach der ebenfalls maßgebenden Politik des Aristoteles das Jahr, bis zu dem man den Kindern keine schweren Arbeiten des Leibes und des Geistes auferlegen durfte. Hans Luther scheint sich an die Regel gehalten zu haben. Denn Schlüsselburg berichtet, Martin habe das erste Jahrsiebent in der Mansfelder Schule zugebracht. Da wir wissen, in welchem Jahre er nach Magdeburg ging, so muß er dieser Notiz Schlüsselburgs zufolge im normalen Alter den Unterricht in der Mansfelder Lateinschule begonnen haben. Dem entspricht auch die andere Bemerkung Schlüsselburgs, kaum 7 Jahre alt sei er in die Trivialschule zu Mansfeld geführt worden [7]. Daß er zuvor eine deutsche Schreibschule besucht habe, ist ganz unwahrscheinlich. Uns ist auch nichts von der Existenz einer solchen Schule in Mansfeld bekannt. Und immer nur hören wir, er sei auf die Lateinschule geschickt worden [8].

Auf den Unterricht, den Luther in der Mansfelder Ratsschule genoß, sind harte

Urteile gefallen. Luther selbst hat, besonders in der Schrift an die Ratsherren, mit wegwerfenden Urteilen über den spätmittelalterlichen Unterricht nicht gegeizt. Seine Bemerkungen sind ungeprüft übernommen und zu historischen Wegweisern schlechthin gemacht worden. Die Kinder hätten viel Unnützes lernen müssen. Die lateinische Sprache habe den Unterricht ausschließlich beherrscht. Die Mansfelder Schule insonderheit sei „unendlich elend" gewesen [9]. Die Schulmeister seien „ungeschickte" „Tyrannen und Stockmeister" gewesen. An einem Tage habe der Mansfelder Lehrer den unschuldigen Martin 15 mal „wacker gestrichen" [10]. Eine ungemein starke Reizbarkeit der Nerven sei das natürliche Ergebnis solcher Mißhandlungen gewesen. So sei er erschreckt davon gelaufen, als beim Einsammeln der Würste die grobe Stimme eines „Bauern" laut wurde. Er selbst habe die Schulmeister für diese Schreckhaftigkeit verantwortlich gemacht [11]. Man mag sich also berufen fühlen, mit Luther die Schuljahre „eine Hölle und Fegfeuer" zu nennen und vielleicht gar in diese Zeit die Anfänge des schweren körperlichen Leidens zu legen, unter dem er später gelitten habe und das man nicht aus den Augen verlieren dürfe, wenn man ihn ganz und recht verstehen wolle [12]. Die rauhe Zucht des Vaterhauses und die barbarische Pädagogik sollen ihn zu einem dauernd kranken Menschen gemacht haben. Die erschütternden Erziehungsscenen im Elternhaus „haben vielleicht den ersten Grund gelegt zu den zeitweilig ihn überfallenden Beängstigungen, die auf Störungen der Zirkulation oder einen Krampf in den Arterien deuten" [13]. „Die Summe der Pädagogik auch in der Schule waren Scheltworte und Schläge. Dorther stammen die Angstanfälle, die er dann nie mehr los wurde, weil sein Nervensystem von früh auf zerrüttet war" [14].

2.

Dies Bild ist trübe genug. Aber es entbehrt der sicheren Begründung. Ein Moment kann sofort ausgeschieden werden: die rauhe, nervenzerrüttende Zucht des Elternhauses. Auch auf das Erlebnis mit dem „Bauern" sollte man nicht viel Gewicht legen. Der Kommentar zum ersten Buch Mosis, in dem es mitgeteilt wird, ist nicht von Luther selbst in den Druck gegeben und die späteren Partien hat er überhaupt nicht mehr überprüfen können. In der bereits bekannten Tischrede [15] weiß er aber nichts davon, daß die barbarische Schulzucht die Ursache seines Schrecks gewesen sei. Hier wird das Erlebnis als einfaches Bubenerlebnis mitgeteilt und zu einem Typus unseres Verhaltens gegen den seine Gnade anbietenden himmlischen Herrn gemacht. Man kann auch nicht auf die Rute verweisen, die kein spätmittelalterliches Schulbild vergesse. Denn sie bezeichnet nicht die grausame Härte; sie ist vielmehr gut mittelalterlich das Symbol des Lehrers, wie der Krummstab das Symbol des Bischofs. Sie will darum dem Beschauer nur den Schulmeister zu erkennen geben; weiter nichts. Im übrigen wurde sie von der Schrift gefordert [16]; und das Mittelalter lernte gern von der Weisheit des alten Bundes.

Aber spricht nicht Luther selbst von drastischen und verwerflichen Erziehungsmitteln? Von den Lupizetteln, die der Kinder Stockmeister waren? Mit den Lupizetteln ist in der Tat ein wunder Punkt getroffen. Aber man darf doch zunächst

deſſen gedenken, daß ſie in den mittelalterlichen und reformierten, d. h. humaniſtiſchen Schulordnungen für unentbehrlich und unverfänglich galten. Die Ordnung der Lateinſchule zu Nördlingen vom 11. Okt. 1512 will die Wolfszettel ebenſowenig wie den „aſinus", den hölzernen Eſel, preisgegeben ſehen. Denſelben Tatbeſtand finden wir in der Memminger Ordnung um 1513. Ein den Kameraden nicht bekannter Schüler, der „Wolf", führt im Auftrag des Lehrers den „Wolfszettel" [17]. Auf ihm verzeichnet er alle, die deutſch ſprechen oder ſich unmanierlich benehmen, namentlich fluchen und ſchwören. Der Lehrer hat in der Regel alle acht Tage den Zettel durchzunehmen und die Miſſetäter zu beſtrafen, für jeden Punkt mit einem Streich. Doch ſoll er berückſichtigen, ob der Schüler böswillig deutſch geſprochen und geflucht hat. Den größeren Schülern kann der Lupus „nachgelaſſen" werden, „das ainer von dryen puncten mag ain haller geben" [18]. Den an der Wand hängenden hölzernen Eſel muß morgens der letzte des Haufens ſich umhängen. Er darf ihn erſt weiter geben, wenn er einen Kameraden deutſch reden hört. Der jeweilige Beſitzer des „Eſels" hat natürlich Streiche zu vergegenwärtigen [19]. So ſind Eſel und Wolfszettel eine nicht verſiegende Prügelquelle.

Aber es durfte nicht wahllos und unbegrenzt geprügelt werden. So unverſtändig waren weder Rat noch Eltern, daß ſie bei aller Ueberzeugung von der Unentbehrlichkeit einer ſtrengen Zucht ihre Kinder auf Gnade und Ungnade dem fremden Magiſter übergaben. Gegen Ueberſchreitungen des dem Lehrer zugeſtandenen Züchtigungsrechtes ſind ſie nicht unempfindlich geweſen; manchmal wohl mehr als nötig und für den Beſtand der Lateinſchule wünſchenswert war. In Konſtanz kam es im Jahre 1499 zu einer Klage des Magiſters an den Rat, weil Kinder und Eltern von der Rute nichts wiſſen wollten. „Als der ſchulmaiſter zu dem thum clagt, wie daz ſich etlicher lüt kind nit wölten beſchaidenlich ſtrafen laußen mit ruten in die äfftern, als daz gewenlich bißher geweſen ſy, und louſent uß und clagentz jren vätern und mütern, man ler ſy nicht. die behebens denne daheim und ſetzentz denn zu tytſchſchribern. und damit ſo beſcheh jm zu kurtz und unrecht an ſinem lon vil und dik, und gange och die ſchul under, ſo man kind nicht beſchaidenlich getüwe ſtrafen" [20]. Der Rat hat den Eltern Unrecht gegeben. In der Stuttgarter Schulordnung von 1501 iſt von vornherein ein ſolcher Fall vorgeſehen. Wer ſich nicht ſtrafen laſſen will, ſoll entlaſſen werden. Da der Magiſter der Lateinſchule das Privileg des lateiniſchen Unterrichts hat, bleibt dem Entlaſſenen in der Heimatsſtadt der Erwerb lateiniſcher Bildung verſchloſſen [21]. Eine andere Entſcheidung des Rats zu Konſtanz und Stuttgart war nicht wohl möglich, falls nicht dem Unverſtand einiger Eltern die Schule mitſamt ihrer Disziplin geopfert werden ſollte. Vor allem aber will beachtet ſein, daß weder hier noch dort ein der Willkür des Magiſters überlaſſenes Züchtigungsrecht beſtand.

Das war auch ſonſt nicht der Fall. In den Schulverträgen mit ihren kurzen Kündigungsfriſten hatte der Rat ein wirkſames Mittel gegen „barbariſche Pädagogik" ſeines Schulmeiſters. Auch beugte er ihr durch beſondere Beſtimmungen in den Schulordnungen und Lohnverträgen vor. „Puß und ſtraff" trifft ihn, wenn er „grauſamlich" mit den Kindern verfährt, ſtatt ſie „mit züchtigen vnterweißlichen worten

vnd geperden" „an zucht und lernung" zu bessern [22]. In anderen Ordnungen wird gütliche Unterweisung verlangt, Mißhandlung, unziemliches Stoßen und Schlagen scharf untersagt [23]. In Nürnberg dürfen die Knaben nur „mit Ruten in die Hintern ziemlicher Weis", nicht „auf Haupt, Hand oder sonst gröblich" gehauen werden [24].

Doch nicht erst der Humanismus hat Mäßigkeit in der Handhabung der Schulzucht gefordert. Auch in älteren, nicht reformierten Ordnungen wird das gleiche verlangt. Der Landauer Schulmeister darf die Kinder „nit vbell slagen, anders dann zymlich ist" [25]. In der Ordnung der Schule zu St. Stephan in Wien heißt es: „Item es sullent auch die kinder messiklichen gezuchtigt werden mit sechs oder mit acht messigen gertenslegen und nicht umb die heubt noch mit den feusten" [26]. Sechs mäßige Gertenstreiche kann man gewiß nicht eine rohe Strafe nennen, zumal wenn Stockschläge noch als ein unentbehrliches Zuchtmittel gelten. Daß nicht jeder sofort zur Rute greifen solle, zeigt eine frühe Ordnung für den Schulmeister zu Münster in Graubünden [27]. Er soll die Kinder „in gutten hübschen sitten vnderwisen, die vngehorsamen widerspennigen mit worten vnd wenn daz nodt ist, mit streichen straffen" Die humanistischen Schulordnungen wiederholen also lediglich, was die „scholastischen" eingeprägt haben. Auch die Geldbuße ist keine humanistische Milderung mittelalterlicher Stockzucht. Sie ist vielmehr früh bekannt [28]. So war die mittelalterliche Schulzucht keineswegs so barbarisch und unverständig, wie unsere Lutherbiographen voraussetzen. Furcht soll allerdings, wie es in der Ordnung der Lateinschule Bayreuths um das Jahr 1464 heißt [29], die Beziehungen des Schülers zum Lehrer charakterisieren. Aber die Furcht bezeichnet hier den respektvollen Abstand und geht, wie auch in Luthers Erklärung des ersten Gebots, in Ehrfurcht über.

Die Reformation hat hier nichts gewandelt; auch nicht in Mansfeld. In der Schulordnung vom Jahre 1580 stoßen wir auf alle an der spätmittelalterlichen Mansfelder Lateinschule verurteilten Einrichtungen. Wolf, Esel und Rute sind geblieben. Auch das Gebiet der Anwendung ist nicht eingeengt. Das Verhalten in der Schule, in der Kirche und auf der Straße wird unter die bekannten Strafandrohungen gestellt. Wer in der Kirche durch Plaudern, Unruhe, Lärm und dergleichen sich schuldig macht, wird von Schülern, die als Aufseher bestellt sind, aufgeschrieben. Im Schulhaus wird dann die bekannte Strafe vollzogen. Die Schüler der ersten und zweiten Klasse haben in der Schule und an anderen Orten lateinisch zu sprechen, widrigenfalls ihnen der Esel angehängt wird. Wer nicht aufsagen kann, was er auswendig lernen mußte, erhält Stockschläge oder Rutenstreiche. Nur die Schüler der ersten Klasse kommen mit einer Geldbuße — 6 Pfennig — davon. Eine besondere Bestimmung schärft ein, daß die Strafen täglich an den Uebertretern der Schulgesetze vollzogen werden. Denn, so heißt es in der Einleitung des die Strafvorschriften enthaltenden Abschnittes XI, die Lehrer hätten sich vergeblich mit der Aufstellung von Schulgesetzen abgemüht, wenn nicht die Strafe der Uebertretung folgen würde [30]. Auch in dem protestantischen Schneeberg finden wir 1564 die bekannte mittelalterliche Strafe, wenn deutsch gesprochen wird. Natürlich fehlt auch nicht der Denunziant aus dem Kreis der Kameraden [31]. In der protestantischen Lateinschule zu Memmingen wird mit Scheltworten und Rutenstreichen genau so gewirtschaftet

wie in der älteren katholischen [32]. Schulordnungen der Reformationskirchen rechtfertigen auch biblisch die heute uns vornehmlich anstößige Einrichtung des Denunzianten. In der 1551 von Andreas Boëtius aufgesetzten, 1555 von den Kirchen- und Schulvisitatoren gebilligten Eisenacher Schulordnung wird mit dem Vorbild des durch und durch ehrbaren und trefflichen Joseph, der die Vergehen seiner Brüder dem Vater hinterbrachte, jedes Bedenken niedergeschlagen, das gegen den Schuldenunzianten auftauchen will [33]. Die Weimarer Schulordnung von 1565 hat diese Begründung wörtlich übernommen [34]. Auch in den Reformationskirchen stand man unter Wirkungen alttestamentlichen Geistes, und „rauhe" Behandlung war auch in den protestantischen Schulen üblich [35]. Der Mansfelder Schulmeister von 1580 mußte mit denselben Mitteln die Schulzucht aufrecht erhalten, wie sein Vorgänger aus dem Jahre 1490.

3.

Nun sind freilich die Schulordnungen keine sicheren Bürgen der Praxis. Sie bleiben allerdings wertvoll. Denn der aus ihnen sprechende Geist mahnt zur Vorsicht im Urteil über mittelalterliche Pädagogik. Aber in Mansfeld konnte ja trotz allem eine Leib und Seele gefährdende Zucht an der Tagesordnung gewesen sein. Luther selbst soll es in seiner Sendschrift an die Ratsherren bezeugt haben. So rechtfertigt man denn immer wieder mit einigen Sätzen dieser Schrift das längst üblich gewordene Urteil. Aber es wird völlig übersehen, daß das Sendschreiben an die Ratsherren eine ausgesprochene Programmschrift ist, welche die humanistische Kritik am mittelalterlichen Unterricht sich angeeignet hat und sie durch reformatorische Argumente ergänzt und vertieft. Eine historische Darstellung, die das mittelalterliche Schulziel zum Richtpunkt nähme, sucht man hier vergebens. Wird aber das alte Schulwesen ausschließlich am neuen Ideal gemessen, so können wir die Urteile natürlich nicht ungeprüft zur Grundlage einer geschichtlichen Darstellung machen. Um so weniger, als es in dieser Schrift an bestimmten Urteilen grade über die Mansfelder Schule des zu Ende gehenden 15. Jahrhunderts fehlt. Mit ihrer Hilfe die Mansfelder Schuljahre Luthers zutreffend zu charakterisieren, ist darum ganz unmöglich. Nur einmal gedenkt der Reformator des Stäupens und Zitterns, der Angst und des Jammers. Aber hier wird ein ganz generelles Urteil gefällt. Soll es die Mansfelder Zucht kennzeichnen, so müßte es auch die Magdeburger und Eisenacher Pädagogik charakterisieren. Ueber den Eisenacher „Stockmeister" hat aber Luther keineswegs so wegwerfend geurteilt, wie man es auf Grund der seiner Schrift an die Rathsherren gegebenen Deutung erwarten müßte. Eine besondere Beziehung auf die Zucht der Mansfelder Schule ist darum nicht vorhanden. Luther glaubt, an der katholischen Schule die Rute des Gesetzes rügen und ihr die Lindigkeit des Evangeliums gegenüberstellen zu müssen. Sein Urteil ist „dogmatisch" und wird darum summarisch. Die Disziplin wird „Hölle und Fegfeuer"; denn die katholische Rute weiß nichts vom Evangelium. Die mittelalterlichen Schulen sind schließlich „Kinderfresser" und „Kinderverderber". Aber doch kann er fast im gleichen Atemzuge darauf aufmerksam machen, daß von den Unterrichtenden ernste Gewissenhaftigkeit erwartet wurde. „Da ich iung war,

furet man ynn der schulen ein sprich wort. Non minus est negligere scholarem, quam corrumpere virginem. Nicht geringer ist es, eynen schuler verseumen, denn eyne iungfraw schwechen'' [36]. Man wird darum gut tun, seinen kritisch gemeinten, in einem neuen Ideal wurzelnden Urteilen keine ihnen fremde geschichtliche Tragweite zu geben.

Vollends nicht kann man sagen, die Rute des Lehrers habe dem von Haus aus verschüchterten Kind Geist und Sprache gelähmt, die barbarische Härte der ungeschickten Lehrer habe das spielend zu erreichende Schulziel in die Ferne gerückt und das Nervensystem des Knaben unheilbar zerrüttet [37]. Darauf führt keine positive Nachricht. Oder hätte auch der Schulkamerad, der mit Martin vor der polternden Stimme des Mansfelder Bürgers davon lief, zerrüttete Nerven gehabt? Und muß es wirklich autobiographisch gemeint sein, wenn Luther gelegentlich in einer Predigt äußert, ein nur hart und rauh Erzogener bleibe sein Leben lang furchtsam und erschrecke, wenn er ein Blatt rauschen höre? Das wäre doch eine mehr als kühne Annahme. Oder darf man mit Grund annehmen, Rat und Eltern in Mansfeld hätten einen barbarischen Stockmeister ruhig gewähren lassen, während die Magistrate anderer Städte mit Bedacht dem Züchtigungsrecht der Schulmeister Schranken zogen? Und der mit einem frohsinnigen Temperament begabte Hans Luther hätte mit einem tyrannischen Stockmeister freundschaftlich verkehrt? Der Mansfelder Magister, der Martin unterrichtete und gelegentlich auch „wacker strich", wird schlecht und recht von dem ihm zustehenden Züchtigungsrecht Gebrauch gemacht haben. Aergeres festzustellen sind wir nicht in der Lage. Angst und Schrecken können aber dem jungen Martin überhaupt nicht Geist und Sprache gelähmt haben. Denn er lernte in Mansfeld „fein fleißig und schleunig" [38]. Und mag man auch an dieser Mitteilung kritische Abstriche machen, so kann man sie doch nicht in ihr Gegenteil verwandeln und von einem den Geist lähmenden und den Körper krank machenden Unterricht des Schreckens reden.

4.

Allerdings war die mittelalterliche Lateinschule mit nicht unbedenklichen Mängeln behaftet. Die Ratsherren des 15. Jahrhunderts hätten nicht ohne hinreichenden Grund sich zu Reformen entschlossen. Der stärkste Antrieb ging freilich vom Humanismus aus. Da er aber ein neues Bildungsprogramm aufrollte, kann seine Reform nicht schlechthin Maßstab des Urteils über die spätmittelalterliche Trivialschule sein. Nur solche Mängel, die im alten Schulplan auftauchen, können billigerweise beachtet werden; wenigstens zunächst. Organisation und Aufsicht ließen ganz gewiß zu wünschen übrig. Jede Stadt, sofern sie überhaupt eine Lateinschule besaß, hatte ihre Schule für sich. Es war schon viel, wenn in einer größeren Stadt, wie Nürnberg, Wien und anderwärts, mehrere Schulen unter eine Ordnung gestellt wurden. Anfänglich hatten auch hier die einzelnen Schulen für sich nebeneinander bestanden. Dazu kam das didaktisch und pädagogisch ungleichmäßig vorgebildete Lehrerpersonal. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts begann man Gewicht darauf zu legen, einen Magister zum Leiter der Stadtschule zu machen. Jetzt bemühte man

ſich alſo um höher graduierte Akademiker, deren Titel ein beſtimmtes Maß von Wiſſen und Können zu verbürgen ſchien. Aber nicht alle „Rektoren" von Stadtſchulen waren Magiſter. Man begnügte ſich auch mit Baccalarien und ſelbſt ſolchen, die überhaupt keinen akademiſchen Grad beſaßen. Häufiger Wechſel der Lehrer war eine alltägliche Erſcheinung. Die „Paktverſchreibungen" waren nie langfriſtig. Der Pfarrſchulmeiſter zu St. Jakob in Utrecht erhielt, wie die Ordnung von 1480 ausweiſt, das Schullehen auf ein halbes Jahr. Nach Ablauf der Friſt konnte er ohne weiteres durch einen andern erſetzt werden [39]. Der Jenenſer Rat belehnte den Schulmeiſter gegen Ende des 15. Jahrhunderts mit dem Amt auf ein Jahr, behielt ſich aber vierteljährliche Kündigung vor [40]. Uebertragung des Amts auf mehrere Jahre, wie in Bern, zeugt ſchon von beſonderer Fürſorge. Noch häufiger wechſelten die Gehilfen oder „Geſellen" des „Meiſters", die Lokaten, Kollaboratoren oder wie ſie ſonſt genannt wurden. Da ſie vom „Rektor", der gewiſſermaßen die Schule vom Rat in Betrieb übernommen hatte, wie der Müller die Stadtmühle, nur kärglich beſoldet werden konnten und ihre Stellung immer nur die eines Geſellen blieb, ſo war der Wechſel hier etwas ganz Regelmäßiges. Auch „Bachanten", d. h. ältere und gar „fahrende Schüler", wurden mit der Unterweiſung der Jüngſten betraut, wenn auch unter der Verantwortlichkeit des Rektors. Die Luſt an Abenteuern konnte ſie ſchnell von einem Ort zum andern treiben. Sie hat Luther im Auge, wenn er in der Zuſchrift zu der Predigt: „Daß man die Kinder zur Schule halten ſoll" (1530) den ſäumigen Eltern und Obrigkeiten droht: „So ſollen ſie dafur kriegen Locaten vnd Bachanten, grobe eſel vnd tolpel, wie ſie vorhin gehabt haben" [41]. Alle Schulordnungen des Spätmittelalters, auch die ſchon unter humaniſtiſchem Einfluß ſtehenden und auch die hier und dort durchgeführten Beſoldungsreformen, wie die Nürnberger von 1505, haben dieſen Mangel nicht beſeitigt. Denn an dem Aufbau der Organiſation wurde nichts geändert.

Doch man darf dieſen Mangel auch nicht überſchätzen. Die ſpätmittelalterliche Schule kannte nicht ſo viele und ſo weit auseinander liegende Unterrichtsfächer, wie die moderne „höhere" Schule. Sie hatte — Einzelheiten werden uns noch bekannt — recht eigentlich die Aufgabe, die Kenntnis des Lateiniſchen zu vermitteln. Die Generalmethode des „Paukens" half über mangelnde Lehrgabe hinweg, machte ſolchen Mangel jedenfalls weniger empfindlich, als er es in einem komplizierten Unterrichtsſyſtem wäre. Fehlte es an einer zentralen „Schulaufſicht", ſo wurde dieſe Lücke wenigſtens teilweiſe dadurch ausgefüllt, daß überall die gleichen Lehrbücher benutzt wurden und in der Hauptſache dasſelbe Schulziel verfolgt wurde. Die „Tradition" erſetzte, was der Organiſation abging. Das alles ſchuf doch ein ſicheres Gerüſt, wenn nur Wille und Perſonen vorhanden waren, es zu verwerten.

Sie ließen ſich finden. Natürlich änderten ſie das Gerüſt nicht. Neue Ziele und Unterrichtsſtoffe blieben darum der Schule fern, bis der Humanismus ſie eroberte. Aber auch die mittelalterliche, in den kleinen Städten bis ins 16. Jahrhundert ſich haltende Trivialſchule konnte bei fürſorglicher Leitung und Aufſicht erfolgreich ſich betätigen und die Mängel ihres Aufbaus verringern. Nicht unmittelbar berührt von den humaniſtiſchen Reformforderungen hat man der Perſonenfrage und den Bezie-

hungen des Meisters zu den Gesellen seine Aufmerksamkeit geschenkt. Dem Schulmeister wurde die Verantwortlichkeit für seine Gesellen auferlegt; oder man suchte durch Beschränkung in der Anstellung von Lokaten und durch ihre Unterwerfung unter die städtische Gerichtshoheit die vorhandenen Mißstände zu beseitigen, nicht nur die Schulhoheit zu erringen [42]. Eine amtliche Subordination der Gesellen unter den Meister mit entsprechenden Strafbestimmungen wird geschaffen [43]. Der Rat erläßt Dienstanweisungen an den Lehrer [44] und fordert unter Androhung des Verlustes des Lehens die Erledigung des vorgeschriebenen Pensums [45]. Damit waren freilich die Quellen des Uebels nicht verstopft. Aber wir sind nicht berechtigt, die schlimmste Unordnung zum Zeichen des Ganzen zu machen, den Willen zur Beseitigung erkannter Schäden für kraftlos und die Mittel für untauglich zu erklären. Schulordnungen sind auch im Mittelalter nicht bloßes Papier und reine Stilübungen gewesen. Wenn die Anstellungsverträge immer wieder gleiche Forderungen erheben und gleichsam eine Magistertafel darstellen, so zeugt dies von Fürsorge für Schule und Unterricht. Es kann ebensowenig sofort als Ohnmacht gegen heillose Zustände gedeutet werden, wie ein Pflichten- und Gefahrenkodex in modernen Verträgen. Da die Träger der Schulgewalt und die Eltern wollten, daß die Schule etwas leiste, da die Magister darauf ernsthaft in Pflicht genommen wurden, da der Unterricht überwacht wurde und wirksame Mittel zur Durchführung des Beabsichtigten bereit standen, so nötigt uns nichts, grade die dunkelsten Farben zu wählen, wenn wir ein Bild von dem Schulwesen entwerfen, auf das Luther angewiesen war. Und wenn Melanchthon in seiner kurzen Biographie des Reformators von den blühenden sächsischen Trivialschulen redet, die doch keineswegs insgesamt Humanistenschulen waren, so zwingt uns auch dies nicht zu überstürzten Schilderungen einer heillosen Desorganisation. Von der Eisenacher Schule, die Luther besuchte, ist uns ebenfalls nicht bekannt, daß sie ihren Aufgaben nicht gerecht geworden wäre. Lokaten, Bachanten und „grobe Gesellen" haben nicht überall und zu jeder Zeit sich an Geist und Körper der ihnen anvertrauten Schüler versündigen können. Gewissenlosen Gesellen waren nicht unwirksame Grenzen gesetzt.

Auch die Unterbrechung des Unterrichts in der Schule durch den Chor- und Kirchendienst darf nicht mit dem Maß der Gegenwart gemessen werden. Die Unterbrechungen konnten freilich recht erheblich sein [46]. Zu den regelmäßigen Pflichten kamen die Beteiligungen an den besonderen kirchlichen Festen und Feiern, an Prozessionen, Vigilien und Aehnlichem. Die Sache selbst wurde aber weder von der weltlichen Obrigkeit noch von den Eltern als störend empfunden. Man sah im Kirchendienst der Kinder und Lehrer nicht eine Last, die man nun einmal dank dem geschichtlichen Zusammenhang von Kirche und Schule und dank den für die Besoldung des Lehrers unentbehrlichen kirchlichen Benefizien tragen müsse. Rat und Eltern wünschten die Beteiligung der Schule am Gottesdienst. So hat der Mansfelder Rat auch keine Einwendungen gemacht, wenn durch neue Stiftungen dem Schulmeister neue gottesdienstliche Verpflichtungen erwuchsen. Er verbürgte sich für deren „ewige" Beachtung [47]. Die Schulverträge vergessen darum auch nicht, dem Schulmeister seine kirchlichen Pflichten, die regelmäßigen wie die außerordentlichen, nachdrücklich be-

kannt zu geben. Die kirchliche Bestimmtheit des öffentlichen Lebens ließ grundsätzlich keine andere Lösung zu. Der Schulmeister und seine Chorknaben, die in gemeinsamem Zug, mit Chorröcken bekleidet, vom Schulhaus in die Kirche gehen, dienen im Gotteshaus derselben Gemeinde, die die Schule besitzt und mit ihren Kindern beschickt. „Auch sol er die kirchen und das chore mit gesange ordenlich außrichten, die kinder das zu gewönlicher zeyt underrichten, leren vnd domit fleiß tun, dadurch die schule, auch die kirch zu hübscher zierheit, nutz vnd eren gehalten, dem pfarrer vnd dem gemeinen volk zu gevallen“ [48]. Viele hatten außerdem das besondere Interesse, daß ihre Kinder auf die mancherlei geistlichen und halbgeistlichen Aemter vorbereitet wurden. Für sie war darum der Kirchendienst eine besondere Form des „Schuldienstes“, d. h. der Lehrlingsjahre. Der Unterricht im Lateinischen und im kirchlichen Gesang bereitete ja unmittelbar auf den geistlichen Beruf vor. Akademisches Studium war nicht die unerläßliche Voraussetzung der Uebernahme des Amtes eines Altaristen, Kaplans oder Pfarrers. Wollten die Schüler auch nicht alle Pfaffen werden, wie Luther im Sendschreiben an die Ratsherrn könnte vermuten lassen, so war doch für viele die Trivialschule die unmittelbare Vorbereitung auf diesen Beruf.

Einschränkungen hat es zwar gegeben. Aber sie wollen nicht die Sache selbst antasten. Auch zeugen sie nicht von Abneigung gegen den Kirchendienst der Schüler. In Lübeck ist freilich der Ratsschule der Unterricht im Gesang verboten. Das ist aber auf Grund eines Vertrages von Rat und Domgeistlichkeit zugunsten der Domschule geschehen. So erhalten die Ratsschüler von St. Jakob keinen Gesangunterricht. Der Domscholastikus ist aber berechtigt zu fordern, daß die gesangestüchtigen Jakobsschüler in die Domschule geschickt werden [49]. Wo keine Domschule mit einer Stadt- oder Pfarrschule konkurrierte, war die Beteiligung der Schüler am kirchlichen Gesang selbstverständlich. Hatte der Rat die Schulgewalt, so sorgte er auch dafür, daß der Magister einen geschickten Gesellen habe, „mit dem der chor versorgt sey“ [50]. Schien, wie bei Stiftskirchen, der Unterricht durch den Chordienst der Schüler gefährdet, so konnte man dem durch Gruppenbildung begegnen, oder es wurden zu Chorschülern diejenigen ausgebildet, die Kleriker werden wollten. Mittel und Wege, einem den sprachlichen Unterricht hemmenden Uebermaß an gottesdienstlichen Verpflichtungen zu begegnen, waren vorhanden. Die uns erhaltenen Schulordnungen zeigen, daß man gewillt war, von ihnen Gebrauch zu machen. Auch hier, wo die Kritik mit Vorliebe laut geworden ist, haben die Schwächen der Organisation ihre Grenzen.

5.

Aber wir hören trotzdem, Luther selbst bezeuge in seiner an die städtischen Obrigkeiten gerichteten Schrift, daß man in den mittelalterlichen Schulen und besonders in der Mansfelder Ratsschule nichts gelernt habe. Die lateinische und deutsche Sprache wurden „verderbet“, so daß „die elenden Leute schier zu lauter Bestien geworden sind, weder deutsch noch lateinisch recht reden oder schreiben können, und beinahe auch die natürliche Vernunft verloren haben“ [51]. „Und ist unsere Schule jetzt nicht mehr die Hölle und das Fegfeuer, da wir innen gemartert sind über den casualibus und

temporalibus, da wir denn doch nichts denn eitel nichts gelernt haben durch soviel Stäupen, Zittern, Angst und Jammer“ [52]. „Ist es doch auch nicht meine Meinung, daß man solche Schulen einrichte, wie sie bisher gewesen sind, da ein Knabe 20 oder 30 Jahr hat über dem Donat und Alexander gelernt und doch nichts gelernt“ [53]. Alle Künste und Sprachen sind mit der Zeit dahingefallen: anstatt rechtschaffener Bücher sind die „tollen, schädlichen Mönchsbücher Catholicon, Floristа, Graecistа, Labyrinthus, Dormi secure und dergleichen Eselsmist vom Teufel eingeführt“, daß „damit die lateinische Sprache zu Boden ist gegangen und nirgend eine geschickte Schule noch Lehre noch Weise zu studieren ist übrig geblieben“ [54]. „Ist es nicht ein elender Jammer bisher gewesen, daß ein Knabe hat müssen 20 Jahre oder länger studieren, allein daß er so viel böses Lateinisch hat gelernt, daß er möchte Pfaff werden und Messe lesen?... Und ist doch ein armer, ungelehrter Mensch sein Leben lang geblieben, der weder zum Glucken noch zum Eierlegen getaugt. Solche Lehrer und Meister haben wir müssen allenthalben haben, die selbst nichts gekonnt und nichts Gutes und Rechtes haben mögen lehren, ja auch die Weise nicht gewußt, wie man doch lernen und lehren sollte“ [55]. Die Schuld tragen die „tollen Mönchs- und Sophistenbücher“. „Eine Dohle heckt keine Tauben, und ein Narr macht keinen Klugen“ [56].

Dies Urteil über die mittelalterliche Schule ist in der Tat vernichtend. Man mag dem Temperament des Schreibers manches zu gute halten; das Urteil bleibt vernichtend. So ist es auch immer wieder aufgenommen und verwertet worden [57]. Und doch nicht mit Recht. Denn Luthers Urteile sind auch hier nicht rein geschichtlich, noch weniger grade auf die Mansfelder Schule gemünzt. Nur einmal redet er in der ersten Person von dem Unterricht, den er genossen: „da wir innen gemartert sind“ und „doch nichts denn eitel nichts gelernt haben“. Dieser Satz beansprucht aber allgemeine Geltung, genau wie die übrigen, nicht in persönliche Form gebrachten Sätze. Ihnen aber eignet überhaupt keine Einschränkung, weder eine örtlich noch eine persönlich bedingte. Mit Bedacht und Ueberlegung hat der Reformator den Schulen, in denen er und die Adressaten seiner Schrift unterrichtet wurden, insgesamt das Zeugnis der Unfähigkeit und des Unwertes ausgestellt.

Aber angesichts dieses unschwer zu erkennenden Sachverhalts hätte man wohl die Frage aufwerfen dürfen, ob man denn wirklich vor einem einfachen geschichtlichen Urteil stehe. Der viel zitierte und immer auf den Mansfelder Unterricht bezogene Satz, daß Luther als junger Schüler nichts gelernt habe [58], ist eigentümlich mißverstanden worden. Die besondere Beziehung auf Mansfeld ist in keiner Silbe enthalten. Vor allem steht aber nicht da, daß man in den mittelalterlichen Schulen nichts gelernt habe. Das wäre ein mehr als wunderliches Urteil gewesen. Wenige Zeilen später heißt es zudem ausdrücklich, daß man den Donat und Alexander, also die lateinische Formenlehre und Syntax beherrschen lernte. Nicht daß man nichts gelernt habe, hören wir, sondern daß man bei aller Plakerei nur „eitel nichts“, d. h. eitel nichtige Dinge lernte. Das ist etwas ganz anderes. Denn statt vor einem Tatsachenurteil stehen wir nun vor einem Werturteil. Dem Stoff des mittelalterlichen Unterrichts wird die Anerkennung versagt.

Darum auch dem Ziel. Die Schule hätte, wenn sie ihre Aufgabe recht erkannt

hätte, die Kinder nicht nur zu Pfaffen erziehen, sondern auch zum weltlichen Leben tüchtig machen sollen, Männer und Frauen heranbilden, die an ihrem Platz zu regieren, gute Ordnung und Zucht zu halten vermöchten. Damit ist noch keineswegs ein modernes Programm der „Verweltlichung" der Schule aufgerollt. Es ist nie in den Gesichtskreis des Reformators gefallen. Er macht der Schule der „Sophisten" nur den Vorwurf, daß sie „so gar nichts" sich des Weltlichen angenommen habe. Denn seiner Darstellung zufolge vergaß sie, daß es ihre Aufgabe war, zu jedweder, nicht nur zu geistlicher „Herrschaft" tüchtig zu machen.

Sie soll sich aber auch um die Sprachen mehr als lässig gekümmert haben. Doch es wird gern übersehen, daß auch die Universitäten unter dies Urteil fallen. Man steht darum entweder vor ganz grotesken Uebertreibungen Luthers, der ja eine Lernzeit von 20 und mehr Jahren angibt, oder man macht sich ein ganz wunderliches Bild von der Dauer und Unfähigkeit des spätmittelalterlichen Schulunterrichts. Auch an den hohen Schulen wurde im Donat und Alexander unterrichtet. Die Lehrbücher, die Luther der Verachtung preisgibt, wurden zum Teil nur auf den Universitäten benutzt. Sein Urteil beschränkt sich also keineswegs auf die Trivialschule. Ueberall haben die Schüler nur schlechtes Latein gelernt. Die Forderungen der humanistischen Schulreform werden zum Maßstab nicht nur des Unterrichtsziels, sondern auch der Unterrichtsleistung gemacht. Trotz allem Aufwand an Kraft und Zeit lernte man nur so viel „böses Lateinisch", daß man Pfaffe werden und Messe lesen konnte [59]. Nun aber hat man „erfahren und gesehen", daß man „mit soviel Mühe und Arbeit die Sprachen und Kunst, dennoch gar unvollkommen, aus etlichen Brocken und Stücken aus dem Staube und Würmern wieder hervorgebracht und sucht und arbeitet täglich daran, gleichwie man in einer zerstörten Stadt in der Asche nach den Schätzen und Kleinoden gräbt" [60]. Das „klassische Latein" des Humanismus wird gegen das mittelalterliche Latein der „Sophisten" ausgespielt. Da muß denn freilich der mittelalterliche Unterricht schlecht abschneiden. Zugleich der mittelalterliche Lehrer. Denn er hielt sich ja an die untauglichen Lehrbücher, während der humanistisch gebildete das günstige Vorurteil sofort auf seiner Seite hat. „Gott der Allmächtige hat fürwahr uns Deutsche jetzt gnädiglich heimgesucht und ein rechtes goldenes Jahr aufgerichtet. Da haben wir jetzt die feinsten, gelehrtesten jungen Männer und Gesellen, mit Sprache und aller Kunst geziert, welche so wohl Nutzen schaffen könnten, wo man ihrer brauchen wollte, das junge Volk zu lehren" [61]. „Ist es nicht vor Augen, daß man jetzt einen Knaben kann in drei Jahren zurichten, daß er in seinem fünfzehnten oder achtzehnten Jahr mehr kann, denn bisher alle hohen Schulen und Klöster gekonnt haben?" [62] Natürlich. Sie stellten sich ja gar nicht die neue Aufgabe.

Das ist also nicht geschichtliche Darstellung, sondern kritische Bewertung; und den Maßstab liefert die humanistische Schulreform, die dem Unterricht verbesserte Lehrbücher, eine gereinigte Sprache, einen neuen Inhalt und eine erleichterte Methode des Lernens brachte. In den vierzig Jahren zwischen Luthers Geburt und der Sendschrift an die Ratsherren waren die Drucke zahlreicher und billiger geworden. Das „Martern" über den casualibus und temporalibus hörte freilich nicht auf. Noch Melanchthon hat verlangt, daß man die Vokabeln so lernen solle, „wie vor Alter die

Weiß in der schule gewesen ist“ [63]. Das wird denn auch von allen humanistischen und reformatorischen Schulordnungen gefordert. Aber es mochte dank der wachsenden Bedeutung der Presse mildere Formen annehmen und schnellere Ergebnisse zeitigen. Auch dies angeblich klassische Wort Luthers über die mittelalterliche Methode des Lernens will geschichtlich und nicht absolut verstanden werden. Der im Lager der Humanisten stehende Kritiker hat weder die Fortschritte der Technik, die dem Unterricht zu statten kamen, noch die neuen Ziele, die ihm eine andere Wendung gaben, berücksichtigt.

Die Bedingung, unter der Luthers Schilderung im Sendschreiben an die Ratsherren steht, hätte man wohl erkennen können. Um so leichter, als das Evangelium zum endgültigen Maßstab für die Würdigung der mittelalterlichen Schule gemacht wird. Der humanistische Kritiker urteilt zugleich und letztlich als Reformator. So stark tritt der Maßstab des Evangeliums in den Vordergrund, daß Luther lieber überhaupt keine Schule als eine seelengefährliche existieren sähe. „Wahr ist es, ehe ich wollte, daß hohe Schulen und Klöster blieben, so, wie sie bisher gewesen sind, daß keine andere Weise zu lehren und leben sollte für die Jugend gebraucht werden, wollte ich eher, daß kein Knabe nimmer nichts lernte und stumm wäre. Denn es ist meine ernste Meinung, Bitte und Begierde, daß diese Eselsställe und Teufelsschulen entweder im Abgrund versinken oder zu christlichen Schulen verwandelt werden. . . . . Laßt uns unseren vorigen Jammer ansehen und die Finsternis, darinnen wir gewesen sind, ich achte, daß Deutschland noch nie soviel von Gottes Wort gehört hat als jetzt“ [64]. Diesem höchsten Gesichtspunkt sind auch die humanistischen Forderungen Luthers untergeordnet. Ohne das Evangelium bleibt auch die humanistische Reform unvollkommen. Aber der neuen Wissenschaft widerstreben heißt schließlich doch dem Evangelium Hemmungen in den Weg legen. Denn „laßt uns das gesagt sein, daß wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen. . . Wie das Evangelium selbst zeigt, sie sind die Körbe, darinnen man Brode und Fische und Brocken behält. Ja wo wir es versehen, daß wir — da Gott vor sei — die Sprachen fahren lassen, so werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern es wird auch endlich dahin geraten, daß wir weder lateinisch noch deutsch recht reden oder schreiben könnten“ [65]. „Wessen ist nun die Schuld, daß unser Glaube so zu schanden wird? Nämlich, daß wir die Sprachen nicht wissen.“ [66] Sinn und Bedeutung der Schilderung Luthers können demnach nicht zweifelhaft sein. Wohl hat man etwas gelernt; aber es war „eitel nichts“. Denn es bestand in bösem Latein und seelengefährlicher Lehre. Der „Jammer“ der Schule einschließlich der „hohen Schule“ war ihre „mönchische“, „pfäffische“ und „sophistische“ Orientierung. Da mußte freilich das Urteil vernichtend ausfallen. Eben darum kann es nicht zum Ausgangspunkt einer geschichtlichen Würdigung des Unterrichts gemacht werden, den Luther in Mansfeld genoß.

6.

Die Trivialschüler gliederten sich in drei „Haufen“. Man hatte dafür auch — in der Reihenfolge von unten nach oben — die Bezeichnung „Fibulisten“ oder „Tabu-

liſten", „Donatiſten" und „Alexandriſten". Fibuliſten hießen die Jüngſten nach ihrem Leſebuch, der Fibel. Da es ein „Abc"-Buch war, nannte man ſie auch Abecedarier. Tabuliſten wurden ſie genannt, weil die Fibel aus „Tafeln" zuſammengeſetzt war. Leſen zu lernen war alſo die erſte Aufgabe des Lateinſchülers. Leſe- und Schreibunterricht gingen noch nicht Hand in Hand. Das hat ſich erſt ſehr ſpät, Ende des 18. Jhds. durchzuſetzen begonnen [67]. Der Inhalt der Leſeübungen war religiös: Gebote, Glaube, Gebet, die Sakramente der Taufe, der Beichte oder kirchlichen Schlüſſelgewalt und des Abendmahls, der Morgenſegen und Abendſegen, das Benedicite und Gratias [68]. Der Leſe- und Lernſtoff wurde natürlich in lateiniſcher Sprache dargeboten. Schon die Fibuliſten waren Lateinſchüler. Die erſten lateiniſchen Vokabeln wurden darum im Leſeunterricht angeeignet. In die Anfangsgründe der lateiniſchen Grammatik, in die Formenlehre, wurden die Donatiſten eingeführt. Als Lehrbuch diente irgend eine Ausgabe der alten Grammatik des Donatus. Die lateiniſche Syntax lernte man nach dem im Mittelalter verfaßten Lehrbuch des Alexander de Ville Dieu.

Dieſer Lateinunterricht hat ſeit den Tagen der Humaniſten ungezählte Verdammungsurteile über ſich ergehen laſſen müſſen. Es iſt noch milde geurteilt, wenn ihm „geiſtloſes Auswendiglernen" zum Vorwurf gemacht wird. Ob eine andere Methode möglich war, wird freilich nicht gefragt. Daß dem mittelalterlichen Trivialſchüler keine Druckſchriften zur Verfügung ſtanden, wie den Lateinſchülern ſpäterer Jahrhunderte, wird nicht bedacht. Daß auch noch im endenden 15. Jhd. die Wandtafel oft den Beſitz eines eigenen Schulbuchs erſetzen mußte und darum das mittelalterliche „geiſtloſe Pauken" nicht preisgegeben werden konnte, wird nicht berückſichtigt. Und wie denkt man ſich ſchließlich eine „geiſtvolle" Erläuterung und Benutzung dieſer Schulbücher? Auch die reformatoriſchen Schulordnungen haben ſich kein ſolches Ziel geſtellt. In der Memminger Ordnung von cr. 1570 finden wir folgende für den Unterricht in der zweiten Klaſſe beſtimmte Anweiſung: Die Schüler ſollen deklinieren, aus dem Lateiniſchen überſetzen, das an die Tafel Geſchriebene in ihr Heft eintragen und auswendig lernen. Auch im Handwerk lerne ja der Lehrling zuerſt nur das Hantieren; erſt ſpäter teile man ihm die Gründe mit [69]. Das entſpricht ganz dem Grundſatz, den wir Melanchthon entwickeln hörten und den Luther billigte [70]. Die „Marterung" „in caſualibus und temporalibus" blieb auch den Knaben der Reformationszeit nicht erſpart.

Dem Donat und Alexander eignete allerdings manches, was heute befremdet. Der Donat war urſprünglich für römiſche Knaben geſchrieben, deren Mutterſprache lateiniſch war. Das bedingte natürlich Anlage und Durchführung. Aber die mittelalterlichen Bearbeitungen des „kleinen" Donat nahmen doch Rückſicht darauf, daß die Mutterſprache der Schüler nicht die Sprache des Lehrbuchs war. Spätere Bearbeitungen des Donat ſind auch keineswegs ſo „unverſtändig" und „beiſpiellos", d. h. paradigmenarm gehalten, wie man auf Grund der durch den Humanismus verbreiteten Urteile vermuten müßte. Wäre der Donat wirklich „barbariſch" und unbrauchbar geweſen, ſo hätte die mit dem Humanismus ſich verbindende Reformation gewiß nicht Neudrucke veranſtaltet, und er wäre nicht bis ins 18. Jhd. hinein

benutzt worden. War ferner die lateinische Grammatik im Mittelalter zu einer „spekulativen" Wissenschaft geworden, die nicht lediglich den Tatbestand erfahrungsgemäß feststellte, sondern nach Maßgabe der Denkprinzipien die Ursachen des Gegebenen zu erforschen anleitete, hatten vornehmlich in den Kommentaren die „scholastischen" Zergliederungen das Wort, die „Zweifel", „Fragen", Definitionen, Solutionen, Syllogismen und dergleichen, so mag man heute überlegen darauf hinabblicken oder gar mit dem alten Pfeifer ein Quiescat in pace sprechen [71]. Nur dürfte man sich bewußt bleiben, daß mit diesem Wunsch einer seligen Ruhe keine geschichtliche Würdigung erreicht ist. Seitdem die dialektische Arbeit Kennzeichen der Wissenschaftlichkeit geworden war, wurde natürlich auch in der Grammatik von dieser Methode Gebrauch gemacht. Sie galt darum nicht als Schwäche, sondern als Vorzug [72].

Das war kein gegenstandsloses Vorurteil. Diese Methode war dem damals lebendigen Latein nicht unangemessen. Es galt ja nicht, die Schüler in die Sprache eines Cicero oder des angeblich klassischen Lateins einzuführen. Sie sollten das lebensvolle, zwar nicht „reine", aber doch logisch präzise mittelalterliche Latein erlernen. Die dialektischen Zergliederungen waren selbst ein Teil der lebendigen Sprache. Da das Interesse der Kinder auch nicht durch moderne Unterrichtsstoffe abgelenkt wurde, so ließ sich der jugendliche Intellekt leichter an solche Arbeit gewöhnen, als es heute der Fall sein würde. Der Versuch aber, eine ganze Grammatik in Versen darzustellen — das Doktrinale Alexanders ist in leoninischen Hexametern abgefaßt — ist erst recht spät als barock und als wunderliche Quälerei der Schüler erschienen. Die Humanisten hatten diese Entdeckung noch nicht gemacht. Denn auch sie schufen eine Grammatik in Versen. Wären die „Martern" des Unterrichts wirklich qualvoll und unnütz gewesen, so hätten die Reformer des 15. und beginnenden 16. Jhds. wirklich nicht die herrschende Lehrmethode mitsamt ihren Unterrichtsbüchern beibehalten. An eine vernichtende Kritik des Donat und Alexander nach Form, Inhalt und Methode der Aneignung dachte man noch nicht. Nur „Korrekturen" und „Ergänzungen" wollte man vorgenommen wissen. Ein früher westfälischer Reformer, der Rechtsgelehrte Heinrich, klagt zwar darüber, daß gewöhnlich die „Grammatiker" und selbst „Magister in den freien Künsten" in der Kasus- und Moduslehre nicht fest seien [73]. Aber der Kritiker setzt weder den Donat noch den Alexander von der Tagesordnung der Schule ab. Er ergänzt sie nur durch Mitteilungen, die die Elemente einer Moduslehre enthalten [74]. Auch Luther hat den Donat nicht verurteilt. Ihm wird nirgends in der Schrift an die Ratsherren der Krieg erklärt. In dem von Luther gebilligten Unterricht der Visitatoren wird für den ersten Haufen der Lateinschule der Donat samt Cato vorgeschrieben [75]. In der Wittenberger Lateinschule wurde es nicht anders gehalten [76]. Das Doktrinale hat Luther in den Tischreden gerühmt. Donat ist ihm gar der „beste Grammatiker" [77]. Von den beiden den mittelalterlichen lateinischen Unterricht kennzeichnenden Lehrbüchern beherrscht Donat unbestritten die Schulen der Reformation.

Auch die Erregung über den pädagogischen Unverstand, der eine fremde Sprache zur Unterrichtssprache machte, war so wenig am Platze wie das Mitleid mit den armen, gemarterten Kindern, die mit unverstandenen Worten überschüttet worden

seien und in fortwährender Angst vor dem Esel und der Rute hätten schweben müssen. Die Schulordnungen des 15. Jhds. und die Ausgaben der Schulbücher bezeugen den beklagten pädagogischen Unverstand keineswegs. Im lateinischen Elementarunterricht wurde von der deutschen Sprache ausgiebig Gebrauch gemacht. Selbst für den Unterricht der älteren Schüler war gelegentlich Deutsch vorgesehen. Bis zur Reformationszeit kennt der Trivialunterricht die Muttersprache als ein Mittel, das Wortverständnis des Lateinischen sicher zu stellen [78]. Das Gebot, Lateinisch zu sprechen, will nicht jedes deutsche Wort im Unterricht verpönen, sondern die Schüler möglichst bald sich an die fremden Laute gewöhnen lassen und den Erwerb der Herrschaft über sie beschleunigen. Daß man mit ganz einfachen und dem Interessenkreis der Schüler entnommenen Sätzen den Anfang machte, zeigen die in manchen Schulordnungen und Handbüchern enthaltenen Beispiele. Selbst der Donat hatte deutsche Bestandteile erhalten. Ungefähr 1400 ist ein Donat mit deutscher Uebersetzung bezeugt. Dem lateinischen Wort folgt auf der gleichen Zeile stets die deutsche Uebersetzung. Man hat sich zu diesem Verfahren verstanden, damit die Kinder nicht mutlos würden [79]. Ein Stuttgarter Wiegendruck bringt die deutsche Uebersetzung zwischen den Linien, genau wie heute die doch nicht als unverständig geltenden Unterrichtsbriefe von Toussaint-Langenscheid [80]. Auch die „Alexandristen" hörten von dem Recht der Muttersprache im lateinischen Unterricht. Der Verfasser des Doktrinale selbst hat es in den einleitenden Versen seines grammatischen Gedichtes gewahrt. Selbst vor den Schülern, die schon die Grundelemente des Lateinischen kennen, also den Donat erledigt haben, darf man zunächst noch der Muttersprache sich bedienen, wenn dadurch ein besseres Verständnis ermöglicht wird [81]. Eine verbreitete Erläuterung des Doktrinale, die glossa notabilis schreibt dazu, daß ein guter Lehrer seinen Schülern die Bedeutung der Worte auf Deutsch erkläre, gemäß der Absicht Alexanders [82]. Lateinisch-deutsche Wörterbücher unterstützten dieses Verfahren [83].

So war die spätmittelalterliche Trivialschule keineswegs von aller unterrichtlichen Vernunft verlassen. Auch kann man nicht mit Fug und Recht behaupten, daß Lehrer, Obrigkeit und Eltern kein Interesse an geordnetem Fortschritt und sachgemäßer Gliederung der Haufen besessen hätten. Die bekannte Wiener Schulordnung von 1446 soll den Grundsatz entwickelt haben, die Schüler lediglich nach ihrem Alter in Haufen zu teilen. Man habe nur Altersstufen gekannt, also vorausgesetzt, daß die Aelteren auch intelligenter und kenntnisreicher seien. Erst im Entwurf einer Schulordnung Christians II um 1521 erscheine als Aeußerung eines neu entdeckten pädagogischen Gesetzes die Bestimmung, daß die Schüler den Abteilungen nach ihren Kenntnissen, also nicht lediglich nach dem Alter, zugewiesen werden sollen [84]. Das ist unzutreffend. Wohl wird angeordnet, daß die „eltern und begreifleichtern bei ainander sitzen sullen, darnach die mittern und darnach die jungisten". Das heißt aber nicht, daß man nur Altersstufen gekannt habe. Die „Aelteren" der Wiener Ordnung, die die Wiener Schulen neu organisiert, sind „begreifleichter", weil sie schon jahrelang den Unterricht genossen haben. Die Altersstufen sind hier nur eine Voraussetzung, nicht die Bedingung der „Begreiflichait"; und es wird gefordert,

daß die Zusammengeordneten gleichmäßig Fortschritte machen. „Also koment die ebengleichen zu einander, und wechst ainer mit dem andern“ [85]. Wenn aber nach vollzogener Teilung ungleiche Fortschritte gemacht werden, „so sol und mag dann ain schulmaister alle quatember oder in ainer füglichen zeit erheben etlich schuler und hoher setzen, die dann uber ir gesellen gelernt haben . . . . . so werden sie dann begirig auf lernung, und pringt den lessigern ein große schem, so ir gesellen erhebt werdent uber seu, dieselbig schem übet seu dann vast zu lernungen“ [86]. Unfähige und träge Schüler hat man auch im Mittelalter nicht mit aufgeweckten und fleißigen die verschiedenen Stufen des Unterrichts hinaufgeführt. Doch es bedarf gar nicht eines ausführlichen Beweises aus den Schulordnungen. Die bekannte Selbstbiographie Th. Platters ist Beweis genug. Noch als alter Schüler saß er in Schlettstadt im Haufen der Jüngsten, weil er in den Jahren seines fahrenden Scholarentums nichts gelernt hatte.

Ein sachgemäßer Unterricht in der spätmittelalterlichen Trivialschule war darum wohl möglich. Ihrem Namen nach wollte sie jene weltliche Wissenschaft übermitteln, die die untergehende Antike unter Grammatik, Logik und Rhetorik befaßt hatte. Aber nur der Name wahrte noch das Schema. Am Unterrichtsstoff war es schwer zu erkennen. Denn die Grammatik hatte die beiden anderen, ihr ebenbürtig gewesenen Disziplinen stark, an kleineren Schulen fast ganz zurückgedrängt. Zwar konnte an Trivialschulen wie in Nürnberg, Ulm und anderwärts ein respektabler Unterricht in der Logik erteilt werden. In Nürnberg wurde der oberste Haufe in die Logik eines Petrus Hispanus eingeführt [87]. Diese Schulen stellen aber bereits den Uebergang zu einer „philosophischen“ Fakultät dar. Kleinere Städte waren nicht in der Lage, ihre Trivialschulen derartig auszubauen. Sie mußten hauptsächlich darauf achten, daß Lateinisch gelernt, also Grammatik getrieben wurde. Die beiden anderen Fächer des Triviums wurden nebensächlich. Mit der Musik aber, die an allen Schulen gepflegt wurde, verfügte die Trivialschule über einen Stoff des Quadriviums. An ihr erkannte man zudem sofort die geschichtliche und innere Verbindung mit der Kirche.

Das rechtfertigt jedoch nicht den Satz, die Trivialschule habe im wesentlichen der Befriedigung der kirchlichen und klerikalen Bedürfnisse dienen wollen. Sie war freilich ein Stück der kirchlichen Kultur des Mittelalters. Aber ganz vergaß man doch nicht, daß nicht jeder Schüler ein „Pfaffe“ werden solle. Neben den kirchlichen Aufgaben sah man andere stehen [88]. Selbst der viel geschmähte Cisio Janus war „weltlichen“ Interessen dienstbar. Wir hören allerdings: „Aus einem solchen Lehrbuch konnte kaum etwas anderes als Ungeschmack, Aberglaube und, wenn diese gelehrt werden kann, Unwissenheit gelehrt werden, die Zeit und die Köpfe mußten dabei, soviel am Lehrbuch lag, verdorben werden“ [89]. Doch hinter diesem Urteil steht eine sonderbare historische Anschauung. Ein „Lehrbuch“ war der Cisio Janus nicht, sondern ein in Verse gebrachter lateinischer Kalender, der die kirchlichen Feste und Heiligentage sicher zu bestimmen ermöglichte. Am verbreitetsten war er als Silbenkalender. Jedem Monat waren zwei Verse gewidmet. Jede Silbe bezeichnete einen Monatstag. Die Namen der Feste und Heiligen waren nur mit ihrer ersten

oder den zwei ersten Silben angegeben. Die auf die erste Silbe des verstümmelten Heiligennamens fallende Zahl gab das Monatsdatum des Festes an. Die Januarstrophe lautete im Mittelalter in der Regel:

Cisio Janus Epi sibi vendicat Oc Feli Mar An
Prisca Fab Ag Vincen Tim Paulus nobile lumen.

Da die erste Silbe des dritten Worts die sechste Silbe der Monatsstrophe ist, so konnte jeder, der den Cisio Janus beherrschte, den 6. Januar als Tag des Epiphanienfestes angeben. Den Tag des heiligen Antonius wußte er am 17. Januar gefeiert. Die Daten der unbeweglichen Feste konnte er mit untrüglicher Sicherheit aus diesem Kalender ablesen oder durch ihn sich vergegenwärtigen. Inwiefern er eine Quelle des Aberglaubens und der Unwissenheit war, bleibt unerfindlich. Ebensowenig begreift man, daß er sinnlos sei und „nichts bedeutende Worte" enthalte. In der Regel ist nämlich der Monatsname das Subjekt der Strophe; von dem dazu gehörigen Zeitwort sind die Heiligennamen in dem grammatisch richtigen Beugefall abhängig. Sinnlos werden die Verse allerdings für denjenigen, dem die Abkürzungen der Namen Hieroglyphen bleiben. Damit sind sie aber noch nicht für das 15. Jhd. als sinnlos erwiesen. Der ursprünglich lateinische Cisio Janus wurde später auch in der Volkssprache verbreitet. Wir besitzen diesen „immerwährenden" Kalender in deutscher, niederländischer, französischer und böhmischer Bearbeitung, entweder als Silben- oder als Wortkalender. Im letzten Fall wird jeder Tag durch ein ganzes Wort bezeichnet. Ein niederdeutscher Silbenkalender findet sich in einem Magdeburger Wiegendruck:

Nyge iar unde twelften Dach
holden wes dat irste lach.
Marcel Prisca sebastian
vor pawel nycht gantz verne stan [90].

Einer der verschiedenen Wortkalender beginnt folgendermaßen:

Jesus, das kint, wart besnitten;
drei kunig vom Orient kamen geritten
unt opfferten dem Herren lobesam.
Antonius sprach zuo Sebastian:
„Agnes ist do mit Paulus gewesen.
Wir solten auch mit wesen" [91].

Geistvoll war ganz gewiß auch der deutsche Namenkalender nicht. Dies Geschick teilt er mit den meisten Merkversen. Aber solange man das Datum nach den kirchlichen Festen und Heiligentagen bestimmte, war er brauchbar.

Darum hat er auch das Mittelalter überlebt. Auch in den protestantischen Gebieten wurde er gelernt und benutzt. Matheſius denkt gar nicht daran, der Mansfelder Schule daraus einen Vorwurf zu machen, daß sie Luther den Cisiojanus gelehrt habe. Und der Humanist Melanchthon hat sich nicht gescheut, ihn für den Gebrauch in protestantischen Schulen umzuarbeiten. Aber diese „Verbesserung" besitzt keine grundsätzliche Bedeutung und eröffnet keine neue Geschmacksrichtung. Davon überzeugt ein flüchtiger Blick auf die erste Strophe:

Cisio Janus EPIphaniis dic dona Magorum,
Vincit ouans Agne, noua PAVlum lumina vertunt [92].

Die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 gebietet, daß die Lateinschüler am Samstag nach der Vesper den Cisiojanus aufsagen. Und in dem 1530 in Wittenberg gedruckten „Betbüchlein mit Kalender und Passional" ist der „Kalender" ein Cisiojanus [93]. Selbst in deutschen Schulen war er ein Gegenstand des Unterrichts. Hier wurde er natürlich nur in deutscher Sprache gelernt und gesungen. So wird der übel beleumdete und hart angefochtene Namenkalender zu einem Element der Unterweisung in dem Wissen, das der bürgerliche Beruf brauchte. Denn mit dem Kalender hatte nicht nur der Kleriker sich zu befassen. Auch der Ratsherr, Kaufmann und Handwerker brauchte ihn für seine Geschäfte; er hatte darum ein recht „weltliches" Interesse am Cisiojanus.

Auch die „Rhetorik" bot Gelegenheit, weltliche Bedürfnisse zu befriedigen. Sie hatte freilich im späten Mittelalter ihre alte Bedeutung verloren. Aber sie war doch nicht verschwunden. Daß sie nicht überall als besonderes Lehrfach erwähnt wird, zeugt noch nicht von ihrem vollständigen Untergang. Als „ars dictandi", d. h. als Anleitung zum Briefschreiben und Unterweisung in den zahlreichen Titeln des Mittelalters hat sie sich auch an kleineren Schulen erhalten. An größeren Schulen erscheint sie unter dem alten Namen als Unterrichtsgegenstand [94]. Doch selbst die zur ars dictandi zusammengeschrumpfte Rhetorik verdient Beachtung. Denn der Unterricht im Stil namentlich des Briefes galt nicht nur dem künftigen Kleriker, sondern auch dem künftigen Stadtschreiber, Notar und Kaufmann. Wiederum stehen wir vor einem Teil des „weltlichen" Unterrichts der Trivialschule. Davon uns eine vollere Anschauung zu bilden, als die kurzen Andeutungen der Schulordnungen gestatten, und demnach nicht nur die Vorschriften, sondern auch die Ausführung kennen zu lernen, ermöglicht uns der Lübecker Kloakenfund. Das Gefundene stammt wahrscheinlich noch aus dem 14. Jhd., nach 1370. Es besteht aus Schulgerät mancherlei Art und Wachstafeln, die Schülern verschiedener Schulstufen der Stadtschule zu St. Jakob gehört haben. Die Schriftzüge sind zum Teil gut erhalten. Neben Schreibübungen in Zahlen und Buchstaben, also Schreibübungen der Jüngsten, stoßen wir auf lateinische Briefe geschäftlichen und politischen Inhalts. „Unfruchtbaren Formelkram" und Weltfremdheit würde man hier vergeblich suchen. Durch Beispiele aus dem Leben des Tages und der jüngsten Vergangenheit wurden die jungen Lübecker auf eine spätere Tätigkeit im kaufmännischen und staatsmännischen Beruf vorbereitet [95].

„Lebensweisheit" wurde auch durch die den grammatischen Unterricht auf den verschiedenen Stufen begleitenden Lesebücher vermittelt, durch einen Cato, Avian, Aesop, Boethius, Sedulius, auch gelegentlich und besonders gegen Ende des 15. Jhds. durch einen Plautus und Terenz. Man braucht kein gelindes Grauen zu empfinden, wenn man die Namen Cato, Boethius und Sedulius hört; oder aufzuatmen, wenn man der reformatorischen Schule sich naht. Denn auch sie bestimmte den Cato als Lehr- und Lernbuch für den Haufen der Donatisten. Der ihm folgende Haufen war auf die Lektüre des Aesop gewiesen. Luther selbst billigt es, daß die Donatisten die Distichen des Cato auswendig lernen [96]. Selbst wenn Cato und Aesop beide dem

ersten Haufen überantwortet waren, braucht man nicht pädagogischen Unverstand festzustellen. Denn in der Form von Sprüchen, die nur zweizeilig waren, und Fabeln, die über acht Distichen nicht hinauskamen, wurde den Kindern ein „reicher Schatz von Regeln der Sittenlehre, der Lebensklugheit und Weltweisheit" mitgegeben. Sie auswendig zu lernen bereitete einem mittelalterlichen Schüler geringere Schwierigkeiten als einem modernen Schüler das Auswendiglernen der Oden eines Horaz und der Gesänge eines Homer. Die Kürze und bildliche Einkleidung dieser Fabeln und Sinnsprüche machte sie zu dem gewiesenen Lese- und Lernstoff für Kinder, die in das zweite Jahrzehnt ihres Lebens eintraten. Daß die „Moral der Geschichte" sich vordrängte, entsprach dem Geschmack jener Tage und wurde nicht als aufdringlich empfunden. Im übrigen dürfte aber bekannt sein, daß man nicht denselben Cato und Aesop durch die Jahrhunderte schleppte. Auch an diesen Lesebüchern haben wie an den Grammatiken eines Donat und Alexander die Generationen gearbeitet. Man nahm auf, was man Wertvolles an Spruchweisheit und Fabeln in der Literatur und im Volk entdeckte. Stets wieder erschienen „verbesserte", d. h. nach Umfang und Inhalt veränderte und vertiefte Auflagen. Der Cato befand sich in fortwährender Bewegung. Neben ihn traten noch besondere Ergänzungen, das Supplementum Catonis, der Facetus, auch Phagifacetus, ein Büchlein, das die beim Essen zu beachtenden Anstandsregeln lehrte, die Parabeln des Alanus von Lille und anderes mehr; alles Bücher, die nicht im Schulschrank oder in der Bibliothek des Lehrers verstaubten. In der Schrift an die Ratsherren hat auch Luther sich wohl gehütet, diesen Teil des mittelalterlichen Unterrichts für nichtig zu erklären. Ja in einer Tischrede meint er, die Schriften Catos und Aesops seien durch eine sonderliche Gnade Gottes in den Schulen erhalten geblieben. Sie „erbauen" die Schüler in der Moral und sind die besten Bücher nach der Bibel [97]. Nur das bedauert er in seiner Programmschrift, daß man zu wenig von der vaterländischen Geschichte erfahren habe und nicht mehr „Poeten und Historien" gelesen habe [98]. Immerhin bezeugt er der von ihm besuchten Trivialschule ein bestimmtes Maß von Brauchbarkeit. Dies Zeugnis wäre noch wärmer und entschlossener ausgefallen, wenn er nicht den Humanismus und das wiederentdeckte Evangelium zum Maßstab des mittelalterlichen Unterrichtssystems gemacht hätte.

Auch mit dem Vorwurf religiöser Verwahrlosung der Schüler muß man vorsichtig umgehen. Schon auf der untersten Stufe wurde in Anlehnung an den lateinischen Unterricht ein gewisses Maß religiösen Elementarunterrichts gegeben. Die Fibel war Lesebuch und „Religionsbuch" zugleich. Manche Schulordnungen aus der späteren Zeit, wie die Stuttgarter und Ulmer, fordern die Auslegung des Evangeliums vor den älteren Schülern. Auch Auslegungen des Vaterunsers wurden im Unterricht verwendet, wie die Auslegung des Rottweiler Rektors Joh. Muntzinger [99]. Wer vollends, wie später Luther in Magdeburg, von Brüdern des gemeinsamen Lebens unterrichtet wurde, konnte in besonderen Stunden den Religionsunterricht als Erweckungs- und Bekehrungsmittel kennen lernen. Daß erst die Reformation den Religionsunterricht in die Schule eingeführt habe, ist darum in dieser absoluten Fassung unrichtig [100]. Außerdem verbirgt sich ein erheblicher Teil des

Religionsunterrichts unter dem Titel der „Musik" oder des Gesangunterrichts. Dem Kantor eignen z. T. die Funktionen des modernen Religionslehrers. Man hielt darum auch nach „gelehrten" Leuten für das Amt eines Kantors Umschau [101]. Den modernen, subaltern gewordenen Gesanglehrer darf man nicht dem Kantor des Mittelalters und der Reformation gleichstellen. Er muß die lateinische Liturgie verstehen, ihren Inhalt und musikalischen Aufbau, die Praxis und Theorie der Musik, über die als einen Bestandteil des alten Quadriviums in der Artistenfakultät Vorlesungen gehalten wurden. Der Kirchengesang ist entsprechend seiner liturgischen Bedeutung für die ihn ausübenden Schüler nicht nur ein Stück kirchlicher Technik, sondern zugleich eine religiöse Lebensäußerung. Er dient ja „got zu lob und allen gelaubigen selen zu trost". Die Schüler singen „andechtiglich" und „raitzen" wiederum das „volck" zur Andacht [102]. Die Unterweisung im Kirchengesang ist darum auch „Religionsunterricht". Schweren Störungen des geordneten Schulunterrichts durch die Beteiligung besonders an den im späten Mittelalter sich häufenden Seelgerätstiftungen begegnete man durch Beschränkung der Zahl der teilnehmenden Schüler [103]. Das „Uebersingen" durfte nicht zu einer Stunde stattfinden, in der die „ordentlichen Lektionen" gestört werden könnten [104]. Die Jüngsten waren in Nürnberg [105], Stuttgart [106] und an anderen Orten vom Chordienst am Werktag befreit. Die „nouitzen" sollen nicht „das cantum" lernen. Erst den Fortgeschritteneren wird ein Mindestmaß auferlegt [107]. Daran scheitert denn auch die Behauptung, der alles überwuchernde Gesangunterricht habe den allgemeinen Unterricht schwer geschädigt [108]. Vollends den „Morgengesang" zu den großen Störungen des Unterrichts zu zählen ist ganz unangebracht. Als ob nicht heute noch weithin der Schulunterricht mit einer „Andacht", mit Gesang, Schriftlektion und Gebet eröffnet würde. Im 15. Jahrhundert wurde dafür nicht mehr Zeit beansprucht als gegenwärtig. Denn man beschränkte sich auf das Absingen eines Liedes. In der Regel wurde gesungen: Veni sancte spiritus oder Veni creator, das Bittlied um Kommen des heiligen Geistes. Auch der Beschluß des Unterrichtes durch Gesang, etwa ein Ave Maria, kann nicht unter den Gesichtspunkt einer unerträglichen Verkürzung der Unterrichtszeit gestellt werden. Und wenn selbst, wie in Crailsheim, Versikel und Kollekt oder Vaterunser angeschlossen werden konnten, falls unter den Schülern sich ein Akoluthus befand, so verkürzt auch dies nicht nennenswert die Stunden [109]. Die humanistischen und reformatorischen Ordnungen haben an dieser alten Gewohnheit nichts geändert, ebenfalls nicht den Unterricht in „Musik" und Gesang mitsamt dem Chordienst der Schüler beseitigt [110]. Das darf beachten, wer den musikalischen Unterricht grade der spätmittelalterlichen Trivialschule in Bausch und Bogen verurteilt. Weder machte er sich auf Kosten des Sprachunterrichts ungebührlich breit noch wurden in ihm Allotria getrieben.

So war zwar die Ratsschule des 15. Jahrhunderts kein „humanistisches Gymnasium"; doch auch die Lateinschule der Reformation kann nicht auf diesen Titel Anspruch erheben. Die erziehlichen und unterrichtlichen Leistungen der spätmittelalterlichen Trivialschule waren ganz gewiß verbesserungsfähig. Neuer Stoff konnte zugeführt und ein besserer grammatischer Unterricht konnte gegeben werden. Die Klage des Verfassers des Traktatulus war begründet. Die grammatischen Nachläs-

sigkeiten der Franzosen hatten dank der Vorherrschaft von Paris in der Welt der Universitäten Schule gemacht. Ein Latein, wie es der biedere Dieburg, der Rektor des den Brüdern vom gemeinsamen Leben gehörenden Hildesheimer Lüchtenhofes in seinen Annalen schreibt, kann nicht mehr als lebendige Entwicklungsstufe der mittelalterlichen Geschichte der Sprache gerechtfertigt werden. Es ist schlechthin Zeichen eines Verfalls. Und wie dieser Bruder schrieben viele andere. Die Fähigkeit, wissenschaftlich genau sich auszudrücken, hatten freilich die spätmittelalterlichen Gelehrten erworben. Man braucht dies nicht zu vergessen. Man darf auch gern der schlichten Herzlichkeit und schmucklosen Kraft der religiösen Lyrik des 15. Jahrhunderts gedenken. Beides kann nicht über den Verfall der Sprache hinwegtäuschen. Mögen auch die Humanisten oft ein hohles und gespreiztes, der Sache nicht angemessenes Latein geschrieben und gesprochen haben, so gibt es von hier bis zur Monotonie spätmittelalterlicher Gelehrten doch noch viele Stufen. Auch ist Monotonie nicht immer die Bürgschaft schlichter Sachlichkeit. Der Humanismus fand eine Schule vor, die in der Tat reformbedürftig war; und die Reformation konnte das Werk der Humanisten fortführen und ihm zugleich neue Inhalte geben. Es ist ganz unangemessen, das spätmittelalterliche Schulwesen in prangender Blüte zu malen, die dann dort, wo die Reformation sich durchsetzte, jäh vernichtet und Frucht zu bilden verhindert worden sei [111]. Die „philosophischen" Fakultäten hätten nicht, wie wir noch sehen werden, noch vor dem Eindringen des Humanismus besondere Maßnahmen getroffen, um das für den erfolgreichen Besuch der Vorlesungen und Disputationen unbedingt notwendige Maß von Beherrschung der lateinischen Sprache verbürgt zu sehen. Aber darum war die spätmittelalterliche Trivialschule noch keineswegs unsagbar elend und durch einen ungewöhnlich großen Mangel an Leistungen gekennzeichnet. Und ebensowenig fehlte es ihr an jeder Fühlung mit den Bedürfnissen des weltlichen Lebens. Würdigt man sie von ihren eigenen Voraussetzungen aus, so kann man ihr Verständigkeit und Kraft nicht rundweg absprechen. Trotz aller Mängel ihrer Organisation und der Ungleichmäßigkeit ihrer Unterrichtsergebnisse war sie leistungsfähig, wahrte sie den Zusammenhang mit der Gestaltung des öffentlichen Lebens ihrer Tage und hatte, wie wir sahen, brauchbare Ergebnisse zu verzeichnen.

7.

Schlecht geleitete Schulen mit dürftigen und unzureichenden Leistungen waren möglich. Uns fehlt aber das Recht, die von Luther besuchte Mansfelder Schule dieser Kategorie einzuordnen. Des Reformators Angaben waren ja gar nicht im besonderen auf sie gemünzt. Nun gehörte allerdings Mansfelds Ratsschule zu den kleineren Trivialschulen. Aber die Vermutung, sie sei so schlecht geleitet gewesen, daß sie ihre Schüler nicht ausreichend auf die „hohe Schule" vorbereiten konnte, schwebt in der Luft. Sie wird durch keine positive Beobachtung gestützt [112]. Wohl aber kann man Beobachtungen machen, welche die entgegengesetzte Annahme rechtfertigen. Wenn in den Jahren 1530—1538 in Wittenberg 18 Studierende allein aus Mansfeld immatrikuliert wurden, so ist doch die Vermutung nicht ganz unbegründet, daß die

Schule dieser Stadt leistungsfähig war. Denn daß diese Thal-Mansfelder alle außerhalb ihrer Vaterstadt ihre letzten Schuljahre verbracht hätten, ist nicht grade wahrscheinlich. Es würde auch nicht dem Erbvertrag der Mansfelder Grafen vom 16. 2. 1546 entsprechen, der auch die Schule bedachte, damit sie „desto stattlicher erhalten werde“ [113]. Die Ratsschule, der Luther noch wenige Tage vor seinem Tode seine Fürsorge zuwendet, scheint doch kein Schmerzenskind der Mansfelder gewesen zu sein. Spangenberg kann sogar in der Querfurter Chronik berichten, Josias Seidel, ein geborener Querfurter und sehr gelehrter Mann, in Mansfeld erstlich Kantor und darnach Schulmeister, habe um 1550 eine berühmte Schule gehabt [114]. Natürlich ist hier der Magister Josias Seidel die Ursache des großen Rufs der Schule. Aber eine Schule, die nur lateinischen Elementarunterricht erteilte, im besten Fall die lateinische Formenlehre erledigte, konnte nie eine berühmte Schule werden. Kein „gelehrter“ Magister hätte sich bereit gefunden, ihre Leitung zu übernehmen. Und nie hätte auch der tüchtigste mit der „Kindergrammatik“ und dem Donat eine berühmte Schule geschaffen. Die evangelische Mansfelder Lateinschule ist ganz unzweifelhaft eine vollständige, auf den Besuch der Vorlesungen der Universität ausreichend vorbereitende Schule gewesen. Ja seit dem Erbvertrag gewinnt sie ein besonderes Ansehen.

Freilich wird die Reformation sie gehoben haben. Aber wie wir wissen, erneuerte sie nicht von Grund aus den Organismus der Trivialschule. Es blieben die bekannten „Haufen“ der spätmittelalterlichen Schule. Nach wie vor sollte der erste Haufen an der Hand des Donat und Cato in die lateinische Formenlehre eingeführt werden. Dann ging man wie im endenden 15. Jahrhundert zum Aesop und Terenz über, „welchen sie auch auswendig lernen sollen, denn sie nu gewachsen, vnd mehr erbeit zutragen vermügen“ [115]. Griechisch soll nicht gelehrt werden, ebenfalls nicht hebräisch: „Erstlich, sollen die schulmeister vleis ankeren, das sie die kinder allein lateynisch leren, nicht deudsch odder grekisch, odder ebreisch, wie etliche bisher gethan, die armen kinder mit solcher manchfeltickeit beschweren, die nicht allein unfruchtbar, sondern auch schedlich ist. Man sihet auch, das solche schulmeister nicht der Kinder nutz bedencken, sondern umb yhres rhumes willen, so viel sprachen fürnemen“ [116]. Und wie im vorangegangenen Jahrhundert beteiligen sich die Schüler täglich am Gottesdienst, der um ihretwillen lateinisch abgehalten wird, damit sie sich an die fremde Sprache gewöhnen [117]. Selbst die Mansfelder Schulordnung von 1580 verrät noch deutlich den Zusammenhang mit der mittelalterlichen Ordnung. Wahrscheinlich ist es darum nicht, daß die um 1490 geltende, uns leider nicht erhaltene Ordnung der Mansfelder Ratsschule einen erheblich verkürzten Aufbau besessen hätte. Auch die spätmittelalterliche Ratsschule zu Thal-Mansfeld wird eine Trivialschule gewesen sein.

Das wird auch aus anderen Erwägungen nahe gelegt. Wiederum darf die Wittenberger Matrikel angerufen werden. Auch vor der Ausgabe des Unterrichts der Visitatoren finden wir in Wittenberg Studenten, die aus Mansfeld stammen, je einen aus den Jahren 1527 und 1523, in größerer Anzahl sogar vor der Veröffentlichung des Sendschreibens Luthers an die Ratsherren. Denn 1521 sind zwei, 1520 drei Mansfelder in Wittenberg immatrikuliert worden, 1515 und 1519 je einer [118].

Auch das gibt zu denken, daß Luther keine besonderen Vorwürfe grade gegen die Mansfelder Schule erhoben hat. Die Annahme ihrer Unvollständigkeit ist in der Tat unwahrscheinlich. Der Rat richtet eine Lateinschule ein. Er macht, wie wir den Ratsurkunden entnehmen können, einen Magister zum Rektor der Schule. Lokaten unterstützen ihn. Höchst wahrscheinlich hatte die Schule auch einen Kantor, wie er für die evangelisch gewordene Ratsschule bezeugt ist. Vor der Stadt lag die Residenz der Grafen mit einer Stiftskirche, in der Stadt eine ansehnliche Pfarrkirche. Die Bürger besaßen, wie wir aus den Mansfelder Berggerichtsprotokollen wissen, ein erhebliches Maß von Rührigkeit und Wagemut. Und trotzdem sollte man es zufrieden gewesen sein, eine Lateinschule zu besitzen, die nur die dürftigsten Anfänge des Lateinischen übermittelte, und diese auch noch mäßig? Schlüsselburg weiß nichts davon. Er kennt nur eine Mansfelder Trivialschule, d. h. also eine vollständige Lateinschule. Auf das Zeugnis dieses Biographen darf man sich freilich nicht unbedingt verlassen. Kritiklosigkeit und erbauliche Phrasen, welche den Mangel an historischer Kenntnis und Forschung verdecken wollen, kennzeichnen ihn wie die anderen Biographen seines Zeitraums. Aber seine Beziehungen zum Hause Luthers und zu Mansfeld geben seinem Zeugnis doch ein Relief. Und wenn es Beobachtungen bestätigt, die unabhängig davon bestehen, so darf man es immerhin anführen.

Auch Mathesius wird zu Unrecht zu einem Kronzeugen der üblichen Schilderung gemacht. „Zu Mansfeld ließ man es für die lateinische Sprache und die gemeinnützigen Kenntnisse an der Kindergrammatik und am Cisio Janus genug sein", heißt es in Anlehnung an ihn [119]. Aber nicht er, sondern nur die Lutherbiographien reden von dem dürftigen und unvollständigen lateinischen Unterricht zu Mansfeld. Denn bei Mathesius heißt es: „. . . hat Hans Luther als ein rechter Sareptaner sein getauftes Söhnlein in der Furcht Gottes mit Ehren von seinem wohlgewonnenen Berggut erzogen, und da es zu vernünftigen Jahren kam, in die lateinische Schule mit herzlichem Gebet gehen lassen, da dies Knäblein seine zehen Gebot, Kinderglauben, Vater Unser neben dem Donat, Kinder-Grammatiken, Cisio Janus und christlichen Gesängen fein fleißig und schleunig gelernet". Der Donat hätte also nicht vergessen werden dürfen. Er vornehmlich bestimmt den Umfang des erteilten Unterrichts. Man hätte auch wohl sehen können, daß Mathesius — ebensowenig übrigens, wie später Schlüsselburg — der Mansfelder Lateinschule gar nicht eine Rüge wegen dürftigen und schlechten Unterrichts erteilt. Martin hat dort fein fleißig und schleunig gelernt. Er hat sogar in dieser doch noch katholischen Schule den „heiligen Catechismum" kennen gelernt, den Gott wunderbarlich neben der hochwürdigen Kindertaufe in den Pfarrkirchen erhalten habe, „deß wir Alten unserm Gott und den alten Schulen zu danken haben". Obwohl der „Satan die Schulen und ihre Diener und, was zur Schulen geschickt wird, eben verächtlich und lege hielt, dennoch was von großen und vortrefflichen Leuten in geistlichen und weltlichen Aemtern gewesen, ist alles in Hofschulen und andern gemeinen Kindern- und hohen Schulen erzogen worden". Das ist alles andere als eine vernichtende Anklage gegen die spätmittelalterliche und Mansfelder Schule. Allerdings hören wir nichts von dem Unterrichtsstoff, der den ältesten Schülern mitgeteilt wurde. Doch das hat seinen guten Grund. Mathesius wollte ja

keine Charakteristik der ganzen Mansfelder Schule geben, sondern eine Geschichte Luthers. Da nun, wie er selbst erzählt, Luther in seinem 14. Jahr nach Magdeburg geschickt wurde, so hatte der Biograph keinen Anlaß, weiter auf den Mansfelder Unterricht sich einzulassen. Ihn mit Mathesius für unvollständig auszugeben, wäre also recht übereilt. Mit demselben Recht könnte man heute einem humanistischen Gymnasium die Prima und Sekunda absprechen, weil ein bedeutender Mann es als Tertianer verlassen habe und in seiner Lebensgeschichte nur der Unterricht bis zur Tertia erwähnt werde. Die übliche Darstellung steht der Legende näher als der geschichtlichen Wirklichkeit.

Martin hat in Mansfeld schlecht und recht gelernt, was man in den ersten sieben Schuljahren in der normalen Trivialschule lernte. Das Pensum der „Fibel" oder „Tafeln" einschließlich des Schreibens wurde absolviert. Zugleich wurden die ersten lateinischen Vokabeln und Sätze angeeignet. Im Anschluß an eine Ausgabe des Donat wurde die lateinische Formenlehre bekannt gegeben. Nebenher ging die Lektüre des Cato und sonst eines Lesebuchs. Der Lehrer erklärte die Sätze, die Schüler wiederholten das Gesagte. An den Vokabeln des Textes wurden die „Casualia und Temporalia" eingeübt. Was durchgenommen war, wurde auswendig gelernt und „rezitiert". Lateinische Sprechübungen, auf die in den mittleren Schuljahren schon sorgsam geachtet wurde und die auch außerhalb der Schule beim Spiel nicht vergessen werden durften, entwickelten die Fähigkeit, die fremde Sprache im Verkehr des Tages zu beherrschen. Gelegenheit zu religiöser Unterweisung war von den ersten Schultagen an gegeben. Die Fibel war, wie später in den Kirchen der Reformation, ein religiöses Lese- und Lernbuch. Aus ihr lernten die Abc-Schützen den Kinderglauben mitsamt den Morgen-, Tisch- und Abendgebeten, dem Vaterunser, dem englischen Gruß und dem Sündenbekenntnis. Spätestens als „Donatist" lernte Luther die „christlichen Gesänge", die Hymnen, Versikeln und Responsorien. Das verlangten die Schulordnungen, die auch „sangpucher" erwähnen [120]. Das bezeugen Mathesius und der Reformator selbst. Die Verse des Cisiojanus boten Gelegenheit, von den Heiligen der Kirche und ihren Legenden zu erzählen. Sittliche und allgemeine religiöse Grundsätze einzuprägen ermöglichte die Lektüre des Cato. Hier las und lernte der Schüler:

Si deus est animus, nobis ut carmina dicunt,
Hic tibi precipue sit pura mente colendus.

In der Uebersetzung des deutschen Cato heißt dieser Merkspruch:

Wann ain Gott ymer ist gewesen,
Als wir in der geschrift lesen,
Den solt Du eren mit luterm gemüt
Vor allen dingen durch sin güt.

Daß Luthers religiöse Unterweisung in Mansfeld „ganz dürftig" gewesen sei [121], entbehrt darum der Begründung. Einen solchen Satz bestätigt weder Mathesius noch was wir vom spätmittelalterlichen Trivialunterricht wissen. Das Evangelium hat Martin nicht kennen gelernt. Wie wäre dies auch möglich gewesen? Und mit welchem Recht kann man daraus der Mansfelder Schule einen Vorwurf machen?

Aber Haus und Schule führten ihn in die Welt ein, mit der ein rechtſchaffener Chriſt vertraut ſein mußte. Er nahm teil an den „ſchönen Gottesdienſten des Herrn", er erfuhr etwas von der Demut des Schuldbekenntniſſes und von der Erhebung des Lobgeſangs, und es begann ihm ſonderlich an den „Geſängen" deutlich zu werden, daß wir hier keine bleibende Statt haben.

Kirchendienſt der Wittenberger Lateinſchüler 1533

(während der Schulzeit, und Sonntags, ohne Meſſe)

Sonntags vor der Frühpredigt	im Chor den Katechismus lateiniſch auf beiden Seiten Vers um Vers sine tono distincto ganz ausleſen; dann 2 oder 3 Pſalmen mit einer Antiphon; dann 4 Lektionen aus dem neuen Teſtamente, ordentlich geleſen; dann, während ein deutſches Lied mit dem Volk geſungen wird, Uebergang in den Schülerſtuhl und Anhören der Predigt. Während nach der Predigt ein deutſches Lied mit dem Volk geſungen wird, Rückkehr in den Chor, te deum laudamus lateiniſch, „auf einen ſontag aber auf den andern" quicumque vult, secundum peregrinum tonum mit Antiphon adesto deus; dann Verſikel, Kollekt, benedicamus domino.
Sonntags zur Veſper	im Chor Geſang vor der Predigt, wie am Samstag; dann te deum laudamus deutſch; ein Schulgeſelle, wenn nötig von Schülern unterſtützt, ſoll im Schülerſtuhl mit dem Volk auf alle halben Verſe antworten. Darauf Predigt. Nach der Predigt ſingt die ganze Gemeinde das deutſche Magnifikat sub tono peregrino mit der Antiphon: Chriſtum vnſern heiland, ewigen Gottes Mariä ſon, preiſen wir in ewickeit, Amen. Darauf das deutſche nunc dimittis.
Vormittags Werktags, Mo. Di. Do. Fr.	im Chor 2 oder 3 Pſalmen mit einer Antiphon; darnach leſen die Knaben 4 Lektionen lat. und deutſch aus dem Neuen Teſtament; darauf benedictus mit Antiphon; darnach Kyrie eleiſon, Chriſte eleiſon, Kyrie eleiſon, Pater noſter mit einem Verſikel, Kollekt und benedicamus domino. Rückkehr der Knaben in die Schule. In der Kirche Predigt oder prieſterl. Lektion.

Kirchendienſt der Wittenberger Lateinſchule 1533

(während der Schulzeit, und Sonntags, ohne Meſſe)

Vormittags Mittw.	im Chor [2 oder 3] Pſalmen [mit einer Antiphon]; [4] Lektionen lat. und deutſch aus dem N. T.; darauf ein deutſches Lied und Uebergang der Knaben in den Schülerſtuhl. Anhören der Predigt (über Ev. Matth., bis auf die Paſſionsgeſch. fortlaufend gepredigt.) Vermahnung z. Gebet, uſw. Darauf „mitten in der Kirche“ deutſche Litanei, geſungen von Scholaren und von der Gemeinde. Nun lieſt man Kollekt und Verſikel und die Schüler ſingen das Benedicamus domino etc.
Veſper Sa.	im Chor 2 oder 3 Pſalmen mit Antiphon; dann leſen 3 Knaben 3 Lektionen aus dem Alten Teſt. im tonus der lectiones, die letzten Worte wie den Schluß der »propheceien«: g g e f g a g f f; darauf der 4te Junge deutſch leſend, nicht ſingend, was die andern lat. geſungen haben. Hymnus. Uebergang in den Schülerſtuhl und Anhören der Predigt über Ev. Joh. ohne Paſſionsgeſch. mit Vermahnung zum Gebet. Nach der Predigt ſingen die Schüler im Chor die lat. Litanei. Beſchluß durch Verſikel, Kollekt und Benedicamus domino.
Veſper am „feierabent vor einem ſonderlichen feſte“	im Chor wie Sa. Doch nach der Predigt mitten in der Kirche mit dem Volk das deutſche Magnifikat mit deutſchem Verſikel, Kollekt und Benedicamus. Wird cant. fig. geſungen, ſo ſoll alles vor der Predigt mit dem Magnifikat ausgeſungen werden. Nach der Predigt da pacem lat. u. deutſch mit Verſikel, Kollekt u. Benedicamus.
Veſper ſonſt	2 oder 3 Pſalm. mit Antiphon Hymnus 4 Lektionen aus dem A. T. Magnifikat mit einer Antiphon Kyrie eleiſon. — Nach dem benedicamus ſollen die Schüler ſingen: Nunc dimittis in figurativis aut contrapuncto. Haben die Kinder vormittags „zur hochzeit“ [= Meſſe?] geſungen, ſo ſollen ſie an dem Tag keine Veſper ſingen, damit ſie nicht „zuvil in irem ſtudio verhindert werden“.

Lektionsplan der Wittenberger Lateinschule 1533

Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa
Anfang ½6 im Winter ½7	oratio matutina und Deus creator spiritus, gemeinsam gebetet und gesungen, täglich.				
Lehrer: supremus (erster Helfer).	supremus	supremus	supremus	supremus	magister
Kl I: lat. Gramm. „Terentium ... exponiren"; darnach „mag man etlich Plauti fabulas oder de amicitia Ciceronis nemen". Im Anschluß an die Lektüre »constructiones und declinationes«.	lat. Gramm. „reposciren" constructiones declinationes	lat. Gramm. wie Mo	lat. Gramm. wie Di	Katechismusunterricht lat. und deutsch. Verhören der Gebete, lat. für die Größeren, deutsch für die Kleineren.	Kl. I u. II: Exponieren des Sonntagsevangeliums durch einen Knaben. Grammatische Erklärung durch den Lehrer. Uebersingen.
Lehrer: magister. Kl. II: lat. Gramm. Cato „exponiren" dann: „fabulas Esopi furnehmen". declinationes.	lat. Gramm. „reposciren" declinationes	lat. Gramm. wie Mo	lat. Gramm. wie Di		
Lehrer: cantor. Kl. III: Verhören der elementarii.	wie Mo	wie Mo	wie Mo		
Kirchgang.	wie Mo	wie Mo	wie Mo	wie Mo	Kein Kirchgang.
Kl. I. II. III. Leitung und Aufsicht: magister.	supremus	alle Lehrer	Cantor	tertius	
bis 10. Lehrer: magister.	magister	Lehrer: magister u. supremus.	magister	magister	magister (?)
Kl. I. u. II. lat. Gramm. Kl. I: »etymologiam memoriter recitiren«. Kl. II hört zu. Darauf „declariert" der Magister die etymologia „mit exempeln".	Kl. I u. II lat. Gramm. wie Mo	Kl. I lat. Gramm. Vorschreiben eines argumentum, das die Schüler „transferiren". Recognosciren der scripta durch magister u. supremus. Kl. II: repetitio in Donato, „also daß sie von Anfang ein stuck aussen recitiren ein blat oder zwey nach Gelegenheit"	Kl. I u. II lat. Gramm. wie Mo	Kl. I u. II lat. Gramm. »lectiones, wie droben beschrieben", d. h. wie Mo und Di	Kl. I u. II lat. Gramm. (?)
Kl. III: Lehrer: tertius Verhören.	wie Mo	wie Mo	wie Mo	wie Mo	wie Mo

Das ist das korrekte Schema der spätmittelalterlichen Trivialschule. Der Stufenbau des grammatischen Unterrichts entspricht dem mittelalterlichen: vom untersten Haufen werden Vokabeln und Sentenzen gelernt, der mittlere Haufen eignet sich die Formenlehre nach Donat an, der obere Haufen wird in die Syntax eingeführt. Auch im Wittenberg der Reformation kannten die Lateinschulen das „Martern in casualibus und temporalibus", d. h. die Deklinationen und Konjugationen. Auch sie mußten die Grammatik pauken oder „aussen recitiren" wie die spätmittelalterlichen Bachanten. Gleich ihnen wurden sie auch täglich in den Gottesdienst geführt und in Musik unterrichtet. Der Religionsunterricht beschränkt sich, sofern

Lektionsplan der Wittenberger Lateinſchule 1533

Nach dem Mittageſſen.

Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa
12 Uhr Geſang: veni sancte spiritus					
12–1. Lehrer: cantor Kl. I u. II Muſik ars musica und Ueberſingen der Geſänge vor den Feſttag.	cantor Kl. I u. II Muſik wie Mo	frei	cantor Kl. I u. II Muſik wie Mo	cantor Kl. I u. II Muſik wie Mo	frei
Lehrer: magister. Kl. III: verhören.	magister wie Mo	frei	magister wie Mo	magister wie Mo	frei
1–2 Lehrer: supremus lat. Gramm. Kl. I: Syntax; memoriter recitiren. Erklärung der Regeln durch den Lehrer	supremus lat. Gramm. wie Mo	frei	supremus lat. Gramm. Bucolica Vergilii vel Mantuani vel Heroides Eobani.	supremus lat. Gramm. wie Do	frei
Lehrer: tertius Kl. II lat. Gramm. recitiren eines Stückes aus Donat. Exponiren der paedologia (nicht paedagogia, wie Förſtemann falſch verbeſſert und Sehling übernimmt) des Moſellan	tertius Kl. II lat. Gramm. wie Mo	frei	tertius (?) Kl. II lat. Gramm. Donat. Paedologia Mosellani	tertius (?) Kl. II lat. Gramm. Donat. Paedologia Mosellani	frei
Kl. III: frei	frei	frei	frei	frei	frei
Bis zur Veſper: alle frei.	alle frei	alle frei	alle frei	alle frei	alle frei
Kirchgang: Veſper. Kl. I. II. III. Aufſicht: magister.	Veſper I. II. III. supremus	Veſper I. II. III. alle Lehrer	Veſper I. II. III. cantor	Veſper I. II. III. tertius	Veſper I. II. III. alle Lehrer
Nach der Veſper bis nach 4 Uhr Lehrer: magister. Kl. I u. II lat. Gramm. exponiren de ciuilitate morum oder epistolas Ciceronis oder colloquia Erasmi oder sententias collectas a Murmellio. Kl. III: den elementariis vocabula rerum, item ein ſentenz geben.	magister Kl. I u. II lat. Gramm. Constructiones und declinationes aus dem Stoff der Montagſtunde wie Mo	frei	supremus Kl. I u. II lat. Gramm. Proſodie u. Sentenzen des Murmellius wie Mo	supremus Kl. I u. II lat. Gramm. wie Do wie Mo	Rezitieren des Ciſiojanus.
Oratio vespertina und hymnus Jesu redemptor.					

nur der Titel ins Auge gefaßt wird, auf Katechismusunterricht und Erklärung des Sonntagsevangeliums. Vgl. die Ulmer Ordnung von 1500 und die Stuttgarter von 1501. Eingeleitet und geſchloſſen wurde der Unterricht wie im ſpäten Mittelalter durch Geſang und Gebet.

Zweites Kapitel.

In Magdeburg.

§ 4.

Luthers erste Schülerfahrt.

1. Die Uebersiedelung nach Magdeburg. 2. In Magdeburg-Neumarkt. 3. Luther nicht Schüler einer Magdeburger Stadtschule. 4. Das angebliche Schulpensionat der Brüder vom gemeinsamen Leben und Luther angeblich ihr Pensionär. 5. Zum Schulwesen der Brüder vom gemeinsamen Leben. 6. Luther vermutlich Domschüler.

1.

Mit 14 Jahren wurde Martin auf die Schule nach Magdeburg geschickt. Damit trat er seine erste Schülerfahrt an. Das war nichts Ungewöhnliches. Wie heute noch unsere Studierenden verschiedene Universitäten aufsuchen, so konnten damals „Schütz" und „Bachant" von Schule zu Schule ziehen. Daß einer zwei bis drei Schulen besuchte, war nichts Seltenes. Den Reformator Alber finden wir auf den Schulen zu Hall, Rothenburg o. T. und Straßburg [1]; der Reformator Brenz hatte den Unterricht der Schulen in Weil der Stadt, Heidelberg und Vaihingen a. E. genossen [2]. Andere setzten sich das Ziel, möglichst viele Schulen besucht und das heißt schließlich möglichst wenig gelernt zu haben. Die Organisation der Trivialschule schob solchem Vagabundentum keinen Riegel vor. Zum Teil stoßen wir hier auf recht erheblich in die Jahre gekommene Burschen, deren Wandertrieb den Lerntrieb weit überragte und deren Gesittung noch trostloser war als ihr Wissen. Was ein junger „Schütz" alles erleben und erdulden konnte, wenn er mit älteren „Bachanten" sich auf die Schülerfahrt begab, mag in Th. Platters Selbstbiographie nachgelesen werden. Keine größere und berühmtere Schule wird vor solchen Burschen bewahrt geblieben sein. Schulordnungen, „Paktverschreibungen" und Polizeiordnungen befassen sich darum mit den „fahrenden Scholaren". Die Frage des Schulgeldes war zu regeln; nicht nur der Höhe nach. Da die auswärtigen Gäste zuweilen die Wanderlust eines Zigeuners besaßen, mußte auch festgelegt werden, in welchen Fristen das Schulgeld dem Magister zu zahlen und unter welchen Bedingungen es verfallen sei. Die Strafgewalt des Rektors mußte sichergestellt sein. In schlimmeren Fällen mußte die Ratspolizei eingreifen. So kann es nicht überraschen, daß spätmittelalterliche Verträge, welche die Gerichtshoheit konkurrierender Gewalten, etwa der städtischen und der geistlichen Gewalt gegen-

einander abgrenzen, auch Bestimmungen über die Gerichtsbarkeit enthalten, der die Schüler des Orts unterstehen sollen. Diese Verträge, deren einer kurz vor Luthers Ankunft in Magdeburg zwischen dem Rat der „alten Stadt Magdeburg" und dem Erzbischof abgeschlossen wurde [3], sind freilich in erster Linie Dokumente des Kampfes um die Gerichtshoheit und Landesherrschaft; zugleich jedoch Zeugnisse dessen, was an Ausschreitungen in der Schule möglich war. Auch in Magdeburg hat gewiß mehr denn einmal die Polizei eingreifen müssen. Aus dem Magdeburger Schulleben des 15. Jahrhunderts bestimmte Angaben zu machen sind wir freilich nicht in der Lage. Wir sind zu mangelhaft über die Magdeburger Schulen vor der Reformation unterrichtet. Doch hat uns der Domprediger Sack in einer seiner Leichenpredigten ein drastisches Beispiel aus den zwanziger Jahren des 16. Jhds. übermittelt. Hier heißt es, als Gregorius Wilcken Schulmeister zu St. Johannes gewesen, hätten einige große und alte Bachanten, „wie derselben damals viele auf den Schulen gelegen", sich gar trotziglich wider ihren Präzeptor aufgelehnt. Der Schulmeister mußte daraufhin dem Rat Meldung erstatten. In eigener Person erschien nun der Bürgermeister Heinrich Westphal mit den Stadtknechten in der Schule und gebot den Missetätern, sich hinzulegen. „Da sie sich hingelegt, sind Knechte zugetreten, haben die großen Bachanten halten müssen, bis sie wohl abgestriegelt worden." Alsdann wurden sie auf ein Jahr aus der Stadt verwiesen [4]. So hatten auch die Magdeburger Schulen unter den Flegeleien der Bachanten zu leiden, und es wird verständlich, daß neben den Lehrern auch die Stadtknechte mit der Schulzucht betraut waren.

Aber weder das Eingreifen der „Stadtknechte", die schließlich auch hinter der modernsten Schulzucht stehen, noch die Zuchtlosigkeiten der fahrenden Bachanten sind Typen einer allgemeinen Verwüstung des Lebens und Lernens. Es gab auch „fahrende Scholaren", denen das „Fahren" mitsamt seinem Bettel — des Diebstahls zu geschweigen — nicht Beruf war, sondern nur das unvermeidliche Mittel, die neue, zu längerem Aufenthalt ausersehene Schule zu erreichen. Platters Schicksale wollen nicht verallgemeinert sein. Viele wurden fahrende Scholaren, weil der Ruf einer Schule sie anzog und Lerneifer sie hinführte. Als Luther die Schule besuchte, war für lernbegierige Schüler oder für Eltern, die ihren Söhnen einen möglichst guten Schulunterricht wünschten, der Reiz zu Schülerfahrten recht groß. Denn Luther wuchs in den Jahren der spätmittelalterlichen Schulreform heran. Da diese Reformen in der Regel örtlich begrenzt waren, nicht gleichzeitig und einheitlich wie eine moderne Schulreform über ganze Landschaften sich erstreckten — was freilich landschaftlich bedingte Zusammenhänge in der Geschichte der Reform nicht ausschließt —, so konnten manche Städte vor anderen einen erheblichen Vorsprung gewinnen. Das heißt noch nicht, daß die nicht reformierten Schulen schlecht waren. Sie konnten, gemessen an den überkommenen Forderungen und Unterrichtszielen, sogar gut sein. Aber ihr Ruf vermochte nicht mit den „reformierten" Schulen zu wetteifern. Im Südwesten des Reichs waren es besonders die Schulen einiger schwäbischer und fränkischer Reichsstädte, vor allem Ulms und Nürnbergs, welche Schüler anzogen. Im Nordwesten des Reiches genossen niederrheinische und westfälische, im Zusammenhang mit der niederrheinischen Reform stehende Schulen besonderes Ansehen. Ihr Einfluß er-

ſtreckte ſich über Münſter und Hildesheim bis an die Elbe. Hans Luther wird darum die Magdeburger Schule um ihres Anſehens willen für ſeinen Sohn beſtimmt haben. Das allein deuten auch die älteſten Biographen Luthers, Melanchthon und Matheſius an. Melanchthon beſchränkt ſich freilich auf ein allgemeines Urteil, das auch nicht nachträglich durch konkrete Einzelheiten ergänzt wird. Aber wenn er ſchreibt, es hätten damals die Grammatikalſchulen in den ſächſiſchen Städten in ziemlicher Blüte geſtanden, darum ſei auch Martin, als er 14 Jahre alt geworden ſei, gen Magdeburg geſchickt worden, ſo wird im Vorderſatz nichts Unrichtiges und im Nachſatz nichts Unwahrſcheinliches behauptet. Außerdem war Magdeburg von Mansfeld aus leichter

Abb. 4. Plan von Magdeburg (1574). Neue Stadt. Alte Stadt. Neuer Markt. Sudenburg.
Nach der bei J. W. Hoffmann, Geſch. d. Stadt Magdeburg, 1. Bd. befindlichen Kopie des Bildes von Georg Braun in ſeiner Beſchreibung und Contrafactur der vornembſten Stätt der Welt.

zu erreichen als eine andere Stadt mit angeſehener Schule. Mit Martin ging auch Johannes Reinicke, der Sohn einer begüterten, in den Mansfelder Urkunden oft erwähnten, mit Hans Luther in geſchäftlichen Verbindungen ſtehenden Familie dorthin. Er wurde ſpäter Hüttenmeiſter in Mansfeld und blieb bis zu ſeinem Tode Luther befreundet. Daß der Entſchluß des Vaters Reinicke Hans Luther veranlaßt hätte, ſeinen Aelteſten nach Magdeburg zu ſenden, wäre eine kühne Vermutung. Und daß in Magdeburg ein Mansfelder Kind, Paulus Moßhauer, als erzbiſchöflicher Offizial es zu hohen Ehren gebracht hatte, gab ebenfalls nicht den Ausſchlag, wenn es auch nicht gleichgültig ſein mochte. Jedenfalls nahm ſich Moßhauer des jungen Landsmannes an, indem er ihn wenigſtens gelegentlich, vielleicht ſogar regelmäßig [6] an ſeinen Tiſch lud [6]. Doch wie der Sohn Wohnung und Unterhalt finden würde, war die geringſte Sorge. Litt er Not, ſo wußte er ſpäter, was Elend und Armut bedeuteten [7]. Entſcheidend wird der Ruf der Schule geweſen ſein. Ma-

Digitized by Google

theſius behauptet es unzweideutig. Sein Zeugnis iſt freilich nicht ganz einwandfrei [8]. Aber es entfernt ſich doch nicht ganz von demjenigen Melanchthons und es wird beſtätigt von Schlüſſelburg, der unterrichtet ſein konnte.

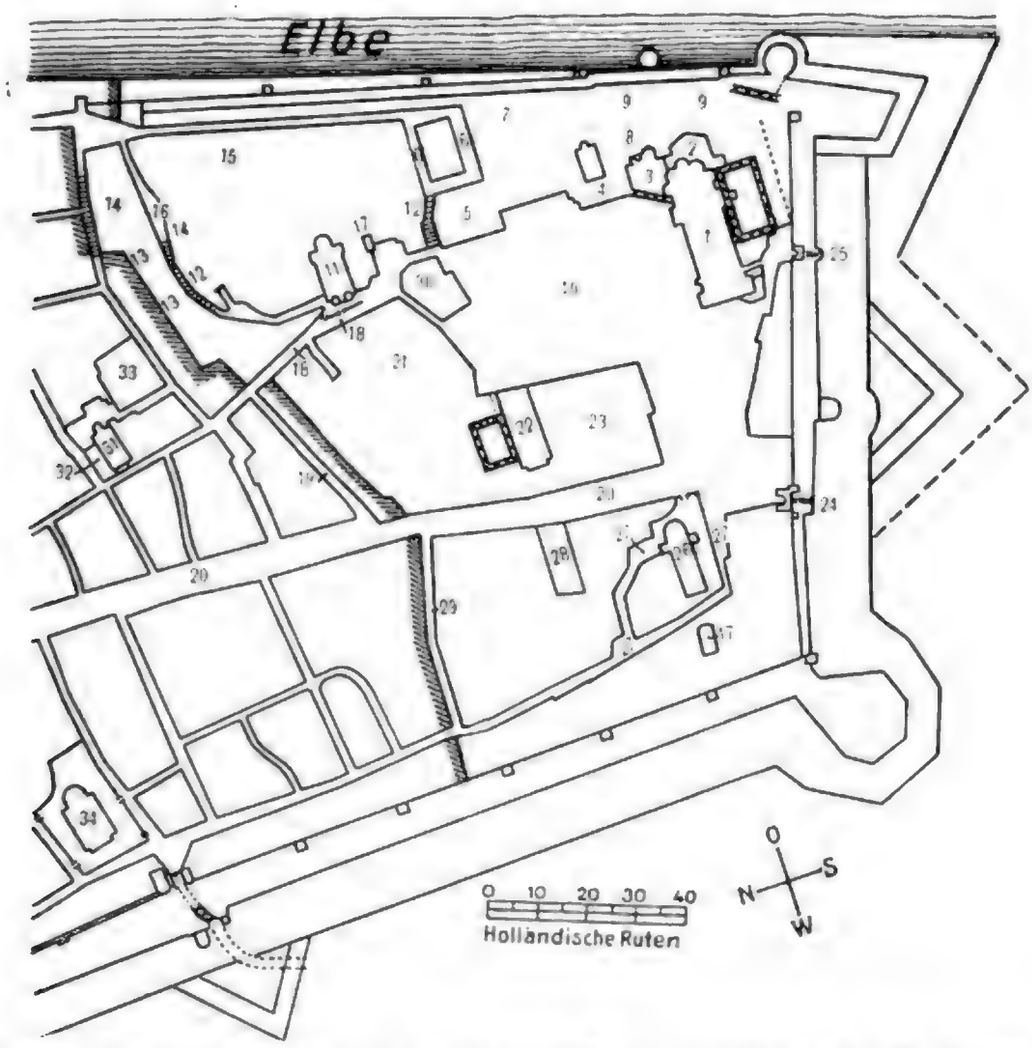


Abb. 5. Plan des neuen Marktes zu Magdeburg. Zugrunde gelegt iſt das bei F. W. Hoffmann: Geſch. d. Stadt Magdeburg, II [2] wiedergegebene, von Otto von Guericke im April 1632 aufgenommene „geometriſche grund-verzeichnis der abgebranten Stadt Magdeburgk wie dieſelbe mitt Jhren Wallen, Mauren, Straſſen, Marckten vndt andern platzen gelegen vndt beſchaffen."

1. Dom
2. Platz vor dem Kapitelhaus
3. Platz vor der Möllenvogtei
4. Biſchofshof
5. Bauten, ſeit 1550 Domdechanei
6. Trillmännchen
7. Biſchofsbauten
8. Möllenvogtei
9. Garten der Möllenvogtei
10. Der neue Markt (Domplatz)
11. Frauenkirche
12. Bergab laufende Straße
13. Weinberg
14. Bauten
15. Kloſterbauten
16. Kloſtergaſſe
17. Kapellen
18. Beim Schlage
19. Steinſtraße
20 Breiter Weg
21. Bauten
22. St. Nicolai
23. Domprobſtei
24. Sudenburgerthor
25. Düſtere Pforte
26. St. Sebaſtian
27. Hinter und bei St. Sebaſtian
28. St. Peter und Paul
29. Lederſtraße
30. Möllendorfshaus
31. St. Annen
32. H. Geiſt
33. Kirchhof
34. St. Ulrich

2.

Ungefähr das Gebiet, das heute von Magdeburg ausgefüllt wird, trug, als Martin die Magdeburger Schule beſuchte, vier hart nebeneinander liegende Orte. Im Norden lag die „neue Stadt", mit eigenem Wall und Graben. An ſie grenzte die

„alte Stadt Magdeburg", deren südliches Viertel der „neue Markt" hieß. Er lag innerhalb der Mauern der alten Stadt, hatte jedoch eigene Verwaltung und Gerichtspflege. Der Vertrag vom 21. Jan. 1497 machte langen Streitigkeiten um dies Gebiet vorläufig ein Ende. Die Grenze gegen die Altstadt wurde festgelegt [9]. Eine eigene Ummauerung besaß dieser älteste Teil Magdeburgs nicht. Er hatte sich außerhalb der älteren Südmauer der „alten Stadt" befunden. Als der Rat die neue Südmauer hinter den Dom legte, widersprach allerdings die geistliche Obrigkeit des neuen Marktes. Aber vergeblich. Der Schutz der wachsenden Stadt forderte eine sichere Wehr im Süden des neuen Marktes. Durch diese Mauer verlor das Domviertel den unmittelbaren Zugang zu seinen Besitzungen im südlichen Ort, der damals dem neuen Markt benachbarten, erst später entfernter gelegten Sudenburg. Sie hatte wenige Jahre vor dem Vergleich des Erzbischofs mit dem Rat einen Zuwachs erhalten. Wie andere Obrigkeiten jener Jahrzehnte hatte der Magdeburger Erzbischof Ernst von Sachsen eine Judenhetze veranstaltet und den Wohnort der Juden, das nordwestlich der Sudenburg gelegene Judendorf als Mariendorf der Sudenburg einverleibt. So lag auch vor der neuen Südmauer wie vor der alten Nordmauer ein aufblühender Ort. Die Parochialgrenzen blieben jedoch wie bisher. Teile des neuen Marktes gehörten nach wie vor zu der in der Sudenburg gelegenen Ambrosiuskirche [10]. Sie war die Pfarrkirche des neuen Marktes, dessen Stifter jedoch eigene Rechte und Gerichtsbarkeit über ihre Angehörigen und Güter besaßen [11]. Erst 1631, nach der Zerstörung der Kirche des heiligen Ambrosius, wurde die Sudenburg dem Dom inkorporiert [12]. Auch die Domdechanei lag noch außerhalb der Stadtmauer in der Sudenburg [13]. Erst nach der Zerstörung der Sudenburg durch die Magdeburger 1550 wurde sie dorthin verlegt, wo der Stadtplan Guerickes sie verzeichnet [14].

Das von diesen vier Orten bedeckte Gebiet hatte einen größeren Umfang als das Stadtgebiet von Paris, Gent oder Köln. Alte Stadt und neuer Markt allein standen an Umfang nur wenig hinter den genannten Städten zurück [15]. Die Angaben über die Bevölkerungsziffer gehen wie stets, wenn die Einwohnerzahl einer mittelalterlichen Stadt angegeben werden soll, weit auseinander. Man hat gemeint, der Wirklichkeit nahe gekommen zu sein, wenn man zu der Zeit, als Luther in Magdeburg einzog, ungefähr 30 000 Einwohner annimmt. Das wäre eine leichte Reduktion der „ausführlichen und wahrhaften Relation", die 35 000 nennt [16]. Doch beide Angaben sind zu hoch gegriffen. Die Ziffer von Erfurt hat Magdeburg trotz seines weiten Gebiets nicht erreicht. Der Neumarkt, dessen Größe von der beigegebenen Karte ohne weiteres abgelesen werden kann, ist bis zu Beginn des 19. Jhds. außerordentlich schwach bevölkert gewesen. Berghauer zählte um 1800 einschließlich der Kirchen und Kapellen nur 202 Häuser. Rechnet man auf jedes Haus durchschnittlich fünf Personen — dieser Durchschnitt ist damals nicht überall in den „Großstädten" Preußens erreicht worden — so käme man auf ungefähr 1000 Einwohner. Zu Luthers Zeit ist der Neumarkt freilich etwas bevölkerter gewesen. Aber 1631 betrug die Zahl einschließlich der Einquartierung und der Flüchtlinge doch nur 1548 [17]. Wenn man zu Luthers Zeiten für den neuen Markt, der damals noch nicht so viele Häuser wie 1631 aufwies, 1200 Seelen ansetzt, so hat man gewiß nicht zu niedrig gegriffen. Die Altstadt war stärker bevölkert. Aber die üblichen Angaben werden bei weitem nicht

erreicht. Das städtische Archiv in Magdeburg besitzt eine Rolle „über der Bürgerschaft der alten Stadt Magdeburg“ [18], die noch aus der Zeit der Zerstörung der Stadt stammt. Darnach gab es dort 1732 Häuser. Diese Zahl ist auffallend niedrig. Man möchte einen Irrtum in der Zählung vermuten. Denn wir kämen im besten Fall auf 8660 Personen. Neuer Markt und alte Stadt würden demnach rund 10 000 Einwohner gehabt haben. Doch selbst wenn größere Irrtümer untergelaufen wären oder die Liste unvollständig wäre — eine begründete Vermutung kann nicht vorgebracht werden — so könnte man doch nicht über 15 000 hinauf gehen. Guericke hat in seiner Geschichte der Zerstörung die Waffen tragenden Magdeburger auf 5000 angegeben, darunter allein 2000 Bürger [19]. Auch mit dieser Zahlenangabe würde man nicht über 15 000 hinauskommen. Gegen Ende des 15. Jhds. mögen darum in der alten Stadt und auf dem neuen Markt höchstens 12—15 000 Menschen gelebt haben.

Neumarkt und Altstadt zeigten recht verschiedene Bilder. „Mittelalterlich“ waren freilich beide. Ackerbau, Gewerbe und Handel gaben der Altstadt das Gepräge. An der Westmauer lagen Aecker und Weiden, die vornehmlich den Bürgern der Ulrichsgemeinde gehörten [20]. Die einzelnen Gewerbe hatten wie üblich ihre eigenen Straßen, denen sie auch den Namen gaben. Diese Stadtteile trugen ganz „bürgerlichen“ Charakter. An der Elbe, die damals breiter war als heute, zeigte sich die Altstadt ganz als Handelsplatz ersten Ranges. Sie besaß Stapelgerechtigkeit. Von den ankommenden Gütern mußten Abgaben entrichtet werden. Die einlaufenden Elbkähne mußten entladen werden, ihren Inhalt zum Verkauf stellen und von Magdeburger „Speditionsgeschäften“ weiter befördern lassen [21]. Ueber Italien und Augsburg kamen die „Spezereien“ des Orients, während der Norden besonders Pelzwerk brachte. Der Haupthandel wurde in Korn, Mehl, Malz, Bier, Wolle und Webwaren — Tuch und Leinewand — gemacht.

Verglichen mit der geräuschvollen Altstadt war der neue Markt ein stilles Idyll. Hinter seinen Schlagbäumen hörten „Handel und Wandel“ auf. Er stand nicht nur unter geistlicher Gerichtsbarkeit, sondern war auch eine Stadt der Geistlichen, ganz ihren Bedürfnissen angepaßt und ihren Ansprüchen dienend. Hier fehlten fast ganz die Straßen und Gassen einer mittelalterlichen Stadt. Wohl ging der „breite Weg“ durch den Neumarkt zur Sudenburg hinaus. Aber wenige und unbelebte Straßen mündeten auf ihn. Es herrschte der weite und schwach bebaute, um und an Kirchen gelegene Platz sowie der geräumige Garten. Vor dem Dom breitete sich der weite Domplatz aus, der Gras und Gestrüpp trug und auf den die Magdeburger Vieh und Schweine trieben [22]. Die Wohnungen der Domherren, die Kurien, lagen regellos am Domplatz. Auch die Wohnungen für das Gesinde der Dom- und Stiftsherren schufen so wenig ein Straßenbild wie die Häuser, in denen wohnte, wer bescheidenen Erwerb im geistlichen Viertel suchte. Laune, Geschmack und Bedürfnis des Augenblicks bestimmten die Lage der Häuser. Auf dem ansteigenden Elbufer wurde die Rebe gepflegt. Noch auf dem Stadtplan Guerickes sind Weinberge verzeichnet. Die große Südwestseite des Domplatzes war noch unbebaut. Die Hauptbauten am Dom, dem an der Südmauer die im 13. Jhd. berühmte Domschule angebaut war, waren das Moßhaus, d. h. der erzbischöfliche Palast, mit dem Dom durch einen verdeckten Gang verbunden [23], die Kapelle des St. Gangolphstifts nörd-

lich des bischöflichen Hofes und mit ihm baulich vereinigt, sowie die Möllenvogtei, die Wohnung des erzbischöflichen weltlichen Gerichtsbeamten, des Möllenvogtes. Im großen erzbischöflichen Garten wurde Wild gehegt. Erst Erzbischof Albrecht machte aus dem Wildpark einen „Lustgarten" [24]. Am „Diebshorn", einem schon im 13. Jhd. bezeugten Weg zwischen Elbe und Garten des Klosters unserer lieben Frau, [25] bei der „roten Pforte" — so hieß der Durchgang von den erzbischöflichen Gebäuden zur Elbe — waren die Brüder vom gemeinsamen Leben angesiedelt [26]. Die Straße, die ihre Häuser einschloß, nannte man auch nach ihrem Schutzpatron Hieronymustal, später „das Trillmännchen" [27].

Die Fülle der Stifter und Kapellen schuf ein prunkvolles kirchliches Leben. Alle Stifter übertraf an Glanz und Gnadenkraft der Dom. Er war dem heiligen Mauritius geweiht, dessen Fahne abergläubisch von den Magdeburgern verehrt wurde. Die Zahl der Nebenaltäre des Doms war sehr groß. Sie betrug mehr als vierzig [28]. Das erforderte ein großes Personal von Altaristen oder Vikaren, welche, mit den Altären belehnt, die mit ihnen verbundenen Messen, Gedächtnisfeiern und dergleichen mehr besorgen mußten. Sie waren also mit der „Vicarie" oder „Commende" des Nebenaltars betraut, deren viele „in die Ehre" dieses oder jenes Heiligen und zum Gedächtnis dieses oder jenes Verstorbenen errichtet werden konnten. Die vornehmen Stiftsherren befaßten sich nicht mit dem Dienst an den Nebenaltären. Diese Aufgabe fiel den Geistlichen der unteren Grade, oft den Kaplänen zu. Die reichen Stiftskirchen, die viele Vikarien besaßen, kannten lebenslänglich angestellte Vikare. Sie bildeten neben dem Kollegium der Stiftsherren ein eigenes Kollegium mit korporativen Rechten. Da der Neumarkt außer dem reichen Dom drei Stiftskirchen besaß — die Kirche zu St. Nikolaus, Gangolph und unserer lieben Frau —, zudem ein Dominikanerkloster, so war dort geistliches Personal der verschiedensten Grade, Bildungs- und Gesellschaftsschichten in großer Anzahl versammelt.

Bei den großen kirchlichen Festen und Prozessionen konnte darum viel „Pomp" entfaltet werden, zumal man über einen reichen religiösen Reliquienschatz verfügte und im Dom die Musik, d. h. das Orgelspiel und der Choralgesang der in der Domschule wohnenden Choralisten besonders gepflegt wurde. Im sog. Ritualbuch [29] wurde ein Verzeichnis der Reliquien angelegt. Ende des 15. Jhds. schrieb im Anschluß daran Weynmann sein „Büchlein über die heiligen Reliquien" [30]. Von ihm erfahren wir zugleich, welche Reliquien ausgestellt wurden. Reich an festlichem Gepränge war die Charwoche. Am Palmsonntag zog man in Prozession zur Palmenweihe in der Lieb-Frauenkirche. Auf dem Rückweg wurde auf dem Domplatz angehalten. Man warf sich anbetend vor einem Bilde nieder, dessen eine Seite die Passion Christi darstellte, während die andere Seite den Einzug in Jerusalem zeigte, an den die Palmenweihe soeben erinnert hatte. Der Erzbischof selbst beugte auf einer vor ihm ausgebreiteten Purpurdecke seine Knie. Dann wurde das Bild im Dom ausgestellt. Auch der Donnerstag, Freitag und Samstag vor Ostern, vollends der Ostertag sahen große Feste theatralischen Charakters. Wiederum die Tage um Himmelfahrt, vom Dienstag bis zum Freitag. An diesem letzten Tage holten die Bürger in festlichem Zuge die Fahne des heiligen Moritz und führten sie um ihre Feldflur [31]. Großen Glanz sah man im September, der am 22. Tage das Fest des Schutzpatrons

des Doms und des Erzstifts brachte. Schon am 19. war eine Feier mit Gnadenbeweisungen vorangegangen. Denn an diesem dem Florentius geweihten Tage wurde der Leib des Heiligen im Hauptschiff des Doms ausgestellt [32]. Am Tage nach der Herrenmesse, die dem heiligen Moritz und seinen Martyriumsgenossen aus der thebaischen Legion galt, wurden in drei Prozessionen die Reliquien des Doms herumgetragen. Der Abt von Kloster Bergen, das am Ostermontag und Pfingstmontag die große Prozession der Schüler zu Schiff sah, und der Propst von unserer lieben Frau eröffneten den Zug der Kleriker und Mönche. Vor ihm wehte die Fahne des heiligen Moritz. Ihr folgte der vergoldete silberne Sarg, der die Reliquien des Schutzpatrons barg. Die übrigen Heiltümer schlossen sich an [33]. Eine in ihren Grundzügen bekannte, in der Pracht und dem Glanz ihrer Aeußerungsformen neue und eindrucksvolle Welt umfing den Mansfelder Trivialschüler. Besondere Beziehungen zum neuen Markt harrten seiner.

3.

Ueber das mittelalterliche Schulwesen Magdeburgs sind wir dürftig unterrichtet. Freilich nicht ganz so dürftig, wie unsere Darstellungen behaupten; aber doch nur wenige zerstreute Notizen stehen uns zur Verfügung. Sie wollen außerdem vorsichtig erwogen sein. Immerhin glaubte man, vornehmlich auf die ältesten „Biographien" gestützt, Luther auf der Magdeburger Stadtschule suchen zu dürfen. Matheſius konnte offenbar nur die berühmte Stadtschule gemeint haben, wenn er sagte, die von Martin besuchte Schule sei vor anderen weit berühmt gewesen. Eine andere Deutung ist in der Tat nicht wohl möglich. Aber die Predigten des Matheſius über Luther sind nicht auf sorgfältiger historischer Einzelforschung aufgebaut. Wohl sind sie überlegt, aber nicht jeder Satz ist an den Quellen geprüft. Matheſius wußte von der berühmten Stadtschule zu Magdeburg. Er wußte ebenfalls, daß der Ruf der Schule Luther gen Magdeburg geführt habe. So wird er an die Stadtschule gedacht haben, als er seine Worte niederschrieb. Der ältere Melanchthon und der jüngere Schlüsselburg würden freilich dies Ergebnis nicht bestätigen. Denn dieser erzählt, Luther habe die Trivialschule in Magdeburg besucht [34], und jener redet nur allgemein von der Blüte der sächsischen Grammatikalschulen. Da nun Matheſius sehr wohl den Ruf der Stadtschule des evangelisch gewordenen Magdeburg fälschlich in das letzte Jahrzehnt des 15. Jhds. zurückdatiert haben könnte, so ist es mehr als bedenklich, auf sein Zeugnis sich zu berufen [35].

Das sind nicht überkritische Bedenken. Denn wir hören im ganzen Mittelalter nichts von einer Magdeburger Stadtschule; auch nicht in den der Reformation unmittelbar vorangehenden Jahrzehnten. Gut bezeugt sind mehrere Schulen in Magdeburg; aber nie eine Stadtschule. Die ehemals in Nordwestdeutschland hoch berühmte Domschule erteilte immer noch Unterricht. Auf den Ledereinband Nr. 77 der Handschriften der Halberstadter Gymnasialbibliothek vom Jahre 1484 ist ein Blatt Papier geklebt, das unter dem Datum des 5. Juni 1488 die Chorschüler vom Dom erwähnt [36]. Sie haben auch an Straßenkämpfen anläßlich der Einführung der Reformation in der Altstadt sich beteiligt. An der Existenz der Domschule in diesen letzten Jahrzehnten der noch ungebrochenen Macht der alten Kirche in Magdeburg kann nicht gezweifelt werden.

Gut bezeugt ist auch eine Schule zu St. Johannes am Rathausplatz. Das eben erwähnte Blatt Papier nennt am 14. Okt. 1487 einen Schulmeister zu St. Johannes, der die Brautmesse nicht singen wollte, weil die Brautleute ihm keine Suppe geben wollten [37]. Wir wissen ferner, daß die berühmte Stadtschule in geschichtlicher Verbindung mit der Johannesschule stand. Die erste evangelische Schule Magdeburgs trug den Namen der Johannesschule [38]. Cruciger wurde auf Luthers persönlichen Wunsch zu ihrem Rektor erwählt und der Begründer ihres Ruhms [39]. Rollenhagen, ein „Abiturient" der Stadtschule, spricht außerdem in seiner „Abschiedsrede", in der er die Annalen der Schule und mündliche Mitteilungen seines Vaters, des Rektors der Schule, benutzt, von Schulen, die in den einzelnen Parochien zur Zeit der „Religionsänderung" bestanden hätten [40]. Das gleiche erfahren wir aus der schon bekannten Leichenrede Sacks. So gab es in den letzten Dezennien der katholischen Geschichte Magdeburgs neben der Domschule des neuen Marktes die Parochialschulen der alten Stadt, deren eine in geschichtlichem Zusammenhang mit der bald berühmt werdenden evangelischen Stadtschule steht.

Angesichts dieser Sachlage möchte man versucht sein, die Frage zu unterdrücken, welche Schule denn Luther in Magdeburg besucht habe. Er selbst hat nie eine mit Namen genannt; und unsere ältesten Gewährsmänner begnügen sich mit allgemeinen Wendungen, die die eigene Unwissenheit verraten, oder sie lassen sich von falschen Voraussetzungen leiten. Doch eine Polizeiordnung aus dem Jahre 1505 soll weiter führen [41]. Hier wird verboten, den Schulmeister mit seinen Baccalarien oder Kollaboratoren und seinen und des Pfarrers Schülern bei Hochzeiten zu speisen. Beschaffenheit und Verhältnis dieser Schulen zueinander seien allerdings unklar; aber die Schule des Magisters und seiner Gehilfen habe man gewiß für den höheren Unterricht bestimmt, während die Parochialschulen bloße Trivial- oder Elementarschulen gewesen seien [42]. Das ist nun ganz gewiß nicht richtig. Denn die Trivialschule war nicht eine Elementarschule, sondern für den „höheren Unterricht" bestimmt [43]. Doch lassen wir dies und gehen wir auf dem vorgeschlagenen Wege weiter. Wir würden nun in der Johannesschule die „höhere" Schule entdecken. Eine andere könnte gar nicht in Frage kommen. Auch nicht eine anonym bleibende. Denn wäre wirklich sie die angesehene Schule gewesen, so begreift man nicht, warum der evangelisch gewordene Rat seine „reformierte" Schule an eine unansehnliche und rein elementar gewesene Schule angliederte. Es wäre bequemer und zweckmäßiger gewesen, die schon vorhandene „höhere" Schule zu reformieren und ihr altes Ansehen als Vorschußgewinn mitzunehmen. Nur die Schule der Johanneskirche am Rathausmarkt kann die „höhere" Schule gewesen sein, falls sie überhaupt existiert hat. Den „Magister" der Schule haben wir aber bereits gefunden. Auf dem Einband des Halberstädter Kodex wurde uns ja ein Magister zu St. Johannes bezeugt. Nun gewinnt auch die Episode Bedeutung, von der wir in der Leichenpredigt Sacks hörten. Denn Stadtknechte vollzogen an den Bachanten die Strafe, der Bürgermeister war in eigener Person erschienen, um die Ordnung in der Schule zu St. Johannes wieder herzustellen und der Rat wies die von seinen Knechten geprügelten Bachanten aus der Stadt aus. In der Johannesschule hätten wir also die gesuchte spätmittelalterliche, unter der Gerichtsbarkeit des Rats stehende Stadtschule gefunden. Der evangelisch gewordene Rat hätte sie dann nur reformiert.

Aber so schlüssig dies erscheint, so brüchig ist es. Die Ratsordnung von 1505 muß ganz ausgeschaltet werden. Die Schüler des Pfarrers sind hier nicht die Schüler einer vom Pfarrer geleiteten und neben einer „höheren" Ratsschule bestehenden Pfarrschule, sondern die zur Beteiligung an den gottesdienstlichen Handlungen in und außerhalb der Pfarrkirche auserlesenen Schüler: die Chorknaben. Wir kennen diese Gruppe bereits aus den Schulordnungen. Sie ist auch sonst für Magdeburg bezeugt. Von den Chorschülern des Doms hörten wir schon; und im Vergleich von 1497 werden Chorschüler und „andere Schüler" unterschieden [41]. Der Gegensatz von Elementar- und höherer Schule ist demnach dieser Unterscheidung so fremd wie möglich. Auch in Magdeburg, das in seiner spätkatholischen und frühreformatorischen Zeit die „Musik" sonderlich pflegte und zugleich auf einen guten „Grammatikalunterricht" bedacht war, wurden wie anderwärts bestimmte Schüler für den Chordienst ausersehen.

Von größerer Bedeutung wäre, was uns Sack erzählt. Aber das ihm entgegengebrachte Vertrauen ist unverdient. Der von ihm erzählte Vorfall selbst hat freilich stattgefunden. Er läßt aber keine Schlußfolgerung auf die Existenz einer spätmittelalterlichen Ratsschule zu St. Johannes zu. Am 8. August 1586 hat Sack die Episode mitgeteilt. Fast 30 Jahre früher, ungefähr 1560, hat er sie von „alten, ehrlichen Leuten" erfahren, die den Bürgermeister Westphal kannten. Dieser Zeitabstand erweckt kein günstiges Vorurteil. Während dieser Jahre kann sich viel in der Erinnerung verschoben und getrübt haben. In der Tat wollen auch die Angaben nicht zusammenstimmen. Gregorius Wilcken soll damals Magister gewesen sein. Er war, wie Rollenhagen aus den Annalen der Schule mitteilen kann, der Vorgänger Crucigers [45]. Nur kurze Zeit hat er, der bald nachdem Cruciger das Rektorat übernommen hatte, Schöffe wurde, sein Schulamt bekleidet. Denn Rektor der Johannesschule kann er nach Rollenhagens Darstellung erst geworden sein, als die Parochialschulen auf den Rat Luthers und Melanchthons aufgehoben wurden, damit nur eine, jetzt leistungsfähigere Schule in der Stadt sei. Das Ereignis hätte demnach in der Zeit von 1522—24 stattgefunden. Damals war aber Heinrich Westphal nicht Bürgermeister. In jenen Jahren der Aenderung des Bekenntnisstandes war es andererseits selbstverständlich, daß die städtische Obrigkeit in die Disziplin der Johannesschule eingriff. Denn damals verlor die Obrigkeit des neuen Markts ihre Autorität. Wir können darum aus der Erzählung Sacks im besten Fall das Werden einer städtischen „Schulaufsicht" oder Schulhoheit erkennen, nicht aber die Existenz einer spätmittelalterlichen Ratsschule.

Sie hat überhaupt nicht bestanden. Das dürfen wir schon der Tatsache entnehmen, daß nur die Schulen der altstädtischen Parochien bezeugt sind, zu denen auch die Parochialschule zu St. Johannes gehörte. Auch Rollenhagen ist es nicht in den Sinn gekommen, ihr eine besondere Stellung im vorreformatorischen Schulwesen Magdeburgs zuzuweisen. Die Stadtschule, die sich bald eines großen Rufes erfreuen durfte, wurde erst nach Aufhebung der alten Parochialschulen geschaffen. Denn damals erst erwarb der Rat die Schulhoheit. Das bestätigt uns eine in den Untersuchungen über das Magdeburger Schulwesen unbeachtet gebliebene Urkunde. In dem bekannten Vergleich von 1497 wird ausdrücklich der Obrigkeit des neuen Markts die Gerichtsbarkeit über alle Schüler Magdeburgs zugesprochen: „Es sollen abir aller kirchen der dreyer stete alhie zu Magd-

burgk geſworne dyner und chorſchuler und andere ſchuler in burglichen und peinlichen ſachen vor geiſtlich gerichte vorclaget und gerechtvertiget werden, nemlichen umbe die mißhandelunge, ſo ſie zu der zceit, do ſie der kirche gedynet, geubet und begangen, abir umbe ſolche ubertretunge adir ungerichte, das ſie vor der ſelbigen zceit adir darnach gethan, ſollen ſie vor dem weretlichen richter, dem ſie zu der zceit underworffen geweſt, beſchuldiget und gerechtvertiget werden" [46]. So konnte die Altſtadt keine Ratsſchule beſitzen. Denn die Gerichtsbarkeit ſchließt, wie wir aus den „Paktverſchreibungen" wiſſen, die Schulhoheit und „Schulaufſicht" ein. Das Magdeburger Schulweſen war bis zur Einführung der Reformation „geiſtlich". Auch hier hatte die Altſtadt, die vergeblich mit dem Erzbiſchof um Reichsunmittelbarkeit gekämpft hatte [47], ihre Niederlage bekunden und die Landeshoheit des Erzbiſchofs anerkennen müſſen. So hat auch Luther keine Magdeburger Stadtſchule beſuchen können. Als er Magdeburger Schüler wurde, trat er ſofort unter geiſtliche Gerichtsbarkeit.

4.

Luther ſelbſt hat ſo gut wie nichts über ſein Magdeburger Schuljahr uns mitgeteilt. Immerhin haben wir aus früher Zeit eine wichtige Notiz. In einem Brief an den Magdeburger Bürgermeiſter Claus Storm vom 15. 6. 1522 ſchreibt er, daß er „zu den Nullbrüdern in die Schule" gegangen ſei. Das waren weder Franziskaner [48] noch Schüler der unterſten Klaſſe [49], ſondern die Brüder vom gemeinſamen Leben [50]. Aber kaum hören und wiſſen wir dies, ſo beginnen wieder die Fragen und Rätſel. Es liegt nahe, eine eigene Schule der Brüder zu vermuten [51]. Die Urkunden der Stadt melden freilich nichts von ihr. Das könnte aber eine der vielen Lücken in den Nachrichten über das vorreformatoriſche Schulweſen zu Magdeburg ſein. Viel bedenklicher iſt es, daß der Vermutung keine überzeugende Begründung mitgegeben werden kann. Wir hören freilich, daß Luther, wenn er in einer Stadt- oder Parochialſchule von den Brüdern unterrichtet worden wäre, nicht hätte ſagen dürfen, er ſei zu den Nullbrüdern in die Schule gegangen. Doch warum nicht? Heute noch kann man von Katholiken hören, ſie ſeien zu dieſen oder jenen Ordensmitgliedern in die Schule gegangen, ohne daß ſie darum ein Urteil über die rechtliche Zugehörigkeit der Schule zum Orden abgegeben haben möchten. Vollends nicht trägt Luthers Bemerkung die Annahme, er ſei im Magdeburger Bruderhaus in Penſion gegeben worden und habe dort Privatunterricht erhalten [52]. Sie iſt ohnehin ſehr bedenklich. Denn ſie widerſtrebt allem, was wir über den Magdeburger Aufenthalt Luthers erfahren. Der Arzt Ratzeberger erzählt, Luther ſei einſt in Magdeburg von einem heftigen, mit großem Durſt verbundenen Fieber heimgeſucht worden. Man habe ihm jedoch das Trinken verwehrt. Da ſei an einem Freitag jedermann nach dem Eſſen zur Predigt gegangen und habe den Kranken allein gelaſſen. Von brennendem Durſt geplagt ſei er auf Händen und Füßen in die Küche gekrochen, habe ſich dort ſattgetrunken, ſei dann in ſein Logament zurückgekrochen, in einen harten Schlaf geſunken und fieberfrei erwacht. Ein Bild „traurigſter Verlaſſenheit" des jungen Martin während des Magdeburger Jahrs iſt dies zwar nicht [53]. Denn von einer dauernden Verwahrloſung weiß Ratzeberger nichts. Dieſen ihn lediglich als Arzt intereſſierenden Einzelfall zu verallgemeinern ſind wir um ſo weniger berechtigt, als von einer offenbar das

ärztliche Wissen jener Tage voraussetzenden Pflege des Kranken ausdrücklich die Rede ist. Man mag den Kirchgang aller Hausbewohner für unbedacht erklären. Von da bis zur Verwahrlosung des Kranken und bis zu traurigster Verlassenheit des Schülers ist noch ein weiter Schritt.

Aber diese Episode macht vor allem einen Aufenthalt in einem Kosthaus der Brüder ganz unwahrscheinlich. Die Vorschriften der großen Union von 1499 verpflichten nachdrücklich den mit der Fürsorge für die Kranken betrauten Bruder, die Aufsicht gewissenhaft zu führen und nichts zu vernachlässigen. Auch die sonst bestehende Verpflichtung zur Teilnahme am Gottesdienst steht hinter der Fürsorge für den Kranken zurück. Damit der Krankenpfleger — infirmarius — jedoch nicht ganz der kultischen Handlungen sich entwöhne, sollen ihm Hilfskräfte, „Substituten" zur Seite stehen. So befindet sich der Kranke dauernd unter Beobachtung. Die Krankenwache ist genau geregelt [54]. Natürlich hat nicht erst die Münstersche Brüderunion einen Krankenpfleger geschaffen und seinen Pflichtenkreis bestimmt. Die Unionsstatuten lehnen sich zum Teil wörtlich an die Windesheimer Statuten von 1402 an und die Grundsätze, die die Krankenpflege regeln, sind nur ein Niederschlag dessen, was in den Brüderhäusern üblich war. Wir dürfen darum unbedenklich ihren Inhalt im Jahre 1497 voraussetzen [55]. Wäre also Luther Pensionär des Brüderhauses gewesen, so wäre das von Ratzeberger berichtete Erlebnis nie möglich gewesen. Im Hause seines Landsmannes, des bischöflichen Offizials Moßhauer, in das man ohne sichere Begründung sein „Losament" gelegt hat [56], wäre eine solche Vernachlässigung möglich gewesen; im Brüderhause nicht. Aber vermutlich hat Martin in einem Bürgerhause ein mäßiges Quartier gefunden, wie es in der Regel das Los fahrender Scholaren war. Den Unterhalt fand er dort nicht. Denn, so erzählt Mathesius, „allda ist dieser Knab, wie manches ehrlichen und wohlhabenden Mannes Kind, nach Brot gangen und hat sein Panem propter Deum geschrieen". Das wird nicht nur von Dresser [57] und Schlüsselburg [58] bestätigt, sondern von Luther selbst. Der Privatunterricht genießende Pensionär des Brüderhauses hätte nicht um Brot gesungen [59]. Pensionär des Brüderhauses ist demnach Martin nicht gewesen. Auch „Privatunterricht" kann er dort nicht genossen haben. Aber könnte er nicht doch, wie seine Worte es zu fordern scheinen, eine Schule der Magdeburger Brüder besucht haben?

5.

Die Annahme ist weit verbreitet, daß die Brüder eigene Schulen einrichteten und auch Schüler in ihre Häuser aufnahmen, gleichsam Schulpensionate gründeten. Groote, der Stifter der Genossenschaft der „Fraterherren", hat freilich ebensowenig an Jugendunterricht und Schulgründung gedacht, wie Florentius und Gerhard von Zütphen. Im Bruderhaus zu Deventer haben bis 1400 nur Erwachsene sich aufgehalten. Wenn Groote ältere Schüler damit beauftragte, gegen Bezahlung erbauliche Schriften abzuschreiben, so hat das mit Schulunterricht nichts zu tun [60]. Auch die späteren Schreibstuben der Brüder sind keine Schulstuben, geschweige denn Schulpensionate gewesen; und der „Scriptuarius" war kein Schulmeister. Ihm unterstand vielmehr die Herstellung der Handschriften. Mit ihrer Verbreitung verfolgten die Brüder erbauliche Zwecke; zugleich aber machten sie daraus ein Buchgewerbe,

deſſen Einkünfte dem Hauſe zufloſſen. Luther ſelbſt hat die Brüderſchule, durch die er doch hindurch gegangen ſein ſoll, nicht als eine unentbehrliche Einrichtung der Genoſſenſchaft angeſehen. In einem Brief an den Rat zu Herford (24. 10. 1534) äußert er ſich, als wären die Fraterherren überhaupt nicht für den Unterricht da. Der herforder Rat bemühte ſich, die Brüder Herfords für öffentliche Schuldienſte heranzuziehen. Luther vermag dies nicht zu billigen. Die Genoſſenſchaft der Fraterherren ſei nicht zu Zwecken des Schulunterrichts geſtiftet worden, dürfe darum auch nicht wie die Stifter und Klöſter ſolchen Zwecken dienſtbar gemacht werden. Seine Hochſchätzung ihres Stifters wurzelt aber nicht in Eindrücken aus der Schulzeit [61], ſondern im Urteil über die Mönchsgelübde. Da er die Brüder kein ewiges Mönchsgelübde fordern, ſie vielmehr ohne den Zwang eines ſolchen Gelübdes in werktätiger Berufsarbeit nach der Vollkommenheit trachten ſah, würdigt er ſie anders als die Mönche, mochten ſie auch in unevangeliſcher Kappe einhergehen. Sie ſind im „alten Kleid und Geſtalt" Zeugen chriſtlicher Freiheit und apoſtoliſchen Lebens. Nicht dankbare Schulerinnerungen bedingen Luthers Urteil, ſondern ſeine reformatoriſche Erkenntnis vom Wert des Mönchsgelübdes [62].

Nun wird allerdings auf das Hildesheimer Bruderhaus, den Lüchtenhof, hingewieſen. Dort habe man Schüler bei ſich aufgenommen und unterrichtet [63]. In Magdeburg könne Aehnliches geſchehen ſein. Die Magdeburger Stadt- und erzbiſchöflichen Urkunden berichten freilich nichts von einem ſolchen „Privatunterricht" der Brüder; ebenfalls nicht die doch ſehr ausgiebigen Dokumente des Hildesheimer Lüchtenhofes. Am 2. Mai 1503 teilt zwar der Prokurator des Magdeburger Hauſes Nikolaus Dorſten dem Prokurator des Lüchtenhofes Johann Randenrod mit, es ſeien die jungen Leute, von denen er ſchrieb, von den Magdeburger Brüdern aufgenommen; auch der von Heinrich Puſtmann, dem Pfarrer der Lambertkirche, empfohlene Sohn des Hildesheimer Ratſchreibers Hottelem [64]. Zudem wiſſen wir aus dem Schluß des Briefes, daß im Magdeburger Hauſe junge Leute neben den Brüdern ſich aufhielten. Aber damit iſt kein Schulpenſionat, wie es Luther beſucht haben könnte, erwieſen. Warum die „Jünglinge" nach Magdeburg geſchickt wurden, erfahren wir nicht. Da uns jedoch in demſelben Brief ein „Jüngling" Hermen als Schneider vorgeſtellt wird, der bisher ſich gut verhalten habe und hoffentlich dem Hauſe nützlich ſein werde, ſo können auch die anderen Jünglinge in der Erwartung aufgenommen ſein, daß ſie als Laienbrüder oder gar als Kleriker und Prieſter der Kongregation ſich nützlich erweiſen würden. Das führt alſo nie auf eine Trivialſchule, die doch Luther in Magdeburg beſucht hat. Nie auch hätte Hans Luther geduldet, daß ſein Sohn unter die Novizen der Brüder gegangen wäre.

In Hildesheim ſind allerdings Schüler und ein „Schülerhaus" der Brüder bezeugt [65]. Ja wir hören aus dem Jahre 1491, daß ſeit über 50 Jahren Schüler bald in größerer, bald in kleinerer Zahl den Lüchtenhof aufgeſucht haben [66]. Aber weder die „Scholaren" noch der „Magiſter" weiſen alsbald auf eine Trivialſchule der Brüder. Der Magiſter der Statuten des Lüchtenhofes iſt denjenigen geſetzt, die in die Bruderſchaft eintreten wollen. Er iſt der Lehrmeiſter der Novizen, wie in den Klöſtern mit der Aufgabe betraut, die zur Probe Aufgenommenen ſo zu leiten und zu unterrichten, daß ſie brauchbare Mitglieder der Genoſſenſchaft werden [67]. Sie bleiben in ſeiner

Zucht und Unterweisung, bis sie zum priesterlichen Amt zugelassen sind oder Rektor und Kapitel anderweitig über sie verfügen. Diese „Schule", in der auch in den freien Künsten unterrichtet wurde, ist, wie z. B. das Partikularstudium der Bettelorden, ein geschlossenes „Internat", das lediglich den Zwecken der Genossenschaft, der Erziehung zum Kleriker und Priester dient und nur Novizen aufnimmt. Schließlich hören wir aber auch von Schülern, die nicht in solchem Verhältnis zum Brüderhause stehen. Doch auch mit ihnen hat es eine besondere Bewandtnis. Nichts deutet darauf hin, daß sie eine von den Fraterherren eingerichtete und ihnen gehörende Lateinschule besucht hätten. Wohl aber kann man an ihnen die Bemühungen der Brüder um die Schule instruktiv erkennen.

Schon der erste Rektor des Hildesheimer Bruderhauses, Bernhard von Büderich (1440—1457), ließ sich, wie die Annalen Dieburgs berichten, die Schüler angelegen sein. Man solle keine Reichtümer ansammeln, die doch nur die Klöster und Stifter ruinierten. Den nach Abzug der Ausgaben für sachliche Zwecke und den kärglich bemessenen Unterhalt verbleibenden Ueberschuß solle man verwenden, um arme Schüler oder sonst Bedürftige heranzuziehen und zu beschenken; oder man müsse es für andere fromme Zwecke bereit stellen [68]. Unterrichtliche Aufgaben schweben Bernhard nicht vor. Die Not der Armut zu lindern ist seine Absicht. Wenn dann der zweite Rektor Johann Hoghe von Loehne (1457—1463) freigebig Mittel hergab, um Schüler und andere zu bekehren [69], so zeugt dies vollends nicht von einer eigenen Trivialschule. Die Bekehrungsarbeit an den wiederum mit „anderen" genannten Schülern kann im Rahmen eines eigenen Trivialunterrichts überhaupt nicht stattgefunden haben. Die zu „bekehrenden" Schüler werden sich mit den „anderen" bei den Brüdern eingefunden haben; und diese wiederum wird der Rektor angehalten haben, sich nach Kräften ihrer anzunehmen. Für die Bekehrung der im eigenen Haus „privatim" unterrichteten Schüler hätte es schwerlich einer besonderen „Freigebigkeit" bedurft.

Man wird darum nicht fehl gehen, wenn man in den Schülern, um die sich Rektor und Brüder bemühen, Besucher einer nicht zum Lüchtenhof gehörenden Schule vermutet. Und nicht dem Unterricht schlechthin galt das Interesse, sondern der Unterstützung und Erbauung, dem Beistand in leiblicher und seelischer Not, dem Kampf gegen äußere und innere Verwahrlosung. Nach Maßgabe des in der eigenen Kongregation wirksamen geistlichen und sittlichen Lebens sollen die Brüder leiblich und geistlich armen Schülern dienen. Ihnen wird eine „charitative" und „seelsorgerliche", nicht eine unterrichtliche Aufgabe gestellt; eine Aufgabe, die weder eine eigene Schule noch einen „Stundenplan" voraussetzt, sondern neben oder in Verbindung mit einem bereits vorhandenen, von anderen erteilten Unterricht verwirklicht werden konnte. Man denkt unwillkürlich an die erbaulichen Ansprachen und Unterredungen, die „Kollationen", wie sie in Deventer und Zwolle üblich waren. In der Tat leitet dies Vorbild die Hildesheimer [70]. Auch „war es nie Brauch und darf es nicht werden, daß die uns besuchenden Scholaren und andere leer von uns fort gehen, ohne mit dem Worte Gottes gespeist zu sein" [71]. Aber zu ihrem Schmerz mußten die Lüchtenhöfer c. 1466 erfahren, daß ihre „Kollationen", welche zum geistlichen Leben Lust machen sollten, geringen Erfolg hatten. Dafür wird unter anderem der zuchtlose Wandel der Schüler, die starre Härte ihrer Rektoren und der Ueberfluß an Mönchen und Prädi-

kanten verantwortlich gemacht, die der Pflege des göttlichen Worts durch die Brüder Hindernisse in den Weg legten [72]. Die Brüder verloren aber nicht den Mut. Dieburg kann 1492 in einer Randnote zum Bericht aus der Mitte der sechziger Jahre mitteilen, man habe doch in der Zeit von 1465–1492 einen nicht unbefriedigenden Zugang von Schülern gehabt [73]. Die Bemühungen um Errichtung eines Schülerhauses begegneten freilich dem Widerstand des Domscholasters [74]. Neues Leben aber erhielten sie durch das Legat des Dompropstes Eghard von Wenden, der dem Hildesheimer Bruderhaus 200 rheinische Gulden für den Erwerb eines Schülerhauses vermachte [75]. Die Schwierigkeiten, die nun folgen, interessieren uns nicht. Wir verdanken ihnen aber, daß Dieburg den Wortlaut der Stiftung in seinen Bericht aufnahm. Wir wissen darum urkundlich genau, welchen Zwecken das Schülerhaus dienen sollte. An einem passenden Ort soll ein Haus gekauft werden, auf daß man Schüler sammle, unterrichte und mit Gottes Hilfe zur „Religion und zum Priestertum" führe, d. h. für die Genossenschaft der Brüder und den Beruf eines Priesters gewinne. Eine Schule, wie sie Hans Luther für seinen Sohn brauchte, hätte also der Lüchtenhof nicht durch das Wendensche Legat erhalten. Denn Eghard wollte in dem „Schülerhaus" solche sammeln, die „geistlich" zu leben sich entschließen könnten und Kleriker werden möchten [76]. Die Gründung einer Trivialschule war nicht beabsichtigt. Falls kein Haus erworben werde, sollen von den Zinsen des Kapitals arme Scholaren unterstützt werden. Das Ziel ist auch hier die Bekehrung.

Angaben über bald nach 1486 erfolgte neue Reibungen zwischen Brüdern und Domherren beseitigen jeden Zweifel. Die Brüder hatten seit 1465 trotz aller Hemmnisse einen befriedigenden Zugang von Schülern gehabt und an ihnen ihre Seelsorge üben können. Sie wurden, wie dies auch der Beschluß der vereinigten Frater- und Schwesterhäuser in Münster 1483 voraussetzt, vermittelst erbaulicher Ansprachen und Unterredungen „herangezogen". 1491 hinterbrachten jedoch „etwa zwei oder drei Domherren" dem Bischof, die Brüder suchten auf geflissentlich geheim gehaltenen Schleichwegen das Reich Gottes zu verbreiten. Denn in den „Kammern" fänden hinter verschlossenen Türen Zusammenkünfte erbaulichen Charakters statt [77]. Eine Kontrolle sei nötig, aber ausgeschlossen. Der Bischof zitierte nun den Vicesenior Gerhard Goch samt dem Schreibmeister Arnold Alen und gebot, die Kollationen in geöffneten und öffentlichen Räumen abzuhalten, die eine Beteiligung vieler gestatteten, auch eine Prüfung und Erörterung des Gesagten ermöglichten. Er verweise auf die Kirche oder sonst einen größeren öffentlichen Raum. Abwechselnd solle immer nur einer von den Brüdern die Kollationen übernehmen. Doch müßten Brüder zugegen sein, die die Unterredung kritisch überwachen könnten. Unbewährten dürfe man überhaupt nicht Kollationen übertragen [78]. Die Brüder geben dem Bischof Aufklärung, überreichen ihm eine Denkschrift und werden gnädig entlassen. Der Bischof erwartet, daß sie das Rechte anordnen [79]. Auf einem alsbald einberufenen Konvent der Brüder wird beschlossen, grundsätzlich die Kollationen in der größten Kammer bei geöffneten Türen durch einen einzelnen abzuhalten. Kollationen in anderen Kammern sollten jedoch nicht ausgeschlossen sein. Die Türen müßten aber geöffnet bleiben. Eine zugleich der Information dienende Bittschrift an den Bischof soll abgefaßt werden und die endgültige Entscheidung vorbereiten. Der Bischof nimmt die Bittschrift entgegen,

lieſt ſie und verſichert, er wolle dies Werk nicht ſtören. Von den Anklägern wolle er noch hören, was ſie einzuwenden hätten. Er ſei es zufrieden, daß die Kollationen bei offenen Türen fortgeſetzt würden [80].

Die Bittſchrift gibt Rechenſchaft über den „Schulbetrieb" der Brüder. Seit über 50 Jahren haben ſie nach Sitte ihrer Väter ganz ſchlicht und einfach, auch unbeanſtandet, mit Schülern und Klerikern, die ſie beſuchten und nach Belieben kamen und gingen, verkehrt und Kollationen abgehalten; auch ſonſt ſich ihrer angenommen, z. B. ihr Geld im „Stock" [81] aufbewahrt. Meiſt ſeien dieſe Schüler ihre Landsleute geweſen. Man möge ihnen geſtatten, dieſen alten Brauch weiterhin zu pflegen. Da ſie über keinen bedachten oder unbedachten Raum verfügten, der groß genug ſei, um alle Beſucher zu faſſen, ſo möge man das bis dahin üblich geweſene Verfahren dulden; freilich unter der Bedingung, daß die Türen der Kammern geöffnet blieben, ſo daß auch die im Gang Stehenden zuhören könnten. Man ſei auch bereit, ſich korrigieren und unterweiſen zu laſſen. Beſchließe aber der Biſchof, daß man ſolche Erbauungsſtunden mit Schülern ganz einſtelle, ſo wolle man ſchweren Herzens auf eine von den Vätern ererbte Gewohnheit und Einrichtung verzichten [82]. Das Ergebnis der Bittſchrift war ein runder Erfolg der Brüder. Sie wurden hinfort nicht mehr beläſtigt. Ja der Rektor der Domſchule erlaubte den Schülern noch ausgedehnter als bisher, die Kollationen zu beſuchen [83].

Das Bild, das dieſe Denkſchrift von Vergangenheit und Gegenwart entwirft, iſt klar und beſtimmt. Ein Unterricht, wie ihn die Trivialſchule kennt, wird nirgends angedeutet. Die Lüchtenhöfer nehmen auch keine Ausnahmeſtellung in Anſpruch, ſondern berufen ſich auf die von den Vätern überkommene Sitte. In vollem Einklang mit den Ordnungen der Kirche, in williger Unterordnung unter die Gewalt der kirchlichen Oberen wollen die Hildesheimer Brüder ein pietiſtiſches Werk an den Schülern verrichten. Das iſt ganz gewiß viel. Aber es iſt doch nicht das, was man ihnen zugeſchrieben hat. Getreu der Sitte von Deventer, Zwolle und Münſter hat man mit „auswärtigen" (extranei) Schülern erbauliche Unterredungen gepflogen. Man arbeitete „mannhaft" im Weinberg des Herrn, wozu, wie Dieburg verſichert, die Modernen geneigter ſeien als zur Beſchäftigung mit den Zeremonien [84]. Aber den gelehrten Unterricht empfingen die Schüler in der vom Bruderhaus unabhängigen Lateinſchule. Die an den Kollationen teilnehmenden Schüler wurden alſo nach wie vor in der Domſchule unterrichtet. Sie waren keine Inſaſſen des Lüchtenhofes. Er hätte ſie ja gar nicht „bedachen" können. Die „Schule" der Brüder war eine Erbauungsſtunde. Ob und wie dieſe „Konventikel" mit dem „Stundenplan" der Domſchule verbunden waren, erfahren wir nicht. Der Kirchendienſt der Schüler könnte ſolche Verbindung ermöglicht haben. Doch dieſe Frage intereſſiert uns wenig. Uns genügt es, den Charakter dieſer „Schule" des Lüchtenhofes erkannt zu haben, neben der nur noch die für den Nachwuchs der Kongregation, die fratres novelli, beſtimmte Schule beſtand. Unterrichtliche Beſtrebungen beſonderen Wertes ſind in all den Jahren, über die ſich die Annalen erſtrecken, nirgends zu finden. Auf Grund der Akten und Annalen des Lüchtenhofes darf man ruhig behaupten, daß dieſer mit den niederſächſiſchen und niederländiſchen Häuſern, mit Münſter und Deventer in regem Verkehr ſtehende Bruderkreis an rein „gelehrten" und unterrichtlichen Leiſtungen kein

Intereſſe hatte [85]. Der Schwerpunkt lag in der „pietiſtiſchen Seelſorge", zu der auch Beichte und Predigt gehörte, und in der Unterſtützung der Bedürftigen. Eine eigene, jedem zugängliche Trivialſchule beſaß man nicht.

6.

Das viel jüngere, von Hildesheim aus gegründete, in den neunziger Jahren noch in den Anfängen der Entwicklung ſtehende Magdeburger Bruderhaus konnte im beſten Fall mit Hildesheim wetteifern, nicht aber es hinter ſich laſſen. In Magdeburg andere Einrichtungen vorauszuſetzen als wie ſie durch die Tradition von Deventer, Zwolle, Münſter und Hildesheim bedingt waren, wäre kühn und müßte durch beſondere und ſichere Nachrichten geſtützt werden. An ihnen jedoch fehlt es. Die berühmte Schule der Brüder in Magdeburg kann darum nicht der geſchichtlichen Wirklichkeit angehören. Nun wird auch verſtändlich, warum die Magdeburger und Hildesheimer Urkunden nichts von ihr zu melden wiſſen.

Jetzt kann man auch mit einiger Wahrſcheinlichkeit angeben, welche Schule Luther beſucht hat. Die kleinen Parochialſchulen der Altſtadt kommen nicht in Betracht. Der fahrende Scholar ſuchte Schulen auf, die einen Ruf hatten. Auch die Johannesſchule muß ausgeſchaltet werden. Denn ſie war eine Parochialſchule wie die übrigen der Altſtadt und gewann erſt als Stadtſchule nach Einführung der Reformation Bedeutung. So werden wir auf die Domſchule des neuen Marktes gewieſen. Sie war allerdings nicht mehr, was ſie im Mittelalter geweſen war [86]. Dies Geſchick teilte ſie jedoch mit allen Stiftsſchulen des Mittelalters. Ihnen war von den „Generalſtudien" oder „Univerſitäten" der Wind aus den Segeln genommen. Fortan waren ſie mehr oder weniger berühmte Trivialſchulen, je nach dem Lehrſtoff und Unterrichtsziel, das ihnen eignete [87]. Das mag man einen „Verfall" nennen. Auch die Domſchule des neuen Marktes zu Magdeburg hatte dieſem „Verfall" nicht wehren können. Doch wer lediglich davon redet, entwirft ein falſches Geſchichtsbild. Denn er vergißt die ſeit dem Aufkommen der Generalſtudien unvermeidliche Verſchiebung im Aufbau des Schulweſens und Unterrichts. Der Maßſtab darf alſo nicht mehr ausſchließlich von der das weltliche und geiſtliche Wiſſen vermittelnden mittelalterlichen Kathedralſchule hergenommen werden; zum Maßſtab auch der Domſchulen muß die ſpätmittelalterliche Trivialſchule gemacht werden. Dann kann uns die „verfallene" Schule als leiſtungsfähig, ja des Ruhmes würdig erſcheinen. Wir wundern uns auch nicht über dieſe Paradoxie. Sie iſt uns ſelbſtverſtändlich; denn wir ſehen das geſchichtliche Gewebe.

Hatte aber die Magdeburger Domſchule gegen Ende des 15. Jhds. einen nennenswerten Ruf? Ihre Exiſtenz iſt geſichert. Choraliſten der Domſchule wurden uns bezeugt. Eine urkundliche Nachricht aus der Mitte des 15. Jhds. nennt uns einen Heinrich Aldendorf, „etwan rector univerſitatis der Schulen zu Magdeburg" [88], alſo Leiter der Domſchule. An den Kämpfen des Jahres 1524 zwiſchen Domklerus und Volk beteiligten ſich auch Domſchüler [89]. Erfreute ſich nun unter den Schulen Magdeburgs eine eines beſonderen Rufes, ſo konnte dies nur die Kathedralſchule ſein. Darauf führt jede Analogie. So war es in Breslau, Lübeck und anderwärts. So muß es vollends in Magdeburg geweſen ſein, wo die erzbiſchöfliche Obrigkeit die Gewalt über alle Schulen der Stadt beſaß. Ihr konnte es nicht in den Sinn kommen, die Schule

einer Pfarrkirche der noch dazu politisch unbequemen Altstadt auf Kosten der altberühmten Schule der Kathedralkirche zu heben. Erst in der Ratsschule erstand ihr eine gefährliche Konkurrenz. Doch ehe man unter dem Einfluß der Reformation die kleinen Parochialschulen in der Absicht zusammenlegte [90], endlich eine wirklich leistungsfähige altstädtische Schule zu schaffen, hatte die Schule am Dom unbestritten das Uebergewicht. An ihr haben denn auch die Brüder unterrichtet, bei denen Luther „in die Schule ging". An einer Stadtschule hätten sie ganz gewiß nicht Unterricht erteilt. Das verboten die gespannten Beziehungen zwischen Rat und Brüderkongregation [91]. Unter dem Schutz der erzbischöflichen Obrigkeit hatten sie auf dem der altstädtischen Gewalt entzogenen neuen Markt sich ansiedeln können. Sie wohnten nahe dem Dom. Durch die rote Pforte und den Garten des Erzbischofs oder des Möllenvogts erreichten sie mit wenigen Schritten die Schule. So lassen auch die besonderen Beziehungen, die die Brüder zum Dom besaßen, vermuten, daß Luther die Domschule besuchte. Wir dürfen nun am neuen Markt voraussetzen, was uns für Deventer bezeugt ist. Dessen Schule war nämlich nicht, wie man immer noch hören kann, eine Brüderschule. Und die von Erasmus gerühmten unterrichtlichen Leistungen Deventers sind nicht Verdienste der Fraterherren. Die Verbindung des Rektors Hegius mit den Brüdern war ganz lose. Er hatte den Bruder Synthesis als Helfer angenommen [92]. So haben in Deventer jene Beziehungen der Brüder zur Trivialschule nachweislich bestanden, die in Magdeburg-Neumarkt den möglichen Beobachtungen zufolge bestanden haben müssen. Das Magdeburger „Domgymnasium" könnte darum mit gutem Grund Martin Luther als seinen berühmtesten Schüler in seinen Listen führen. Die Geschichte der Magdeburger Brüderkongregation wird das Bild vervollständigen und unsere Annahme bekräftigen.

§ 5.

Die Kongregation der Magdeburger Brüder bis 1497.

1. Vergeblicher Versuch einer Niederlassung in der „alten" und „neuen Stadt" Magdeburg.
2. Die Ansiedlung am Diebshorn auf dem Neumarkt, Zwistigkeiten mit der Altstadt und Wachstum unter dem Schutz des Erzbischofs bis 1497.

1.

Die Kongregation der Brüder vom gemeinsamen Leben konnte auf keine lange Vergangenheit zurückblicken, als Luther in Magdeburg anlangte. Erst mit dem Jahre 1482 beginnt ihre ohnehin infolge der Reformation kurze Geschichte. In den ersten Jahren ihres Aufenthalts traf auch sie auf die bekannten Widerstände, welche Rat und Bürgerschaft oft den in eine Stadt einziehenden neuen geistlichen Genossenschaften bereiteten. Der Rat hatte in der Regel kein besonderes Interesse an einer neuen Genossenschaft von Klerikern innerhalb seiner Mauern. Geistliche und Mönche gab es übergenug. Eine neue geistliche Genossenschaft in der Stadt bedeutete eine neue Korporation, die nicht zu den städtischen Steuern herangezogen werden konnte oder die heranzuziehen umständlich und schwierig war. Die aufstrebenden Städte des späten Mittelalters sahen sich auf Schritt und Tritt durch die kirchlichen Anstalten und Genossenschaften beengt. Die Anlage neuer Straßen oder die Erweiterung alter

konnte an kirchlichen Grundstücken, über die Rat und Bürgerschaft keine Gewalt hatten, scheitern. Die Sicherheit der Stadt konnte sogar gefährdet werden, wenn einer neuen Mauer ein geistliches Grundstück im Wege lag oder eine an der Mauer liegende geistliche Stiftung ungehinderten und nicht kontrollierten Zugang zu ihren Grundstücken außerhalb der Mauer forderte. Als die Altstadt Magdeburg zum Schutz gegen die Hussiten die neue Südmauer hinter dem Dom errichten mußte, stieß sie auf den Widerstand der Obrigkeit des neuen Marktes, die den ungehinderten Verkehr mit ihren in der Sudenburg gelegenen Kurien und Besitzungen verlangte. Von Stiftern und Klöstern betriebene Gewerbe hemmten die Entfaltung der städtischen Gewerbe. Im Streit des Erzbischofs Ernst von Magdeburg mit dem Rat der alten Stadt war dies ein wichtiger Klagepunkt. Als 1485 der Erzbischof mitsamt dem Domkapitel einen Weinkeller im Kreuzgang der Domkirche bauen, dort Wein ausschenken und öffentlich verkaufen ließ, als er auf dem neuen Markt einen Kram errichtete und unbekümmert um das Marktrecht des Rates und die Freiheiten der Innungen allerlei feil bieten ließ [1], sprach der Rat von unstatthafter und rechtswidriger Benachteiligung der städtischen Kammer und der zu Abgaben verpflichteten Gilden. Hier war das städtische Gewerbe unmittelbar benachteiligt, und die Kammer sah den Zoll auf die von den Domherren verkauften Getränke sowie den Marktzoll gefährdet. Auch die kirchlichen Liegenschaften entzogen sich den städtischen Abgaben. Neue Stiftungen an die Kirche oder „tote Hand" verminderten das dem freien Verkehr zur Verfügung stehende Gut. Das waren auf die Dauer unhaltbare Zustände. Mit der „Amortisationsgesetzgebung" suchten die Städte sich der Schädigungen zu erwehren, die ihnen Liegenschaften und Besitztitel der geistlichen Anstalten brachten. Die Vermögens- und Erwerbsfähigkeit der kirchlichen Anstalten wurde beschränkt. Dem Uebergang vom bürgerlichen Eigentum in die „tote Hand" wurde gewehrt, wenn auch nicht lückenlos. Dem gingen zur Seite die Versuche, auf die Verwaltung geistlichen Gutes Einfluß zu gewinnen, Patronate zu erwerben und Klöster und andere geistliche Stiftungen dem Institut der Ratsvormundschaft zu unterwerfen [2]. Das Symptom einer Emanzipation von der geistlichen Autorität der Kirche darf man in dieser Haltung ebensowenig erblicken wie im Kampf der städtischen Magistrate um die Schulgewalt. Sie ist durch verkehrs- und wirtschaftspolitische Nötigungen bedingt. Kein Wunder, daß neue geistliche Kongregationen durchaus nicht mit offenen Armen aufgenommen wurden. Selbst ältere geistliche Genossenschaften konnten ihnen Hindernisse in den Weg legen. Es war ja zu befürchten, daß die neue Kongregation sich auf Kosten der alten entwickelte, daß Stiftungen ihr zufielen, die sonst der älteren zugewandt wären, daß sie an Popularität gewinnen werde und dergleichen mehr. So wurden denn auch den Hildesheimer Brüdern von geistlicher und weltlicher Seite genug Schwierigkeiten gemacht. Die Annalen Dieburgs berichten ausführlich darüber. Sie erzählen auch von „parteiischen" Entscheidungen des Rats und Vorurteilen der Bürger gegen die neue Kongregation, die nach Art der Mönche die Bürgerschaft zu berauben und reich zu werden trachte [3]. Die Schuster fordern, daß ihr nicht gestattet werde, neue Schuhe für den eigenen Bedarf zu machen, sondern nur alte auszubessern [4]. Auch die Schneidergilde wird vorstellig [5]. Solche Versuche wiederholen sich [6], und die Brüder müssen Kompromisse schließen. Die Bettelmönche aber fürchten die Rivalität der neuen Prediger und stellen sich ihnen in den Weg [7].

Was die Hildesheimer Brüder erlebten, blieb auch den Magdeburgern nicht erspart. Recht früh, ungefähr 1453, noch zu Lebzeiten des ersten Rektors Bernhard, hatten die Hildesheimer Brüder die Anregung des Magdeburger Arztes Dr. Thomas, Brüder nach Magdeburg zu schicken, zu erwägen gehabt. Der Rektor des Hildesheimer Hauses war aber nicht in der Lage, der Bitte Gehör zu geben. Denn die Zahl seiner Brüder reichte kaum aus, die eigenen Aufgaben zu erledigen. Erst 1482 kam man in Hildesheim auf die Anregung des Arztes zurück. Der damalige Senior Dieburg erinnerte sich ihrer [9]. Da die Zahl der Brüder gewachsen war, auch von ihnen keine Einsprache gegen die Begründung eines Hauses in Magdeburg erhoben wurde, so sandte man zwei Brüder, den Pater Johann von Bocholt und den Laienbruder Johann Eshusen, Koch und Buchbinder, nach Magdeburg. „Viele Magdeburger Prälaten", obwohl Gönner des Unternehmens, hatten geraten zu warten, bis der damals noch minderjährige Herzog Ernst von Sachsen die Regierung selbständig übernommen habe. Aber diese Bedenken, die auch in Hildesheim ein Echo fanden, wurden niedergeschlagen. Die beiden Brüder wurden am 20. Febr. 1482 abgeschickt, mit den erforderlichen Geräten und Geldmitteln reichlich versehen und auch weiterhin so unterstützt, daß sie für vier Brüder Kleidung, Betten und alles sonst Erforderliche beschaffen konnten.

Kaum jedoch in Magdeburg angekommen, sahen sie Rat, Bürgerschaft und Bettelmönche zu entschlossenem Widerstand bereit. Durch den Rat der alten Stadt wurde ihnen bedeutet, das bereits gemietete Haus zu verlassen. Darauf kauften sie in der Neustadt ein Haus [10]. Aber nun begann erst recht der Lärm. Der Dekan Konrad Balden [11] „verdächtigte" die Brüder in Wort und Schrift vor dem Rat und der Bürgerschaft, vor dem Kapitel und dem Rat des minderjährigen Erzbischofs. Die Bürger der Neustadt wurden von ihm angestachelt, die Brüder durch Bedrohungen mit Waffengewalt zu hindern, den Besitz des gekauften Hauses anzutreten. Die Rechte der Bürger, der geistlichen Korporationen und des Erzbischofs wollte er, wenn es nötig sei, selbst durch Appellation an den Papst wahren. Den Widerstand der Bettelmönche erweckte er durch die Bemerkung, die Almosen würden fortan nicht mehr ihnen, sondern der neuen Kongregation zufallen. Den Domherren suchte er einzureden, daß auch sie Schädigungen durch die Brüder zu vergegenwärtigen hätten. Den Bürgern aber rechnete er alle wirtschaftlichen Einbußen vor, die ihnen von den Brüdern drohten. Denn obwohl Kleriker, lebten sie nicht vom Altar, sondern von ihrer Hände Arbeit und beanspruchten gleichwohl die Privilegien der Kleriker.

2.

So standen die Brüder vor einer regelrechten Intrige, gegen die sie machtlos waren. Da nahm sie Dr. Thomas, der ein geräumiges Grundstück bei den Prämonstratensern, dem Kloster unserer lieben Frau besaß, gastlich auf [12]. Ein Herr Johannes Petri stand ihm hilfreich zur Seite [13]. In der Nähe des Thomas'schen Grundstücks kauften sie ein Haus, „bei der roten Pforte"; natürlich unter dem Schutz oder dem freundlichen Beistand einiger Domherren; wie denn auch das Grundstück apud summum, d. h. beim Dom [14] auf dem „Diebshorn" hinter der Stadtmauer lag [15]. Nach dem Feste ihres Schutzpatrons Hieronymus, am 30. Sept. 1483, konnten sie in das

haus einziehen. Der von den Bettelmönchen und einigen Prämonstratensern beeinflußte Rat der alten Stadt belästigte freilich auch jetzt noch die Brüder. Der Erzbischof trat aber für sie ein. Im Einverständnis mit dem Kapitel verlieh er ihnen das Recht, in den seiner Landeshoheit unterworfenen Gebieten unbehelligt sich niederzulassen und ihren Satzungen gemäß zu leben, zugleich aller Gnaden, Freiheiten und Privilegien teilhaftig zu sein, „dy andere seyner gnaden geistlike unde clereſie in syner gnaden stiffte, lande unde steden to Magdborch hebben“ [16]. Die Plackereien hörten jedoch nicht auf. Ein Rechtsvorwand wurde ihnen in dem Zweifel gegeben, ob die Kongregation denn überhaupt approbiert und vom Papst bestätigt sei. Als darum der päpstliche Legat Bertold von Castello in die Magdeburger Gegend kam, wandte sich Johann von Bocholt an ihn mit der Bitte um Privilegien und Schutz. Am 1. Aug. 1484 erklärte der Legat dem Magdeburger Rat, die Zweifel seien völlig grundlos, wie aus den Privilegien der Magdeburger Erzbischöfe und Papst Pius II ersehen werden möge. Darum ersuche er den Rat, von allen Schikanen abzustehen und die neue Kongregation zu begünstigen. Der Brief des Legaten machte Eindruck. Der Rat verstand sich zu einem ruhigeren Verhalten gegen die Brüder [17].

Die Beziehungen zu den Hildesheimer Brüdern blieben rege und ungestört. Die Lüchtenhöfer halfen nach Vermögen den Magdeburgern aus. In welchem Umfang, davon zeugen die Angaben im Verzeichnis der Utensilien, Paramente, Bücher und dergleichen mehr [18]. Im Jahre 1486 wurde ein Freundschaftsvertrag beider Häuser geschlossen [19]. Mit der erzbischöflichen Kurie blieb das Einvernehmen gut. Sie trat auch fürderhin den Brüdern zur Seite. Als der Rat an dem Steuerprivileg der Brüder Anstoß nahm und bei gegebener Gelegenheit den Versuch machte, sie zur städtischen Steuer und dem Wachtdienst heranzuziehen, vermittelte die erzbischöfliche Kanzlei. Bei den noch nicht klaren rechtlichen Beziehungen von Altstadt und Neumarkt in den achtziger Jahren war dies nicht ganz leicht. Nicht einmal die erzbischöfliche Obrigkeit konnte sicher angeben, ob die Berufung der Brüder auf die Privilegien der Geistlichen und die Zugehörigkeit zum möllenvogtlichen Gericht den aus älteren Rechtstiteln abgeleiteten Anspruch des Rates auf Schoß und andere Bürgerpflichten nichtig mache [20]. Einer vorläufigen, die dringendsten Interessen der Hieronymiten wahrenden Entscheidung fügte sich der Rat, wenn er auch grundsätzlich seine Forderung festhielt. Elf Monate später konnten die Brüder einen neuen Erfolg verzeichnen. Die am Diebshorn gelegene, unter dem Gericht des Möllenvogtes stehende und im Eigentum der Vikarie S. Barwardi, S. Hedwigis und aller Heiligen befindliche Badstube mitsamt vier kleinen Häusern — domunculi — darf an Johann von Dusseldorp, den zweiten Rektor der neuen Kongregation [21], mit allen Rechten, d. h. frei von allem Bürgerrechte verkauft werden [22]. Aber noch eine weitere Vergünstigung brachte dieser Tag. Die Kongregation, für die ursprünglich nur vier Brüder vorgesehen waren, darf außer dem Vorsteher 12 Brüder aufnehmen. Die in der Lizenz angegebene örtliche Begrenzung des Brüderbesitzes darf aber weder jetzt noch später überschritten werden. Der Gründerwert bleibt also beschränkt.

Es war doch nicht wenig, was die Brüder gewonnen hatten. Außer dem vor genau sechs Jahren bezogenen ersten Haus die Badstube mit den vier Häuschen, dazu noch das Kaufrecht an einem bis dahin von ihnen gemieteten Häuschen. Endlich

wird ihnen noch der Bau eines Oratoriums zugestanden[23]. Das Gebäude muß freilich jeden Prunk und Aufwand meiden und in bescheidenen Formen gehalten sein. Es soll lediglich den gottesdienstlichen Zwecken der Brüderschaft gewidmet sein. Parochialrechte sollen ihr dadurch nicht verliehen, auch bestehende nicht geschmälert werden. Ein eigenes Siegel wird bewilligt und alle bewegliche und unbewegliche Habe in den Schutz des heiligen Moritz und des Erzbischofs aufgenommen. Mit dem, was die Urkunde vom 30. Sept. 1489 gewährte, war eine sichere Grundlage geschaffen. Die Kongregation hatte sich lebensfähig erwiesen und gewann die Bedingungen einer religiösen Korporation, unter denen sie lebensfähig bleiben konnte. Ein den Abschluß eigener Rechtsgeschäfte ermöglichendes Siegel war vorhanden, eine Mindestzahl von Mitgliedern war verbürgt, und ein bescheidenes Oratorium war bewilligt, in dem an einem Tragaltar die Messe gelesen werden und zu den kanonischen Stunden der Lobpreis Gottes erschallen konnte.

Mit dem altstädtischen Rat hat es trotz der Lage des „Hieronymustals" und trotz den vom Erzbischof zugesicherten Privilegien auch in den nächsten Jahren Auseinandersetzungen gegeben, die sogar in einer umfangreichen Klageschrift des Erzbischofs gegen den Rat nachhallen. Die allgemeine Annahme, die Brüder seien rasch in Magdeburg beliebt geworden, wird dadurch nicht gestützt. Vermutlich hat es noch mehr Reibungen zwischen Rat und Brüdern gegeben, als die uns erhaltenen Urkunden vermelden. Aber auch was wir wissen genügt, um die Lage zu erkennen. Das Privileg vom 20. April 1496 ändert nichts daran, wenn es auch einen lebhaften Wunsch der Brüder erfüllte. Denn es gestattete ihnen, ihre Zahl auf 20 zu erhöhen[24]. So lange die Rechtslage des neuen Marktes nicht einwandfrei umschrieben war, hatte der altstädtische Magistrat immer wieder und trotz vorhandener Verträge aus vorangegangenen Jahren[25] die Handhabe zu Eingriffen. Der Kampf um den neuen Markt zieht darum auch die Brüder in Mitleidenschaft. Erst der ausführliche Vertrag vom 21. Jan. 1497 schuf der Kongregation die Aussicht auf dauernde Befreiung von den alten Uebergriffen und die Hoffnung auf eine auch die inneren Aufgaben fördernde geruhsame äußere Entwicklung. Mit diesem Vertrag und seiner Bekräftigung vom 22. Febr. 1497, die aller Priesterschaft und Geistlichkeit ihre Gerechtigkeiten und Freiheiten der Personen, Höfe, Diener und Güter bestätigte, ist die erste Phase der neuen Kongregation in Magdeburg abgeschlossen[26]. Im Jahre der Ankunft Luthers haben die Brüder persönliche und sachliche Bewegungsfreiheit erhalten, Raum und Recht für die ruhige Entwicklung der ihrer Kongregation gestellten Aufgaben. Eine eigene Schule wurde ihnen aber weder zugesprochen noch von ihnen erstrebt. Doch Kollationen beschränkten Umfangs abzuhalten war möglich. Und die von Anfang an vorhandenen guten Beziehungen zu den erzbischöflichen Räten und Mitgliedern des Domkapitels hatten sich in den Jahren der Reibungen mit dem altstädtischen Magistrat befestigt. Der Domscholaster konnte unbedenklich Kleriker der nur wenige Schritte entfernten Niederlassung der Hieronymiten an der Domschule zulassen.

§ 6.

Luthers kirchliche und religiöse Welt in Magdeburg.

1. Geringschätzung der „Weisheit nach dem Fleisch" bei den Brüdern. 2. Die „Uebung in der Gottseligkeit". 3. Luther und die Bibel. 4. Ruhige Fortführung der Mansfelder Linie.

1.

Die Erziehung war und blieb den Brüdern wichtiger als der Unterricht. Ueberschwängliche Urteile über Unterrichtsreformen der Brüder sind darum nicht am Platze. Erasmus betrachtete die Zeit, die er bei den Brüdern in Deventer zubrachte, als verloren, während der Unterricht eines Hegius ihm wertvoll blieb [1]. Das weist nicht auf erfolgreich betretene neue Wege. Im Unterricht benutzte man wie übrigens auch die Humanisten die mittelalterlichen Lehrmittel. Donat und Priscian, der griechische Wörter verdolmetschende Gräcismus und vielleicht auch schon das Doctrinale Alexanders werden Luther in der Magdeburger Schule in die Hand gegeben worden sein [2]. Wenn es Brüder gab, die eine Reform der mittelalterlichen Schulen wünschten und mit Humanisten Verkehr unterhielten, wenn die Münster erobernden Humanisten bei den Brüdern freundliches Gehör fanden [3], so darf dies nie zu einem Typus der Kongregationen der Fraterherren gemacht werden. Der Genius des Orts und des Augenblicks, nicht die Initiative der Brüder erklärt diese Erscheinung. Dem Anstoß von außen her haben die Brüder nachgegeben. Die Genossenschaften selbst waren nicht Führer und Träger einer humanistischen Schulreform [4].

Andere Interessen standen ihnen im Vordergrund. Soweit sie überhaupt mit Schülern in Verbindung traten, bewegten sie nicht vornehmlich die Fragen der Gelehrsamkeit und des neuen Wissens, sondern die Fragen der Erziehung. Natürlich nicht der Erziehung im Sinn einer anderen Form der Schulzucht. Stock und Esel wurden auch von den Brüdern benutzt. Weder auf Aeußerungen Luthers noch auf andere Angaben oder Beobachtungen kann sich die Annahme stützen, daß die Schule der frommen Nullbrüder zu Magdeburg freundlicher geleitet worden sei, als die der Mansfelder Grafen [5]. Die Schulzucht wurde von den Brüdern weder rauher noch milder gehandhabt als von anderen Magistern des 15. Jhds. Was ihrer Erziehung das besondere Gepräge gab, war die methodisch geleitete „Bekehrung" (conversio). Sie bestand in geistlichen Uebungen mit den Schülern. Ihr Ziel war die „moderne Frömmigkeit", die devotio moderna, das nicht mehr unterbrochene und gestörte Streben nach Vollkommenheit mönchischer Art, nach der in reiner Liebe erreichten Gottinnigkeit. Darum wird der Gelehrsamkeit sogar Mißtrauen entgegengebracht. Nicht nur in der älteren Geschichte der Bewegung stoßen wir auf Abneigung gegen Bücher weltlicher Autoren und weltlichen Inhalts. Der „Weisheit nach dem Fleisch" ist auch später von Brüdern keine besondere Hochachtung bezeugt worden. Sie bleiben argwöhnisch, geben sich auch keine Mühe es zu verhüllen. Ihre Schreibstuben und Bibliotheken widersprechen dem nicht. Denn Gebets- und Erbauungslitteratur bildete den Grundstock. Das literarische und gelehrte Leben zu pflegen war weder der Sammlung noch der Bücherausgabe erste Aufgabe. Auch Schriften in der Volkssprache wurden nicht deswegen aufgenommen, weil die Brüder grundsätzlich das

„heimische, volkstümliche hochhielten", gleichsam gegen die scholastisch-lateinische Bildung des Mittelalters und die humanistisch-lateinische Strömung ihrer Tage die Kraft eines volkstümlich gewachsenen und in volkstümlichem Gewande gebliebenen Lebens aufgeboten hätten, sondern weil sie ein Mittel der Mission unter den Laien waren. Man braucht die Tatsache nicht zu unterschätzen, daß hier Literatur in der Volkssprache gesammelt und dargeboten wurde. Aber man darf doch nicht zum eigentlichen Motiv machen, was nur Begleiterscheinung war. Und man darf nicht vergessen, daß deutsche Handschriften nicht unter denselben Bedingungen wie lateinische ausgeliehen wurden. Falls ihr Inhalt dogmatisch bedenklich war, wurden sie nicht ausgegeben; nicht einmal an die Brüder im Hause zum Studium. Im Kolloquium zu Münster wurde 1433 beschlossen, daß „teutonische" Bücher nur dann an Laien und Kleriker außerhalb des Hauses verliehen werden dürften, wenn sie „gesunde Lehre" enthielten [6]. Ein deutsches Buch „über das christliche Leben", das viel Anstößiges enthalte, soll jeder verbrennen, der es besitzt [7]. Die Statuten der Union von 1499 verbieten das Studium solcher Bücher auch innerhalb des Hauses [8]. Auch den Schreibstuben war nicht die Aufgabe gestellt, das wissenschaftliche Leben zu pflegen. Zum Teil sollten sie die Mittel zum Unterhalt beschaffen helfen. Das Betteln war ja untersagt. Aufträge von außen wurden entgegengenommen und nach bestimmten, auch kaufmännischen Gesichtspunkten ausgeführt. In der Regel wurden Ritualbücher und Erbauungsschriften in Auftrag gegeben. Auch der eigene Bedarf wurde durch die Schreibstuben gedeckt. Hier standen vollends nicht literarische Interessen profanen Charakters im Vordergrund, sondern die Rücksicht auf die Gottesdienste und die Erbauung der Brüder. Außer Ritualien wurden darum vornehmlich asketische Traktate, welche die Seele vom Irdischen ablenkten und zur Innenschau anleiteten, den Brüdern zur Abschrift übergeben. Nun befremdet es auch nicht, daß Dieburg 1483 erklären kann, Leute von mittelmäßiger Bildung eigneten sich besser zum Leben in einem Bruderhaus als Gelehrte. Der Apostel Paulus wird sein Gewährsmann (I Kor. 1, 26—27) [9]. Die in der Münsterschen Union vereinigten Häuser haben sich freilich nicht so unmißverständlich und kategorisch geäußert. Man wird auch dem Grundsatz Dieburgs um so weniger allgemeine Geltung zusprechen dürfen, als ihn der Rektor des Hildesheimer Hauses durch Anschluß an die Münstersche Union gefährdet sah und darum ihr widerstrebte. Er meint auch der Union den Vorwurf machen zu müssen, daß sie auf die liturgischen Funktionen ein zu großes Gewicht lege und darum Gefahr laufe, gelehrte Personen heranzuziehen, die sich niedrigen Diensten ungern oder überhaupt nicht unterziehen. Aber dies ist doch nur eine leichte Tonverschiebung innerhalb der gemeinsamen Grundüberzeugung. Denn daß man gelehrte Personen nicht entbehren könne, d. h. Kleriker, die des Lateinischen mächtig und allen Aufgaben des geistlichen Berufs gewachsen seien, will auch Dieburg nicht in Abrede stellen. Und die Kleriker der von ihm bekämpften Union sind nicht humanistisch gebildete und gelehrte Personen, sondern für die liturgischen Aufgaben, wie er glaubt, einseitig ausgebildete und zum Hochmut neigende Männer. Sie werden nur als zum Stundendienst, zu Gesang, Predigt u. dgl. besonders geeignet bezeichnet [10]; weiter reichende Perspektiven werden nicht eröffnet. Da nun die Magdeburger Kongregation vom Hildesheimer Haus ausging und mit ihm in Be-

ziehung blieb, haben wir erst recht keinen Anlaß, sie zum Träger einer ausgesprochenen Schulreform zu machen. Man braucht übrigens auch nur das Latein Dieburgs unter die Lupe zu nehmen, um sich davon zu überzeugen, daß ihn trotz seines reichen Wortschatzes weder humanistische Eleganz in Versuchung geführt hat, noch die Formenlehre und Syntax der lateinischen Grammatik ihm Tyrannen waren.

2.

Besondere Bedeutung als „Lehrer" können demnach die Magdeburger Brüder für Luther nicht gehabt haben. Aber damit sind die Akten nicht geschlossen. Die Brüder wollten ja in erster Linie „bekehren". In welcher Form dies in Magdeburg geschehen ist, erfahren wir nicht. Aber Rahmen und Inhalt können aus dem Unionsstatut von 1499 und der seit 1497 den Magdeburgern eröffneten Entwicklung erschlossen werden. Die Brüder haben selbstverständlich Gott in der Messe und im Chordienst bei Nacht und Tag gewissenhaft liturgisch angebetet. Auch die geistlichen Betrachtungen, die jedem morgens in seiner Zelle nach dem Weckruf und abends vor dem Einschlafen oblagen, haben stattgefunden; ebenfalls die Kollationen und häuslichen Unterredungen der Brüder zu den festgesetzten Stunden. Dies alles gehörte ja zu den unentbehrlichen Aufgaben der Kongregation, für deren Erfüllung der Rektor die Verantwortung trug [11]. Für die Trivialschüler gab es, wie wir wissen, eigene Erbauungsstunden. Sie sind in Magdeburg nicht bezeugt. Aber selbst wenn sie dort nicht abgehalten wurden oder Luther sich an solchen Konventikeln nicht beteiligt hätte, so kann doch die Berührung mit den Brüdern nicht gleichgültig gewesen sein. Denn auch außerhalb der Konventikel suchten sie ihren Zielen Beachtung und Nachdruck zu verschaffen. Selbst ihre Bibliotheken wurden diesem Zweck dienstbar gemacht. Und wenn sie in Magdeburg zum Unterricht an der Domschule zugelassen waren, so brachten sie ihre Erziehungsgrundsätze auch den Schülern nahe. Unter welchen geistlichen Einflüssen Luther in Magdeburg stand, können wir darum recht genau feststellen.

Nirgends haben die Brüder den korrekten Katholizismus verlassen. Ihre „moderne Frömmigkeit" stand ganz auf der Grundlage katholischer Frömmigkeit. Leider muß dies heute betont werden. Denn seitdem wir namentlich dank den Hildesheimer Akten einen intimeren Einblick in die niederdeutschen Brüderhäuser gewonnen haben, auch der undogmatischen Sprache des freien Gebets und der erbaulichen Betrachtung lauschen dürfen, sind die Fraterherren zu Vorläufern der Reformation gemacht worden. Es sei symptomatisch, daß Dieburg, „ein einfacher und ungelehrter Katholik von .. mäßiger Denkschärfe, doch bei dem Zurückgehen auf die alte Grundlage des Christentums zu einer Auffassung gelangte, die von der katholischen hinweg grade auf den Kernpunkt der Reformation, die paulinische Rechtfertigungslehre, hinführt". Doch er habe nicht allein gestanden, sondern im allgemeinen die Meinung der Lüchtenhöfer Brüder ausgesprochen, „ja wohl auch die Meinung, die sich vielfach in den anderen Brüderhäusern der Niederlande und Deutschlands fortgepflanzt hatte". Das sei ihre größte Bedeutung, daß sie die Reformation vorbereitet hätten [12].

Bei dieser Sachlage müßte in der Tat die Berührung Luthers mit den Magdeburger Hieronymiten als eine besondere Fügung angesprochen werden. In die Seele des

Vierzehnjährigen wären Gedanken gesenkt, die bestimmt waren, reiche Frucht zu tragen. Merkwürdig bliebe es freilich, daß der Reformator, der doch sonst ihm erwiesene Dienste dankbar anerkennt, mit keiner Silbe dem Magdeburger Schuljahr eine besondere Bedeutung zugesprochen hat. Das Rätsel ist aber leicht gelöst. Den Magdeburgern ist die reformatorische Anschauung von der Rechtfertigung so fremd geblieben wie den Hildesheimern und der ganzen katholischen Epoche einschließlich Augustin. Die angeblich reformatorische Erkenntnis eines Dieburg und anderer Fraterherren besteht aus gut katholischen Gedanken. Sie werden von einem in der Hochscholastik nicht heimischen Theologen in zum Teil mystischen und frühscholastischen Wendungen vorgetragen. Nirgends wird die kirchliche Heilsanstalt angetastet. Auch gelegentlich auftauchende kritische Bemerkungen verlassen nirgends die Voraussetzungen des Katholizismus. Ganz gewiß haben Dieburg und andere Brüder vor ihm die zahlreichen Messen und Memorienstiftungen beanstandet. Die Kirchen würden mit Altären gefüllt, jeder könne einen „Altar für einen armen Priester" stiften und sich fast der sicheren Erlösung und Rettung seiner Seele rühmen. Die Menge der Altäre fordere eine entsprechende Menge Priester, deren Untauglichkeit dem klerikalen Ansehen abträglich sei. Mit wenigen und würdigen Priestern wäre den Dienern Christi besser geholfen [13]. Und viel inniger und frömmer würde die Messe gelesen, wenn es nur eine gäbe [14]. Das klingt nicht nur nach Reform, das ist greifbar der Wille zu einer Reform der Praxis des spätmittelalterlichen Gottesdienstes.

Aber solche Reformforderungen waren nicht unerhört. Und die Brüder begründeten sie mit dem katholischen Gottesgedanken und ihrem Frömmigkeitsideal, ohne der herrschenden Praxis grundsätzlich die Berechtigung zu bestreiten. Denn es bleibt jedem unbenommen, z. B. Messen zu stiften und für sich lesen zu lassen. Nur soll man in solchen Stiftungen nicht ein untrügliches Zeichen gereifter christlicher Frömmigkeit erkennen. Denn wenn Sterbende, dem allgemeinen Brauch folgend, ihr Gut unter solchen Bedingungen vermachen, so kann schwaches oder mangelndes Vertrauen zur Vorsehung Gottes das Testament diktiert haben. Als ob Gott der Seinen vergäße und durch Memorien der Menschen an sie erinnert werden müsse. Oder es steht hinter solchen Stiftungen noch „eitler Ruhm" und nicht unterdrückte Habgier, die das irdische Vermögen nicht schlicht und vorbehaltlos hingibt, sondern nur gegen Entgelt, wenn auch unter dem Deckmantel eines geistlichen Guts [15]. Während die Heiligen zur Erbauung der Lebenden um ihres Wandels willen von Gott einen großen Ruhm auf Erden erhalten haben, wollen jene gleich Affen dasselbe erreichen; aber nicht dank dem Verdienst ihrer Heiligkeit, sondern durch ein Geldvermächtnis. Besser und gewinnbringender ist es, sein Eigentum ohne irgendwelche Bedingung rein um Gottes willen hinzugeben. Es ist auch ein Zeichen größerer Vollkommenheit, wenn man sein Vermächtnis nicht mit solchen Verpflichtungen belastet. Denn der vollkommene Christ verzichtet im Leben auf alles unbedingt und vorbehaltlos. Darum mag wenigstens der Sterbende, wenn er es im Leben nicht vermochte, vollkommen handeln und aus freien Stücken, auch unbeeinflußt durch irgendwelche Eigensucht, ganz in Demut und Selbstverleugnung seine Reichtümer abgeben und so „nackt" diese Welt verlassen wie er in sie eintrat. Auch fast alle Heiligen, auch die Stifter von Kirchen und Klöstern haben kaum je ihren Stiftungen solche Verpflich-

tungen auferlegt. Und viele Heilige herrschen mit Christus im Himmel, deren Leben in Verborgenheit und Niedrigkeit verlief und deren Namen niemandem auf Erden bekannt sind. Darum ist es ein Zeichen rechter Vollkommenheit, wenn man seine Güter den Armen vorbehaltlos schenkt. Konnte man nicht in gesunden Tagen diesen evangelischen Ratschlag beachten, so solle man wenigstens auf dem Sterbebette seine Vermächtnisse so vollkommen wie möglich gestalten. Ein um so größeres Verdienst dürfe man erwarten. Denn je vollkommener die Frömmigkeit, desto angenehmer und verdienstlicher sei sie vor Gott[16]. Werden trotzdem Seelenmessen für die Stifter gehalten und Gebete für sie gesprochen, so geschieht es jedenfalls nicht mit unwilligem Herzen und mit halber Aufmerksamkeit wie dort, wo lediglich eine im Augenblick lästig gewordene Pflicht erfüllt wird. Solche freiwilligen Messen werden mit rechter Aufmerksamkeit und frommer Hingabe gelesen[17].

Die Stiftung von Vigilien und Seelmessen zu kritisieren war nichts Unerhörtes. Zudem traf Dieburgs Kritik nicht die Institution selbst. Es wurden auch nach wie vor Gedächtnisstiftungen gemacht und angenommen. Ein Blick nur auf die Liste der täglichen Messen der Brüder im Lüchtenhof zeigt, wie sehr die Brüder grade durch den Meßdienst in Anspruch genommen wurden und wie unentbehrlich die von Dieburg etwas geringschätzig betrachtete Gelehrsamkeit und Vertrautheit mit der „Wissenschaft" war. Auch der Lüchtenhof brauchte Männer, die allen lateinischen Anforderungen gerecht werden konnten. Für die Praxis ist seine Kritik nicht sonderlich wichtig geworden. Ob die Magdeburger sie sich angeeignet haben, wissen wir nicht. Jedenfalls haben sie sie nicht weiter geführt. Denn sie haben Meßstiftungen widerspruchslos angenommen, ja in der von Dieburg leicht kritisierten Form gerechtfertigt. Am 23. Juni 1505 verpflichtete sich die Magdeburger Kongregation, für den Domvikar Heinrich Stürenberg, der ihr beträchtliche Summen geschenkt hatte[18], täglich alle Zeit durch einen ihrer Priester oder Kleriker in ihrem Haus eine Totenvigil[19] lesen und ebenfalls alle Zeit und täglich durch einen ihrer Priester eine Messe in der Marienkapelle des ehemaligen Judendorfes zelebrieren zu lassen. Doch bezeichnender ist die Begründung. Senior, Prokurator und Kleriker des Magdeburger Hauses stellen an den Anfang des Briefes, in dem sie sich die Seelmesse abzuhalten verpflichten, die Erwägung, daß alle dereinst vor dem Richterstuhl Christi zur Rechenschaft gezogen werden. Darum gelte es für jeden Menschen, wachsam zu sein und auf Erden zu säen, was er im Himmel ernten wolle. Das habe auch Heinrich Stürenberg erwogen. Und da er zugleich seine zeitlichen Güter gegen geistliche und ewige eintauschen wollte und um das Heil seiner Seele besorgt war, schenkte er dem Bruderhaus 500 rheinische Gulden unter der Bedingung, daß man täglich Seelmessen für ihn halte. Schenkung und Bedingung werden ausdrücklich als Zeugnis besonderer Frömmigkeit gewürdigt. Die „Kritik" des Hildesheimer Rektors Dieburg hat die Magdeburger Brüder nicht gehindert, der üblichen Vorstellung von Schenkungen und Vigil- samt Meßstiftungen zu folgen. Liturgische Belastung war es auch, die 1496 den dritten Rektor Johannes Zeddeler veranlaßte, beim Erzbischof wegen Erhöhung der Zahl der Brüder vorstellig zu werden[20].

Symptomatisch sind also die kritischen Bemerkungen Dieburgs nicht. Sie sprengen auch nirgends den Rahmen des Katholizismus. Denn der eine Hebel der Kritik

ist das mönchische Vollkommenheitsideal der evangelischen Ratschläge. Nicht Frömmigkeit schlechthin soll die herkömmlichen Meßstiftungen unmöglich machen. Sie bleiben nach wie vor berechtigt. Nur könnte, wer auf sie verzichtet, es in der „Uebung in der Gottseligkeit" weiter gebracht und höhere Stufen der Vollkommenheit erklommen haben als andere, die diesen Verzicht nicht wagen. Er erscheint darum nur als eine besondere Form der Askese, die ja alle selbstische Begierde und Eitelkeit austilgen soll. Darum erwirbt man auch in solchen Fällen ein größeres Verdienst. Ebenfalls kann der Priester, der nun freiwillig die Seelmesse liest, mit stärkerer Inbrunst und reinerem Herzen beten. Von einer so gefeierten Messe darf man also größere Wirkung auf Gott sich versprechen, als von einer die Seele nicht ganz beschäftigenden, vielleicht sogar halb unwillig zelebrierten Messe. Das bedeutet natürlich eine „Verinnerlichung". Aber reformatorische Frömmigkeit ist noch keineswegs erreicht. Auch Dieburg bekennt sich unverhohlen zu dem echt katholischen Opferbegriff. Je heiliger und vollkommener die handelnde Persönlichkeit ist, desto würdiger ist sie und desto wirksamer ist ihr Werk. Das seit den Tagen des Frühkatholizismus den Verkehr mit Gott regelnde Vergeltungsmotiv ist die Voraussetzung auch der Kritik Dieburgs. Aeußerer „Mechanismus" ist kein wesentliches Merkmal katholischer Frömmigkeit. „Verinnerlichung" zu fordern liegt in ihrer Natur. Sie heischt die Sündennot erkennen, zerknirscht sich beugen und die große Schuld aufrichtig bereuen. Sie fordert Bekehrung und entschlossenen Kampf mit den zur Sünde reizenden Regungen und Trieben. Sie erblickt wahrhaft tugendhaftes Handeln nur dort, wo die übernatürliche, aus Gnaden geschenkte Liebe wirksam ist. Nur diese von oben stammende Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Darum jagen auch alle der gleichen Vollkommenheit nach; freilich wer es kann, mit Hilfe der evangelischen Ratschläge. Das Leben wird zu einem fortwährenden Kriegsdienst gegen die Mächte der Unheiligkeit und Finsternis, für Gott allein[21], auf Geheiß des Herren, der aus der Knechtschaft befreite und dessen Siegesfahne dem Kämpfer vorangetragen wird. Das ist doch „Uebung in der Gottseligkeit", die ohne „Innerlichkeit" weder gedacht noch verwirklicht werden kann. Aber sie bleibt katholisch und kann es bleiben. Denn ihre Voraussetzung ist der Satisfaktionsgedanke. Auch Dieburgs Anschauung vom Verkehr mit Gott hat den Rationalismus von Gesetz und „natürlicher Vernunft"[22] nicht überwunden. Wer Vermächtnisse bedingungslos hinterläßt, ist vollkommener als der, dessen Vermächtnis noch eine, wenn auch nur leichte Zwiespältigkeit der Motive erkennen läßt. Seine „innerliche" Handlung ist darum „verdienstlicher" und „angenehmer vor Gott". Und wer freiwillig mit ganzer Seele Messe liest, betätigt sich in vollkommenerer Weise und setzt ein höheres Maß von Gerechtigkeit in Bewegung, als wer nur mit halbem Herzen dabei ist. Sein für den Verstorbenen eintretendes Gebet ist darum wirksamer (Jak. 5, 16 Vulg.). In beiden Fällen stehen Innerlichkeit und Vollkommenheit unter der Leitidee des Katholizismus. Den Totengebeten, Vigilien und Seelmessen selbst wird nichts abgebrochen. Zudem hatten die Brüder wie andere geistliche Genossenschaften ein ausgeprägtes Ritual, das am Sterbebett eines Bruders und unmittelbar nach seinem Tode beachtet sein wollte. Und auch hier leitete diese „Gebetswache" zur Vigil und Seelmesse über[23].

Auch die Gleichgültigkeit gegen die Sakramente, die man beobachtet haben will[24],

trägt kein unkirchliches Gepräge. Eine Erschütterung des Gehorsams gegen die Kirche war überhaupt nicht beabsichtigt. Der erste Exkurs Dieburgs schließt mit dem Vorbehalt der Wahrung des kirchlichen Gehorsams und der Loyalität gegen die gottesdienstlichen Einrichtungen [25]. Auch tatsächlich überschreitet er nicht die Grenzen katholischer Erwägungen. Nur das vulgäre, auf „mechanische Werkgerechtigkeit" lautende Mißverständnis des Katholizismus kann die Behauptung wagen, es sei die Sakramentskirche bedroht. Dieburg selbst weiß sich im Einvernehmen mit Augustin und Anselm; und er hat wirklich nichts niedergeschrieben, was er als häretisch, „reformatorisch" oder „evangelisch" hätte zurücknehmen müssen. Nicht einmal eine innere Gleichgültigkeit gegen den Sakralapparat der Kirche kann nachgewiesen werden. Was er über die mögliche Entbehrlichkeit der Taufe eines im Glauben und in der Buße stehenden Erwachsenen, eines kirchlichen Begräbnisses und dergleichen sagt, ist im Hinblick auf ein Interdikt gesprochen und nicht als Abkehr von der Heilsanstalt und der in ihr wirksamen Heilsgeschichte gedacht. Der kirchlichen Schlüsselgewalt soll nichts genommen werden. Wer Dieburgs Ausführungen über Glaube, Buße, Reue und Gnade als reformatorisch charakterisiert [26], dem sind Katholizismus sowohl wie Protestantismus noch unklare Gebilde. Er übersieht ganz den Zusammenhang der „innerlichen" und „geistlichen" Betrachtungen Dieburgs mit dem Mittelalter und dem hinter den Ausführungen über die Meßstiftungen und die Vollkommenheit stehenden korrekt katholischen Gottesgedanken [27].

Da wir den uns erhaltenen Urkunden entnehmen dürfen, daß die Magdeburger Brüder auf keinen Fall den Heilsapparat der Kirche für entbehrlich erachteten, auch schwerlich kritische Bemerkungen über den Wert der Seelmessen anstellten und vom Rektor des Hildesheimer Hauses nichts Ketzerisches lernten, so konnten durch ihren Unterricht keine Bedenken gegen die kirchliche Praxis in Luther geweckt werden. Sie hielten ja auch alles fern, was häretischen Neigungen Vorschub leisten konnte [28]. Und wenn Luther mehr als den Unterricht einiger Brüder genoß, wenn er wirklich an den Bekehrungsstunden sich beteiligte und zu methodischen geistlichen Uebungen sich anleiten ließ, so wurde er doch nur angewiesen, mit größerer Entschlossenheit und ungeteilterer Seele Gottes und der jenseitigen Welt zu gedenken, lebhafter und ununterbrochener mit der „Rettung" sich zu befassen, „unverdrossen mit den Materien umzugehen, die . . . zu den Gnaden Gottes locken" [29], durch bewegliche und „herzgründliche" Worte sich erbauen zu lassen [30], die Gebrechen und Krankheiten der Seele mit allen Kräften auszurotten [31], in seinem Begehren und Wünschen weniger „hoffärtig", vermessen, eigenwillig und weltsinnig zu sein, seiner Frömmigkeit eigensüchtige Nebenabsichten fern zu halten, gern und vornehmlich geistliche Betrachtungen zu pflegen, sich selbst für unwürdiger als die anderen zu halten, lieber zu schweigen als viel zu reden und unnützen Worten oder gar Leidenschaften schuldhaft Ausdruck zu geben [32]. Das ist mönchische Pädagogik. Die Brüder standen ganz unter ihr. Hier finden wir tägliche „private Exerzitien", liturgische Verpflichtungen, seelische Beobachtungen, methodisch auf die Wochen und wiederum die einzelnen Tage und Stunden des Tages verteilte Gebete, Betrachtungen, Rückblicke, Feststellungen des Erreichten, der gebliebenen Lücken oder wieder gut zu machenden Verfehlungen, Lektüre der heiligen Schriften in der Weise, daß in erster Linie das Herz „entflammt"

werde [33]. Wenn Luthers Lehrer in solcher Selbstzucht standen und mit solchen Mitteln „das Herz in sich bestellten", so öffneten sie ihm eine Welt, in der Heiligung und Vollkommenheit mit ernsterer Gesinnung und mit kräftigeren, erfolgreicheren Mitteln geübt wurde als in der „Welt" gemeinhin. Er sah hier zwar keine fremde Welt. Aber aus nächster Nähe wurde er vertraut mit der Kraft der Selbstverleugnung in der Uebernahme des ganzen Joches Christi. Hier konnte er inne werden, was es heiße, „Gott allein zu dienen" mit allen Kräften und von ganzem Gemüt. Die in Mansfeld ihm aufgegangene Welt wurde reicher und innerlicher. Neben dem machtvollen liturgischen Lobpreis Gottes auf dem neuen Markt stand das verheißungsvolle Opfer des persönlichen Lebens im Kreis der Brüder.

3.

Die Brüder mußten erbauliche Bücher, vor allem die heilige Schrift fleißig lesen. Sie sorgten dafür, daß erbauliche Literatur unter das Volk komme. Ihre Fürsorge für arme Schüler äußerte sich auch darin, daß sie ihnen den Erwerb von Büchern ermöglichten. Neben den notwendigsten Schulbüchern konnten im besten Falle nur erbauliche Schriften in Betracht kommen: Bibeln, Teile der Bibel, Viten der Väter oder Traktate. Die Vermutung liegt darum keineswegs fern, daß Martin in Magdeburg auch von der Schrift und ihrem Inhalt mehr erfahren haben könnte, als ihm in Mansfeld bekannt geworden war. Und doch erscheint diese Vermutung angesichts der herkömmlichen Darstellung überaus gewagt. Denn ihr zufolge blieb die Bibel dem Schüler Luther eine unbekannte Größe. Sie lag ja „unter der Bank" oder „an der Kette". Luther selbst fand sie angeblich einst ganz zufällig in der Bibliothek zu Erfurt. Nur darüber gehen die Nachrichten und Darstellungen auseinander, ob in der Klosterbibliothek oder in der „Universitätsbibliothek". Seit Ende des 16. Jhds. setzt die erste Annahme sich durch. Sie ist dann auch in Vorreden deutscher Bibeln eingedrungen, so weit sie kurze Lebensbeschreibungen des Reformators enthalten [34]. Man weiß hier auch das Jahr 1506 als Jahr der Entdeckung der Bibel anzugeben. Im Anschluß an die älteren Berichte erzählt man auch von Drangsal und Belästigung, denen der auf die Bibel erpichte junge Mönch ausgesetzt war. Als er nämlich sie gefunden und von ihrem Inhalt gepackt nicht ruhen wollte, bis er sie ganz durchgelesen, suchten die Mönche ihn von der Bibel, an deren Lektüre sie Anstoß nahmen, fern zu halten, indem sie ihm möglichst viele häusliche Arbeiten aufbürdeten [35]. Dresser, der uns dies breit erzählt, will seine Leser nicht mit neuen Kenntnissen überraschen, sondern nur Bekanntes mitteilen. Seine Darstellung, die verschiedene Erinnerungen durcheinander wirft, enthält allerdings reichlich naive Vorstellungen vom Leben Luthers und den klösterlichen Satzungen und Lebensgewohnheiten. Sie fand aber doch Glauben, wurde in Wort und Bild wiederholt und selbst dort vorgetragen, wo richtigere Erkenntnisse vorhanden waren. Denn Seckendorf berichtet in seiner Geschichte des Luthertums, Bruder Martin sei im Erfurter Kloster im zweiten Jahr seines Mönchtums von ungefähr auf die Bibel gestoßen. Bald darauf erfahren wir jedoch von demselben Autor, daß man dem ins Kloster Eingetretenen eine rot eingebundene Bibel ausgehändigt habe [36].

Eine harmonistische Rechtfertigung dieser Darstellung wäre wertlos. Denn die

oft genug wiederholte Erzählung von der Entdeckung der Bibel in der Klosterbibliothek ist legendär und die Verarbeitung einer Ueberlieferung, nach welcher Luther schon als Student, genauer als Baccalarius auf die Bibel gestoßen wäre. Anschaulich hat sie Mathesius dargeboten. „Wenn man nicht öffentlich las, hielt er sich alleweg auf in der Universitäts-Librei. Auf eine Zeit, wie er die Bücher fein nacheinander besieht, auf daß er die guten kennen lernt, kommt er über die lateinische Biblia, die er zuvor die Zeit seines Lebens nie gesehen; da vermerkt er mit großem Verwundern, daß viel mehr Texte, Episteln und Evangelien drinnen wären, denn man in gemeinen Postillen und in der Kirchen auf den Kanzeln pflegt auszulegen. Wie er im alten Testament sich umsieht, kommt er über Samuelis und seiner Mutter Hannä Historien, die durchliest er eilend mit herzlicher Lust und Freuden, und weil ihm dies alles neu war, fähet er an von Grund seines Herzens zu wünschen, unser getreuer Gott wolle ihm dermaleins auch ein solches eigen Buch bescheren." Doch Mathesius gibt nur weiter, was er gehört und gelesen hat. Schon in den Handschriften der Tischreden war Aehnliches zu lesen. Das hat ihm denn auch bis heute den Kredit bewahrt [37]. Ein jüngst gefundener Text in der Rörer'schen Nachschrift der Tischreden hat es bekräftigt. Darnach fand Luther die Bibel in der Universitätsbibliothek, schlug sie auf und las die Erzählung von der Hanna. Er mußte aber die Lektüre unterbrechen, weil die Glocke den Beginn der Vorlesungsstunde ankündigte [38]. Oder wir hören: „Da ich 20 Jahr alt war, hatte ich noch keine gesehen. Ich meinte, es wären kein Evangelia noch Episteln mehr denn die in den Postillen sind. Endlich fand ich in der Liberei zu Erfurt eine Bibel, die las ich oftmals mit großer Verwunderung D. Staupitzen" [39].

Diese Form der Ueberlieferung ist aber ganz unzuverlässig. Denn der zwanzigjährige Student hat mit Staupitz nichts zu schaffen. Es könnte darum nur die Klosterbibliothek als Ort der Entdeckung gemeint sein. Das wäre aber gründlich falsch. Denn die Ordensstatuten verlangten, daß jedem Bruder eine Bibel in die Hand gegeben würde. Außerdem läßt der Text Rörers Luther selbst die Universitätsbibliothek als den Ort der Entdeckung angeben. Sollte aber wirklich Luther erst als junger Baccalarius eine Bibel gesehen haben? Und kann er wirklich sie in der Bibliothek des Collegiums majus zu Erfurt entdeckt haben? So unbekannt in Laienkreisen, wie weithin angenommen wird, war die Bibel im späten Mittelalter keineswegs. Ein allgemeines Verbot der Bibellektüre hat in der mittelalterlichen Kirche nicht bestanden. Bemühungen, die Bibel auch unter das Volk zu bringen, waren vorhanden. Groots Schüler Gerhard Herbold schrieb einen Traktat über den Nutzen des Lesens der Bibel in der Volkssprache. Die Brüder wurden uns bereits als Freunde der Bibellektüre bekannt. Uebersetzungen der Bibel gab es gegen Ende des 15. Jhds. nicht wenige. Wimpfeling setzte voraus, daß Leute aus dem Volk beide Testamente in der Muttersprache läsen [40]. Surgant verlangte in seinem Handbuch, daß der Priester nach Verlesung des Evangeliums sage: „Dies ist der Sinn der Worte des heiligen Evangeliums." Er hält diese Bemerkung für nötig, da Männer und Frauen zu Hause eine andere Uebersetzung gelesen haben und nun am Text irre werden könnten [41]. Der Herausgeber der Kölner Bibel sagt in seiner Einleitung, die Bibel solle mit der höchsten Innigkeit und Würdigkeit gelesen werden; die ungelehrten und einfachen Menschen müßten sie in deutscher Uebersetzung gebrauchen, um sich gegen die Pfeile des Feindes zu schützen [42]. Aehnlich

äußert sich der Herausgeber der Lübecker Bibel 1494: „De Bible is van alle to lesende mit entwoldigher innicheit unde nuetterheit to erer Sele salicheit“ [43]. Das sind Zeugnisse aus dem Gebiet vom Oberrhein bis Nordalbingien. Im herkömmlichen Verständnis des Wortes lag die Bibel nicht unter der Bank. Es wäre darum recht auffallend, wenn Luther, noch dazu von Brüdern des gemeinsamen Lebens unterrichtet, erst in der zweiten Hälfte seines Studiums eine Bibel in die Hand bekommen hätte.

Nicht minder auffallend wäre es, wenn er sie in der Universitätsbibliothek entdeckt hätte. Denn die „Benutzungsordnungen“ spätmittelalterlicher Bibliotheken verschlossen genau so wie heute den Studierenden die Büchermagazine. Uns sind noch einige Ordnungen Erfurter Bibliotheken erhalten, welche die bekannte Erzählung von Luthers Entdeckung der Bibel unglaubwürdig machen. Schon aus den Statuten der amplonianischen Bibliothek könnte man erschließen, daß der Student Luther sich nicht in der Librei aufhalten konnte. Doch wir sind nicht auf einen Analogieschluß angewiesen. Wir besitzen handschriftlich die Statuten der „Universitätsbibliothek“, d. h. des Collegium majus und, seit längerem gedruckt, die sie ergänzenden Statuten der artistischen Fakultät von 1449, die noch gültig waren, als Luther in Erfurt studierte. Das handschriftliche Statut macht dem Bibliothekar zur Pflicht, sorgsam auf die Einbände zu achten, zerbrochene Fensterscheiben sofort zu ersetzen, damit nicht Regen und Schnee die Bücher beschädigen, diese selbst in guter Ordnung zu halten und dafür zu sorgen, daß die „Fakultäten“ nicht durcheinander kommen. Der Bibliotheksraum bleibt natürlich verschlossen [44]. Ihn zwischen den Vorlesungsstunden nach Belieben aufzusuchen, war darum unmöglich. Auch die Statuten der Fakultät standen dem im Wege. Denn nur durch Vermittlung der Magister konnten Studenten und Baccalarien die für das Studium nötigen Bücher erhalten. Sie mußten einen Magister bitten, für sie das Buch zu fordern, gemäß den für die Magister geltenden Bestimmungen. Trotzdem sind sie verpflichtet, für jedes ihnen in ihre Wohnung ausgelieferte Buch [45] ein ausreichendes Pfand zu geben [46]. Hat aber die Fakultät nicht einmal ihren Graduierten untersten Grades, geschweige denn ihren Scholaren ohne weiteres die Bücher der ihr anvertrauten Bibliothek ausgeliehen, so hat sie vollends nicht den Bücherraum ihnen offen gelassen [47]. Nur durch grobe Pflichtverletzung des Bibliothekars hätte der junge Baccalar Martin Luther in die „Librei“ gelangen können.

Dies anzunehmen fehlt uns jedes Recht. Auch nicht der Text der Rörerschen Handschrift kann es uns geben. Ohnehin uns als unzuverlässig bekannt, hat er hier für eine bereits falsche Ueberlieferung nur ein „Milieu“ geschaffen und dadurch den Eindruck der Glaubwürdigkeit erzeugt. Die Wirklichkeit hat anders ausgesehen. Ihr treten wir nahe in einer von anderen freilich bald korrigierten Niederschrift Veit Dietrichs. Als Knabe — puer — stieß Luther, wie er hier berichtet, einmal auf die Bibel. Er schlug sie auf und las die Geschichte von der Mutter Samuels (I Sam. 1). Das Buch erweckte sein Interesse und er dachte, er würde glücklich sein, wenn er einst ein solches Buch haben könnte. Bald darauf kaufte er sich eine Postille. Daß sie mehr Evangelien enthielt, als das Jahr hindurch gelehrt zu werden pflegten, gefiel ihm sehr [48]. Diesen Worten fehlt alles, was die herrschenden Berichte unglaubwürdig macht. Eine Bibel zu besitzen war damals nicht wie heute etwas Selbstverständliches.

Das ſcheiterte ſchon am Preis. Auch hätte nur ein Bruchteil ſie zu leſen vermocht. Aber Martin fand — was uns nicht mehr überraſcht — doch ſchon als Knabe die Gelegenheit, eine Bibel aufzuſchlagen. Sein Intereſſe wurde, wie begreiflich, durch die ſpannende Geſchichte von Hannas Gebet im Tempel geweckt. Ein Buch mit ſolchen Erzählungen ſein eigen nennen zu dürfen, war ein verſtändlicher Wunſch des Knaben, keine Weisſagung auf den ſpäteren Reformator, der alles geiſtliche Leben in der Bibel verankerte. Bald darauf konnte er jedenfalls eine „Poſtille" erwerben. Er hätte alſo einen Jahrgang Vers für Vers erklärender erbaulicher Auslegungen bibliſcher Texte ſich beſchafft, falls nicht der Erwerb eines Evangelienbuches vermutet werden muß. Deutſche Evangelienbücher wurden gegen Ende des 15. Jhds. in erheblicher Anzahl gedruckt, „im Durchſchnitt jährlich mehr als eins" [49], lateiniſche Miſſalien in derſelben Zeit nur ungefähr doppelt ſo viel [50]. Die nur in deutſcher Sprache gedruckten „Evangelienbücher" wollten dem des Lateiniſchen Unkundigen eine ausgebreitete Kenntnis des Wortes Gottes, der Epiſteln und Evangelien der lateiniſchen Miſſalien ermöglichen. In Magdeburg iſt 1484 die älteſte niederdeutſche Ausgabe eines Evangelienbuchs gedruckt worden [51]. Sie ſtellte ſich mit folgenden Worten vor: „In deſſeme boke vindeſtu alle prophecien — den Propheten entnommene Texte, die an den Vigilien der hohen Feſte verleſen wurden — epiſtolen vnde ewangelia dorch dat gantze iar vnde iewelick ewangelium hefft ſine gloſe myt vele guder lere der hilligen ſchrift. Vnde is eyn nutte bock alle den gemende de hilge ſchryft vnde latines nicht gantzliken vornemen vnde de tyd nicht wol hebben dat ſe ſtuderen mogen de hillighe ſchryft to latine" [52]. Der letzte Teil des Buchs enthält „de epiſtolen vnde de ewangelia van den ghemeynen hilghen dorch dat gantze iar vnde to deme irſten van ſunte Andreas" [53]. Die Evangelienbücher werden nicht mehr gekoſtet haben als die Poſtillen und andere, auf breitere Kreiſe berechnete Erbauungsbücher jener Tage. Einem „Armenſchüler" müßte freilich auch ein mäßiger Preis unerſchwinglich geweſen ſein. Aber war Martin wirklich ſo bitterarm, daß nur grade des Leibes Notdurft beſtritten werden konnte? Und konnten nicht auch fahrende Schüler ſich einiges erübrigen? Platter verdiente ſich doch manches. Und ſelbſt wenn Luther ſich ganz kümmerlich in Magdeburg durchgeſchlagen hätte, konnten die Nullbrüder ihm den Erwerb eines Evangelienbuchs, das ja mehr als die Sonntagsevangelien enthielt, ermöglicht haben. Luther kann ſehr wohl ſchon in Magdeburg in den Beſitz ſeiner „Poſtille" gekommen ſein; ſpäteſtens jedenfalls in Eiſenach. Wenn in Magdeburg, ſo würde auch dies zu den Erweiterungen ſeines geiſtlichen Horizontes zu zählen ſein. Der Quell, der alles kirchliche und perſönliche Leben ſpeiſte, ſprudelte ihm reichlicher als bisher.

4.

Stärkere, aber zugleich gemütvollere und zartere Kräfte als in Mansfeld umfingen Luther in Magdeburg. Doch das hier verbrachte Jahr hat keinen Bruch, nicht einmal eine ſcharfe Wendung eingeleitet. Weder äußerlich noch innerlich. Die Magdeburger Brüder konnten freilich wie die Hildesheimer den Wunſch hegen, Scholaren für ihre Kongregation und damit für den Beruf eines Klerikers zu gewinnen. Aber Luthers Aufenthalt in Magdeburg war zu kurz, um ſolchen Wirkungen Erfolg zu verſprechen. Zudem wäre Hans Luther ihnen entſchloſſen entgegengetreten. Aber auch

die innere Entwicklungslinie machte keine plötzliche, scharfe Wendung. Denn schon in Mansfeld hatte Martin dies Leben in der flüchtigen Zeit als eine kurze Vorbereitung auf die Ewigkeit verstehen gelernt. Die Forderung ernster Sammlung und Einkehr in sich selbst auf Kosten der Freude an der Welt, ihren Gütern und Aufgaben brachte darum keine Dissonanzen. Auch wurden ja die ihm bekannten äußeren Formen der Erbauung und Betätigung frommen Sinns nicht vernachlässigt oder gar für wertlos erklärt. Religiöses Leben ohne gewissenhafte Erfüllung der liturgischen Zeremonien, geistliches Leben ohne eine nach Kräften stattfindende äußere und innere Anteilnahme am Gottesdienst der Kirche und der dort erfolgenden Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit wurde von den Brüdern in Magdeburg nicht erstrebt. Die Unionsstatuten bestimmen in einem besonderen Abschnitt über die Gottesdienste und Zeremonien, nach welchen Grundsätzen und in welchen Formen der Chor- und Altardienst sich bewegen müsse. Die Beteiligung ist Pflicht, darf aber nicht dürre und stumpfe Gewohnheit werden. Nie darf das Gebet, wie die Herforder Statuten ausführen, ein „Lippenspiel" werden. Aus dem inwendigen Affekt des Herzens muß es herstammen; alles „vnordentlick gebaldere vnde gelucht" soll man meiden [54]. Bei der Mannigfaltigkeit der Riten in den verschiedenen Kirchen und Diözesen soll jedes Haus ein Register anlegen, das genaue, der Willkür wehrende Vorschriften für alle Feiern enthält. An den hohen Festtagen und bei anderen feierlichen Anlässen muß für Kirchengesang gesorgt werden [55]. So zeigen denn auch die ausführlichen Anweisungen für den Gottesdienst [56] und für den Küster des Lüchtenhofes [57] die „moderne Frömmigkeit" der Brüder ganz in Zeremonien und Riten eingehüllt, mit Messen, Vigilien, Litaneien, Prozessionen und dergleichen mehr beschäftigt. Der Rektor Dieburg selbst, der „mannhafte" Arbeiter für den Weinberg des Herrn erflehte, wollte doch weder den schuldigen Respekt gegen die liturgischen Ordnungen gemindert noch die kurz vor seinem Tode im Lüchtenhof eingeführte Agende verkürzt wissen. So sah denn Luther „geistliches" Leben mit liturgischen Obliegenheiten gepaart, ja beides miteinander auch dort verwachsen, wo man in „mannhafter" Frömmigkeit die „Innerlichkeit" pflegte. In der Domschule wurde ein sehr ergiebiger Gesangunterricht erteilt. Der Rektor mußte die Lektionen „überhören", die die Schüler zur Matutin „lesen" mußten; der „Succentor" die Responsorien und Verse. Er hatte zugleich die Schüler in alle „Disziplinen" der Kirche einzuführen. In den Schulen mußte er die Gesangschüler sorgsam in der Weise des Singens, in den Pausen und Einschnitten unterrichten [58]. Der Reformator ist auch in seinen späteren Jahren sehr empfindlich gegen Verstöße in der Kirchenmusik gewesen. Er bekennt, diese Empfindlichkeit der Erziehung seiner Jugend zu danken. „Ich hör's nicht gerne, wo in einem Responsorio oder Gesang die Noten verruckt, anders gesungen werden, weder [= als] ich der in meiner Jugend gewohnt bin" [59].

Auch den in den Mansfelder Jahren ihm eingeprägten Gehorsam sah er in Magdeburg entschlossen gefordert. Einem fremden Geist nicht Gehör zu schenken, durch Verzicht auf den eigenen Willen den wahren Gehorsam zu verwirklichen und diesen Gehorsam als Fundament und Ziel des Lebens zu erkennen, das waren Forderungen, welche die Erziehung der Brüder beherrschten. Wenn spätere Gegner des Reformators Eigenwilligkeit, Unbotmäßigkeit und kirchliche Lässigkeit bereits im Knaben ent-

deckten, so ließen sie ganz außer acht, mit welchen Mitteln der junge Martin in Mansfeld und Magdeburg erzogen wurde. Ihre Schilderungen, die ohnehin nicht die Beglaubigung durch Tatsachen suchten, sondern mit dem offiziellen Schema der Psychologie des Häretikers sich begnügten, darf man getrost der Vergessenheit anheim geben. In Magdeburg wurde auf dem in Mansfeld gelegten Grunde weiter gebaut. Aber zugleich wurde der Gewöhnung an bloß äußere Kirchlichkeit begegnet durch methodische Anweisungen zum innerlichen Miterleben, zur Disziplinierung des Begehrens und zur „Entflammung" der Affekte des Herzens. Die Temperatur einer mönchischen Frömmigkeit wird dem nach wie vor kirchlich erzogenen Knaben nahe gebracht. Die Gottesdienste im Dom können sehr wohl den Schüler ergriffen haben. Die „dämmerigen" Hallen mögen seine Seele mit Andacht erfüllt haben [60]. Aber nicht erst sie. Schon in Mansfelds Kirche zum heiligen Georg wurde die Andacht geweckt. Und nicht erst aus den Magdeburger Tagen stammt die Ehrfurcht vor dem Meßopfer [61] und die heilige Scheu vor dem am Altar und bei Prozessionen gegenwärtigen Gott. Aber ungleich wichtiger und für den Magdeburger Aufenthalt bezeichnender ist die Fühlung mit dem mönchischen „Pietismus" der Hieronymiten. Der fast wie ein Axiom geltende Satz, Luther habe den ganzen äußerlichen Werkdienst des Katholizismus und allen Mechanismus katholischer Frömmigkeit in seiner Jugend erleben und mitmachen müssen, scheitert am Magdeburger Schuljahr. Denn grade zu einer Verinnerlichung des Aeußerlichen wurde er hier angeleitet. Nicht das Werk in seiner „Aeußerlichkeit" und Vereinzelung sollte er würdigen, sondern in der Verbindung mit dem Herzen und als Aeußerung einer seelischen Haltung und „mannhaft" gepflegten Gesinnung. Denn Ursprung und Fortgang des geistlichen Lebens steht in des Herzens Reinigkeit. Ohne sie ist alle Arbeit um die in der Liebe bestehende Vollkommenheit vergeblich [62]. An keinem Punkt wird die Mansfelder Erziehung desavouiert. Sie wird nur mönchisch vertieft. Die Furcht Gottes bleibt aller Weisheit Anfang, aber auch ihr Mittel und Ziel. Alle „Weisheit der Welt" versinkt vor dieser höchsten, die Seligkeit umschließenden Weisheit. Erstes und letztes Anliegen der Seele ist die Abwendung von der Welt und die Bekehrung zum himmlischen Herrn mitsamt der Bewährung in heiligem Wandel und dem Trachten nach Vollkommenheit. Die Liebe Gottes und die Freude an der übersinnlichen Welt überragen alles, was Welt und Leben zu bieten vermögen. Die Freude an der Schönheit der geschaffenen Welt und am Besitz ihrer Gaben wird „Eitelkeit". Die „Welt" vergeht mit ihrer Lust; was irdisch ist, ist eitel und nichtig. „Geistlich" zu werden, alle Zugeständnisse und Halbheiten des Weltchristen hinter sich zu lassen, in getreuer Nachfolge des die Welt verachtenden Christus die Kriegsjahre auf Erden durchzufechten und mit dem Siegeskranz des ewigen Lebens geschmückt die Waffen niederzulegen und zur Ruhe des Volkes Gottes einzugehen, das ist recht eigentlich christliches Leben.

Kein Wunder, daß das empfängliche Gemüt des Vierzehnjährigen den Mönchen Magdeburgs mit Ehrfurcht begegnete und durch Kontraste weltlicher Herrlichkeit und mönchischer Niedrigkeit bis ins innerste bewegt wurde. Die Begegnung mit dem Franziskaner Ludwig stellte ihn vor solchen Kontrast. Der Prinz Wilhelm von Anhalt-Zerbst war 1473 als einfacher Bruder Ludwig in das Franziskanerkloster zu Halle eingetreten. Später wurde er Priester (kurz vor 1479) und Guardian des Barfüßer-

kloſters zu Magdeburg. „Unter großen Mühen und Arbeiten", wie ſein Bruder Fürſt Magnus anläßlich ſeines Todes ſchreibt, war er 30 Jahre im Orden [63]. Auch mit wichtigen politiſchen Geſchäften wurde er betraut. Im Jahr der Ankunft Luthers in Magdeburg erſcheint er unter den Schiedsrichtern des uns bekannten Vergleiches vom Januar. Aber auch er muß bettelnd durch die Straßen Magdeburgs gehen. Auf dem breiten Weg iſt Luther ihm begegnet. „Ich habe geſehen mit dieſen augen, da ich bey meinem vierzehenden jar zu Magdeburg jnn die Schule gieng, einen Fürſten von Anhalt, Nemlich des Thumbrobſtes und hernach Biſchoffs Adolphs zu Merſeburgs bruder, der gieng jnn der Barfußen kappen auff der breit ſtraßen umb nach brot und trug den Sack wie ein Eſel, das er ſich zur erden krummen muſte. Aber ſein geſel Bruder gieng neben jnn ledig, auff das der from fürſt ja allein das höheſt exempel der Grawen beſchornen heiligkeit der welt einbildete. Sie hatten ihn auch ſo uberteubet, das er alle andre werk im kloſter gleich wie ein ander bruder thet, Und hatte ſich alſo zu faſtet, zu wacht, zu Caſteyet, das er ſahe aus wie ein todten bilde, eitel bein und haut, Starb auch balde .... wer jn anſahe, der ſchmatzt für andacht und muſte ſich ſeines ſtandes ſchemen" [64].

Von dem nach Mansfeld Zurückgekehrten berichtet Ratzeberger, er habe ſich über das Teſtament des alten Grafen Günther gewundert; vollends darüber, daß es ein treffliches Teſtament geweſen ſei. Der Graf habe ja nur auf das bittere Leiden und Sterben Chriſti ſich verlaſſen und ſeines Verdienſtes allein ſich getröſtet. Das „Teſtament" wäre Martin anſehnlicher erſchienen, „wann der Graff ettwas ſtadtliches zum Gottesdienſt, zur Pfarrkirchen oder zu Cloſtern verordnet und geſtiftet hatte" [65]. Dieſe Angaben ſind aber Legende. Nach Spangenbergs Chronik, auf die wir uns hier verlaſſen dürfen, iſt 1498 kein „alter Graf Günther" geſtorben, überhaupt kein Mansfelder Graf. Ja der Reformator kann gar nicht vom alten katholiſchen Grafen Günther geſprochen haben. Der war 1475 geſtorben, lange bevor Hans Luther nach Mansfeld zog. Höchſt wahrſcheinlich iſt Ratzeberger einem böſen Irrtum erlegen, falls er nicht ſich die Erzählung ganz aus den Fingern geſogen hat. Wenn der Reformator vom alten Grafen Günther ſprach, ſo konnte er nur den „jungen" Grafen meinen, d. h. den durch die Erbteilung von 1501 mit ſeinen Brüdern Ernſt und Hoier in den Beſitz des „hohen Hauſes", des ſpäteren Vorderortes, gelangenden Grafen. In den zwanziger Jahren des 16. Jhds. gehörte er bereits zu der alten Generation. Er war nicht nur ein prachtliebender, ſondern auch ein leutſeliger Herr, der gern mit den Mansfelder Bürgern verkehrte, ſie in ihren Häuſern aufſuchte und ſie zur Tafel aufs Schloß lud. Auch Hans Luther erfreute ſich der Gunſt des Grafen. Er ſtarb im evangeliſchen Glauben am 5. Juli 1526 [66]. Sprach der Reformator vom alten Grafen Günther ſchlechthin, ſo meinte er dieſen Grafen. Von deſſen chriſtlichem Sterben kann natürlich Hans Luther erzählt haben. Aber weder wäre jetzt Hans ein Zeuge evangeliſcher Wahrheit im Papſttum, noch hätte neben ihm der ſtaunend aufhorchende junge Martin geſtanden. So ſetzt ſich aus Mißverſtändnis und freier Erfindung zuſammen, was Ratzeberger vorträgt.

Martin hätte auch recht erſtaunt ſein dürfen, wenn „Graf Günthers Teſtament" nicht mehr enthalten hätte, als die angeblichen Worte Hans Luthers erkennen ließen. Wohl entſprach es dem katholiſchen Ritual, in der Sterbeſtunde der Gnade und Barm-

herzigkeit Gottes und des unendlichen Verdienstes des Leidens und Sterbens Christi sich zu getrösten und im Vertrauen auf dies Verdienst und die Fürsprache der Heiligen seinen Geist in die Hände des Vaters zu befehlen. Auch in den Statuten und liturgischen Anordnungen Bischof Bartholds für den Lüchtenhof (1482) wird befohlen, dem Sterbenden, falls er noch antworten kann, die gut katholischen Fragen Anselms vorzulegen oder ihn mit anderen heilsamen Worten aufzurichten. Die Brüder sollen die Sterbelitanei anheben, ebenfalls die commendaciones animarum, d. h. die Gebete, welche die Seele der Gnade Gottes befehlen, das subvenite, d. h. das Gebet an die Heiligen Gottes und die Engel des Herrn, die Seele des Bruders aufzunehmen und vor das Antlitz des Höchsten zu geleiten, die sieben Bußpsalmen und anderes mehr, auf daß durch fromme Gebete die Seele des Scheidenden der himmlischen Welt befohlen werde [67]. Auch die Magdeburger Brüder, deren Kongregation ein Jahr nach dieser Anweisung vom Lüchtenhof aus gegründet wurde, werden so verfahren sein. Aber das schließt nicht aus, daß ein gutes und christliches Testament auch erhebliche Stiftungen enthalte. Die Brüder vom gemeinsamen Leben waren nicht geneigt, Schenkungen an Kirchen und Klöster für wertlos zu erklären. Mochten sie mit der Verpflichtung zu Seelmessen belastet sein oder nicht, auf jeden Fall galten Vermächtnisse kirchlichen Charakters als Ausdruck einer besonderen, auf „Vollkommenheit" bedachten Gesinnung, die mehr tat, als allgemein geboten war und darum auch dem Stifter einen besonderen Lohn eintragen werde. Einem christlichen Testament, wie Luther es dank der Magdeburger Erziehung verstehen mußte, durften darum solche Schenkungen nicht fehlen. Und da die Magdeburger Brüder, wie wir aus den Urkunden wissen, Memorienstiftungen als Kundgebungen echter Frömmigkeit und ernster Sorge um das Seelenheil würdigten, so hätte Luther in der Tat erstaunt aufhorchen dürfen, wenn der Vater vom Testament des Grafen nicht mehr zu erzählen wußte, als was er angeblich dem Gesinde mitteilte. Auch in den unter dem Volk verbreiteten Holzschnitten und Drucken wurde mehr gefordert. So erschien in den neunziger Jahren bei Simon Mentzer in Magdeburg eine Schrift: Klage und Betrübnis der verdammten Seele. Ein charakteristischer Holzschnitt ziert sie. Hier thront Christus auf dem Regenbogen. Die Füße ruhen auf der Weltkugel, die von einem zweiten Regenbogen getragen wird. Zur Rechten und Linken sieht man einen Engel mit der Posaune des Gerichts; darunter Maria und Johannes. Die Schrift beginnt mit den Worten: „Hyr claget de arme vordamede seele vor deme gestrengen richter Christo ouer öre missedaet". Am Schluß lesen wir: „Vn denket an dusse iammerheyt, dat gy to guden werden syn bereyt, Vn komen in de hemmelsche wunne" [68]. Wir wissen freilich nicht, ob Luther diese Schrift kennen gelernt hat. Aber wir wissen, daß im Magdeburg jener Jahre erbauliche Literatur in größerem Umfang als in irgend einer anderen niederdeutschen Stadt gedruckt und vertrieben wurde. Sogar aus Oberdeutschland einwandernde erbauliche Literatur wurde von den Druckereien eines Mentzer und Brandis in niederdeutscher Mundart weiter gegeben [69]. Die Brüder des gemeinsamen Lebens ließen sich die Verbreitung religiöser Literatur unter Scholaren und Bürgern angelegen sein. Luther selbst erzählt in späteren Jahren von dem Christus seiner Jugend, der als Richter auf dem Regenbogen thronte. Mag er darum den eben erwähnten Holzschnitt gesehen haben oder nicht, so wurden ihm doch Bild und Sache bekannt.

Und welche Wirkung beabsichtigt war, zeigt der Magdeburger Druck mindestens so deutlich wie das durch ihn bekräftigte Zeugnis des Reformators. Es bleibt uns eine verläßliche Zeichnung der Welt, die den Heranwachsenden umfing. Wie ein christliches Testament lauten müsse und welche die Bedingungen des Richterspruchs Christi seien, wußten Hans und Martin gleichermaßen.

Facebook
Twitter
Google+
LinkedIn
Pinterest
Instagram
Tumblr
Flickr
YouTube
Vine
Snapchat
WeChat
QQ
Qzone
Weibo
Renren
Kaixin001
Xing
Myspace
Badoo
Bebo
Friendster
Mixi
Hi5
Orkut
Skyrock
Netlog
Cyworld
Delicious
Slideshare
Foursquare
Yelp
Gowalla
Meetup
Dailymotion
Metacafe
Youku
Tudou
Sina Video
Tencent Video
Vimeo
Livestream
Ustream
Twitch
Second Life
World of Warcraft
Eve Online
Farmville
Habbo
Club Penguin
Moshi Monsters
Stardoll
Gaia Online
Wikipedia
Wikia
Blogger
Wordpress
Tripadvisor
Epinions
Ciao
Virtual Worlds
Social Networking Sites
Collaborative Projects
Content Communities
Blogs
Forums
Micro-blogging
Social Bookmarking
Media Sharing
Review Sites
Location-based Apps
Social Gaming

Drittes Kapitel.

Die letzten Schuljahre.

§ 7.

Roman und Wirklichkeit in Eisenach.

1. Eisenach. 2. Luther und seine Verwandten. 3. Rührselige Schilderung der Not Luthers und der wahrscheinliche Hergang der Aufnahme ins Haus Konrad Cottas.

1.

Der Aufenthalt in Mansfeld war von kurzer Dauer. Nach Magdeburg sollte Luther nicht zurückkehren, aber auch nicht der Mansfelder Schule wieder zugeführt werden. Der Vater schickte ihn in das Eisenacher Land, aus dem er selbst vor Jahren ausgewandert war. Eisenach war keine abgelegene Landstadt, vielmehr die „Hauptstadt" der Landgrafschaft und nach Erfurt, Nordhausen und Mühlhausen die ansehnlichste Stadt Thüringens [1]. Lange war sie die Residenz der Landgrafen gewesen. Der Gründer — Ludwig II oder III — hatte ihr eine blühende Zukunft bestimmt. Der zum größten Teil in der Ebene gelegene, nur im Südwesten ansteigende Ort erhielt eine Mauer von so weitem Umfang, daß er bis ins 19. Jhd. nicht beengt war. Während andere thüringische und sächsische Städte in der zweiten Hälfte des 15. Jhds. ihre Mauern erweitern mußten, füllte Eisenach weder damals noch später den von der ersten Mauer umschlossenen Raum aus [2]. Die Entwicklung der Stadt entsprach also nicht den Erwartungen des fürstlichen Gründers. Die drei Vorstädte vor dem Georgen-, Nikolaus- und Frauentor — nur die Georgenvorstadt bestand aus mehr als einigen wenigen Häusern — blieben außerhalb der Mauer. Der Rat hatte keine ungetrübte Freude an ihrer Größe. Stattlich genug war sie freilich mit ihren mindestens 20 runden, viereckigen und sechseckigen Türmen, den 6 Wacht- und 5 Tortürmen sowie den nach der Stadt hin offenen Aufstiegtürmen [3]. Aber die stattliche Mauer, der ein 6 Meter tiefer und 8 Meter breiter, zum Teil mit Wasser gefüllter Graben vorgelagert war, kostete eine Unterhaltung, die der wirklichen Größe des Gemeinwesens nicht entsprach. Hatten andere Städte wie Erfurt sich nicht unbeträchtliche Lasten aufgebürdet, als sie neue Mauern ziehen mußten, so litt Eisenach unter dem von Anbeginn an zu weiten Maß seiner Mauer. Wir hören von einer Beschwerde des Rats noch aus dem Jahre 1509 über die große Ausdehnung der Stadtmauer [4].

Gewiß wäre Eisenach der ansehnliche Ort geworden, der er nach der Absicht des Gründers werden sollte, wenn er seine günstige Handelslage hätte voll ausnützen

können. Für den Handelsverkehr von Leipzig über Erfurt und Gotha nach Frankfurt a. M. und von Hamburg und Bremen nach Nürnberg war Eisenach der natürliche Durchgangsort. Es brachten in der Tat die Eisenacher Frachtfuhrwerke Gewinn in die Stadt. Aber 1440 klagte doch der Oberschreiber des Landgrafen Friedrichs des Einfältigen (IV), Thomas von Buttelstedt, in einer amtlichen Aufzeichnung darüber, daß der steile Steiger hinter Eisenach und die schlechten Wege die Fuhrleute abschreckten, über Eisenach zu fahren. Er gibt zugleich an, wie man dieser Schädigung der „nyderlage und czerunge" der Stadt begegnen könne [5]. Aber eine blühende Handelsstadt wurde Eisenach nicht. Auch der Ackerbau der Bürger hatte mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Wie andere spätmittelalterliche Städte war auch Eisenach durch den Besitz und die Freiheiten der geistlichen Anstalten beengt. Ein erheblicher Teil des Grund und Bodens in und außerhalb Eisenachs stand im Eigentum der Geistlichkeit, der Häuser und Zinse zu geschweigen. Die Stadtsatzungen aus dem 14. Jhd. berichten, daß das Weichbild der Stadt zum größeren Teil den Klöstern gehöre. Brauchten die Bürger neue Aecker und Weiden, so mußten sie sie außerhalb des Weichbildes suchen, „darumb es ynnen nicht halb so nuz wirt, als ob es fur der stadt gelegen were" [6]. „Gebrechen, Nothdurft und Schulden" bedrückten die Stadt. Der Ratschreiber Johann Biermost klagte 1466 dem Herzog Wilhelm die Armut der Stadt. Die Klage wiederholt sich 1509 und 1512 [7]. Fürstlicher Hofhalt brachte keinen Ersatz. Die „Hauptstadt" [8] Eisenach mit dem fürstlichen Sitz, dem „Steinhof" oder „Zollhof" am Markt gegenüber der Georgenkirche, war im 15. Jhd. nicht mehr Residenzstadt. Selten genug sah man die Fürsten auf der Wartburg oder in der Stadt [9]. Sie lag stiller da als zu den Zeiten eines Hermann I und Balthasar.

Wirtschaftlicher Stillstand kennzeichnet das Eisenach des zur Küste gehenden 15. Jhds. Auch die geistlichen Anstalten hatten, zum Teil durch selbst verschuldeten lässigen Betrieb, an wirtschaftlicher Kraft eingebüßt. Das Nikolauskloster ist „als sere verstorben", daß es nicht „gein Wartpurg und in den hoff dynen" kann [10]. Gärten und unbebaute Plätze gab es viele in der Stadt. Im Nordviertel sah man Felder [11]. Der Abstand zwischen der Mauer und den ersten Häusern war hier ungewöhnlich groß. In den engen Straßen gab es Lücken zwischen den Häusern. Dreistöckige Häuser waren selten. Auch massive Bauten gab es wenige. Nur Klöster, Pfarrkirchen und Edelhöfe waren aus Stein gebaut. Den letzten gab man darum auch den Namen der steinernen Kemenaten. Der bauliche Zustand war nicht immer der beste. Uns wird aus dem Jahre 1440 von der „stad verwustenunge" und „unrat" berichtet. Johann Biermost rügte 1466 die Gebrechlichkeit der Türme, Mauern, des Rathauses und anderer Gebäude [12]. Die Georgenkirche drohte zu Beginn des 16. Jhds. einzustürzen. Sie mußte 1515 niedergelegt und durch einen fast völligen Neubau ersetzt werden [13]. Thomas von Buttelstedt mußte feststellen, daß die Einnahmen der Herzöge aus dem Marktrecht sich verringern, „als vil huser wuste werden" [14]. Der thüringische Fachwerkbau beherrschte das Straßenbild. Gepflastert waren, als Luther die Stadt betrat, nur die wenigsten Straßen, und auch sie vermutlich nicht ganz. Aus der Legende der heiligen Elisabeth wissen wir, daß Schrittsteine über die Straße führten. Als die Heilige sich von der „Rolle" am Markt vorbei über die Messerschmiedegasse in das Badegäßchen begeben wollte, stieß eine Bettlerin sie von den Schrittsteinen in den Straßenkot [15].

Anfang des 15. Jhds. waren an jener Stelle die Schrittsteine durch einen Steinweg ersetzt. Von einer allgemeinen Pflasterung der Straßen selbst gegen Ende des Jahrhunderts kann jedoch keine Rede sein. Die Einwohnerzahl wird diejenige Eislebens nicht überstiegen haben. Wenn Buttelstedt die Einkünfte der Herzöge aus dem Eisenacher Marktrecht richtig berechnet hat, wäre Eisenach in der Mitte des 15. Jhds. noch hinter Eisleben zurückgeblieben [16]. Da jedes Haus sechs Pfennig — Denare — zu zahlen hatte und die Gesamtsumme 14 Schock alter Groschen betrug, so läßt sich die Zahl der abgabepflichtigen Häuser und darum auch ihre Einwohnerzahl leicht berechnen. Ein alter Groschen galt drei neue Pfennige [17]. Wir kämen also auf 420 Häuser und 2100 Einwohner. Das ist jedoch nicht die Gesamtziffer. Denn Buttelstedt legte seiner Berechnung nur die abgabepflichtigen Häuser zugrunde. Die „wüste" werdenden Häuser existierten ebensowenig für seine Liste wie die Häuser der geistlichen Anstalten und Genossenschaften, der Eisenacher sowohl wie der auswärtigen. Nicht nur die Zahl der Häuser ist um ein beträchtliches größer gewesen, auch die Zahl der innerhalb der Mauern Wohnenden. Eisenach wird also um 1440 ungefähr die Volkszahl Eislebens gehabt haben. In den folgenden Jahrzehnten hat es aber mit dem Wachstum Eislebens nicht gleichen Schritt gehalten. Während sich Luthers Geburtsstadt nach Umfang und Volksziffer vergrößerte, konnte Eisenach nicht einmal den Raum innerhalb seiner Mauern ganz bebauen. „Viele Häuser" werden wüste, und Klagen über die „Armut" der Stadt gehen durch das ganze Jahrhundert hindurch. Um die Wende des Jahrhunderts wird es darum schwächer bevölkert gewesen sein als Eisleben, selbst wenn es um 1440 Eisleben übertroffen hätte.

Ein erhebliches Hindernis der wirtschaftlichen Entwicklung Eisenachs waren der Besitz und die Freiheiten der geistlichen Anstalten. Seit den Tagen der Gründung hatte die Stadt drei Pfarrkirchen. Im Nordosten, hart an der Stadtmauer, stand die in spätromanischem Stil erbaute Nikolaikirche. Die Pfarrei der Kirche wurde von Ludwig III an Benediktiner Nonnen geschenkt. Daß ein älteres Kloster auf dem Petersberg in das Nikolauskloster übergegangen sei, ist eine unbeglaubigte Erzählung der Chroniken und der späteren Eisenacher Lokalhistoriker. Der Klosterbesitz wuchs schnell. Aecker und Wiesen im Nordosten der Stadt, Dörfer und Zinsen von Dörfern, die niedere Gerichtsbarkeit über die Nikolaivorstadt bis zur Brücke bei St. Clemens und anderes mehr durfte es sein eigen nennen. Die Pfarrschule zu St. Nikolaus erhob den Anspruch, allein das Unterrichtsprivileg zu besitzen. Der Anspruch wurde von den beiden anderen Pfarrkirchen, die ebenfalls eine Schule hatten, nicht anerkannt. Auf dem freien Platz vor der Kirche wurde Samstags der Wochenmarkt abgehalten, der dem Pfarrsprengel verliehen war. Im Jahre 1506 besaß die Kirche neun Vikarien [18]. Am „Markt" lag die turmlose Georgskirche, der ebenfalls ein eigener Wochenmarkt — am Mittwoch — gehörte, außerdem ein Jahrmarkt. An Altären besaß sie 1506 wenigstens sechzehn, an Vikarien nicht weniger als achtzehn [19]. Die Pfarrkirche unserer lieben Frau im Süden der Stadt war dank den Bemühungen des Landgrafen Albrecht Ende des 13. Jhds. eine Kollegiatkirche der Augustiner Chorherren geworden. Wie in Erfurt das hochragende Marienstift, so sollte auch in Eisenach die Kirche auf dem Frauenberg ein Mittelpunkt der Marienverehrung werden. Der

neue „Dom" wurde mit Stiftungen und Freiheiten reichlich ausgestattet. Stift und „Domfreiheit" wurden von der Gerichtsbarkeit der landgräflichen Beamten eximiert. Kirchen wurden dem neuen Stift inkorporiert; Häuser in und außerhalb der Stadt, Aecker im Weichbild, Ländereien und Vorwerke in der Umgegend, auch das unvermeidliche Fischwasser fielen ihm zu. Die Bürger mußten es sich gefallen lassen, daß den Domherren „Pforte und Eingang" in die Stadtmauer gewährt wurde und daß ihnen Landgraf Balthasar erlaubte, Bier und Wein für den eigenen Bedarf in die Stadt einzuführen. Es hatten sogar die beiden Hintertürme des Doms in der Stadtmauer gestanden, Jahre lang eine Behinderung der Verteidigung. Sie fielen 1306 den Forderungen des Stadtschutzes, der ungestörten Verkehr auf dem Wehrgang und dem Zwinger verlangte. Zum Dom, dessen Chor zwei Türme überragten und dem eine Fronleichnamkapelle eingebaut war, stieg man auf breiten Steinstufen empor, auf „Domgraden", wie sie auch in Erfurt zum Marienstift hinaufführten [20]. Zwanzig Altäre zählte man im Dom [21]. Die Reformation machte der Marienverehrung auch in Eisenach ein Ende. Der Dom wurde zu einem Steinbruch und bald ganz abgetragen. Ein gleiches Geschick ereilte die Kirche der Barfüßer. Sie hatten sich wie die Stiftsherren von St. Marien der Gunst der Landgrafen erfreuen dürfen. Hinter dem „Steinhof", der landesherrlichen Residenz, lag ihre Niederlassung. Die Gestalt der heiligen Elisabeth, deren Andenken in Eisenach unvergessen blieb, festigte nicht nur die Verbindung mit dem Fürstenhaus, sondern mehrte auch das Ansehen des Klosters. Denn Elisabeth hatte sich von der Wahrheit des Evangeliums des heiligen Franz überzeugt und schließlich sich den Tertiarierinnen des Barfüßerordens angeschlossen. Ihr weihte Landgraf Friedrich der Ernste [22] am Fuß der Wartburg — bei dem Elisabethbrunnen [23] — ein kleines Kloster [24], das für „sechs barfußen brudir" bestimmt wurde [25]. Es stand auf dem Platz, auf dem Elisabeth ein Siechenhaus hatte errichten lassen, in dem 28 Kranke und ältere Arme gepflegt wurden. Es soll zum Teil unter der Erde in Stein gehauen gewesen sein, „daß sichs zu verwundern, wie sie darin haben leben und gesund bleiben können" [26]. Als Rebhan seine Eisenacher Kirchengeschichte abschloß, war nichts mehr vom Kloster vorhanden. „Kaum das Fundament ist zu sehen" [27]. Auch Barfüßerkirche und Kloster in der Stadt waren verschwunden. Die Dominikaner genossen ebenfalls die Gunst des Fürstenhauses. Ihm verdankten sie Kirche und Klostergrundstück. Ihre Kirchweihe, der ein großer Markt folgte, war ein Eisenacher Volksfest. Im Sprengel der Frauenkirche, aber von ihrem Pfarrrecht eximiert, lag die letzte Eisenacher Klostergründung (1378), das von Erfurter Brüdern gegründete Karthäuserkloster vor dem Frauentor. Die Kirche war der heiligen Elisabeth geweiht. Vor dem Jörgentor lag das reiche Kathrinenkloster. Spitäler und Zellen außerhalb der Mauern vervollständigen das Bild des geistlichen Eisenach. Angesichts seiner wirtschaftlichen Lage und keineswegs dichten Bebauung war Eisenach, wie man sofort sieht, überreich an geistlichen Anstalten und Personen. Allein an Weltgeistlichen wurden ungefähr 70 gezählt. Nicht Rat und Bürgerschaft, sondern die Fürsten hatten die Stadt zum „Pfaffennest" und „Stapelplatz" der Geistlichen gemacht, wie sie Luther später in der Erinnerung steht [28] und wie die Eisenacher Lokalhistoriker im 17. Jahrhundert sie nennen. Ungefähr jede zehnte Person gehörte zum geistlichen Eisenach. Es durfte in der Tat als „Pfaffennest" gelten.

2.

Warum Martin aus Magdeburg fortgenommen und nach Eisenach geschickt wurde, können wir nur vermuten. Schlechte Unterrichtsergebnisse sind nicht der Anlaß gewesen. Die Zeitspanne war zu kurz, um ein begründetes Urteil über die Leistungsfähigkeit der Magdeburger Schule zu ermöglichen. Ohnehin kann davon nicht die Rede sein, daß sie vollständig versagt hätte. Auch die Erwägung wird Hans Luther nicht bestimmt haben, daß die Eisenacher Schule einen noch besseren Unterricht verspreche [29]. Denn einen besonderen Ruf vor anderen Schulen besaß sie nicht. Vermutlich wollte der Vater seinen Sohn nur der Verwandtschaft und Freundschaft nahe wissen. Mathesius versichert, daß Martin nicht nach Art der vagabundierenden Scholaren nach Eisenach gekommen sei. Denn „mit Wissen und auf Befehl seiner Eltern" habe er sich dorthin begeben. Und nun wird sofort mitgeteilt, daß er dort seiner Mutter Freundschaft gehabt habe. Ratzeberger äußert sich ähnlich: „Anno 1498 ist M. L. von seinen Eltern In die schule kegen Eisenach zu seinen gefreundten geschickt worden" [30]. In Eisenach saß „fast die ganze Verwandtschaft" Luthers [31]. Der Reformator lernte auch, wie er ausdrücklich bezeugt, als Schüler die Blutsverwandten und Verschwägerten seines elterlichen Hauses von Angesicht zu Angesicht kennen. Sie haben sich nicht kühl zu ihm gestellt, als zu einem Verwandten, den man aus manchen Gründen nicht wohl verleugnen kann, der aber doch lästig oder unbequem ist. Keineswegs klingt aus Luthers Worten über seine Eisenacher Verwandtschaft ein bitterer Ton heraus [32]; sie lassen vielmehr eine freundliche Aufnahme vermuten. Eine Eisenacher Handschrift aus dem Anfang des 17. Jhds. weiß es freilich anders. Die Verwandten hätten sich wenig um ihn gekümmert [33]. Aber der Verfasser dieser Chronik, der Eisenacher Superintendent Nic. Rebhan, muß selbst zu seinem Schmerz bekennen, daß die Eisenacher Tradition über den Schüler Martin Luther ganz dürftig und unzuverlässig sei. Rebhans Mitteilung fußt auch nicht auf irgend einer bestimmten und glaubwürdigen Angabe. Sie ist nur der Niederschlag der damals in Eisenach verbreiteten Anschauung. Irgend welche Bedeutung kann man ihr nicht beilegen. Die weit verbreitete Annahme kühlen Empfangs seitens der Verwandten hat darum keinen Boden. Einer der Verschwägerten (affinis) ist dem Knaben offenbar sogar recht nahe gekommen. Das war Konrad Hutter, damals Küster an der Nikolaikirche, verheiratet mit „Margarete von Schmalkalden", einer Schwester der Großmutter Luthers [34] mütterlicherseits [35]. 1507 lud ihn Luther zur Feier seiner Primiz ein [36].

Doch mochte auch Martin bei seinen Verwandten freundliche Gesichter finden, den Unterhalt gewährten sie ihm nicht. Auch in Eisenach hat Luther als „Partekenhengst" in den Straßen gesungen: „Ich bin auch ein solcher parteken hengst gewest, vnd hab das Brot fur den heusern genommen, sonderlich zu Eisenach inn meiner lieben stad" [37]. Wo er damals sein Quartier gehabt, können wir nicht mehr feststellen. Eine Eisenacher, von Rebhan erwähnte Tradition will wissen, er habe in jenem Haus der Georgenvorstadt gewohnt, vor dem noch zu Rebhans Zeiten Rebstöcke standen [38]. Doch diese Tradition ist ganz wertlos. Sie muß zu einer Zeit entstanden sein, als man in Eisenach den Mangel an Wissen durch Fabulieren ersetzte. Rebhan selbst, den wir die Eisenacher ob der Dürftigkeit der örtlichen Ueberlieferung anklagen hörten [39],

wagt dieser Angabe nicht schlechtweg Glauben zu schenken. Mit Recht; denn sie will die Lage der Wohnung beschreiben, in der Luther dank der Wohltätigkeit der „Witwe" Unterkunft und Unterhalt fand. Das könne nicht sein, meint Rebhan. Denn in der Vorstadt sangen die Schüler nicht um Brot. Die Lösung, mit der es nun Rebhan versucht, ist freilich naiv genug. Luther habe als Schüler vermutlich in der Georgenvorstadt und in der Georgenstraße gewohnt; zuerst in der Vorstadt bei einem weniger bemittelten Verwandten, dann in der Stadt bei der „Witwe" [40]. Kurz vorher [41] lasen wir aber, die Verwandten hätten sich herzlich wenig um ihn gekümmert. So ist Rebhans Darstellung der ganz mißglückte Versuch, Ueberlieferungen mit einander auszugleichen, die sich widersprechen und ganz unsicheren Boden unter den Füßen haben. Wir wissen nicht, wo Luther in der ersten Eisenacher Zeit gewohnt hat. Nur das eine dürfen wir bestimmt annehmen, daß sein „Losament" nicht in der Vorstadt lag.

3.

Sehr bald hören wir von der bitteren Not, die Luther in Eisenach heimsuchte. Wie durch ein Wunder wurde er jedoch im bedrängtesten Augenblick, als er schon an allem verzweifelte, von einer frommen Eisenacher Matrone ins Haus aufgenommen und wie ein eigener Sohn behandelt. Noch im 16. Jhd. wurde dies rührselig ausgemalt, auch ein schwacher Versuch gemacht, eine dramatische Spannung zu erzeugen. In Eisenach fügte Rebhan einige larmoyante Züge hinzu. Paullinus benutzte sein Manuskript, ohne freilich die Quelle zu nennen. Er verarbeitete sie stillschweigend mit den gedruckt vorliegenden Angaben eines Luther, Melanchthon und Mathesius sowie den Mitteilungen der in Gotha befindlichen, ebenfalls nicht von ihm genannten Handschrift Ratzebergers. Paullinus blieb nun die Quelle der späteren Darstellungen. Die Biographie in der großen deutschen Ausgabe der Schriften Luthers von Walch lebt, wo sie den Eisenacher Aufenthalt schildert, von Paullinus und bringt seine Darstellung in weitere Kreise. Denn seine Annalen waren nur wenigen zugänglich. Im 19. Jhd. hat man dann mit erstaunlicher Geschäftigkeit und scheinbar seelischem Tiefblick die Legende des 17. Jhds. verarbeitet. Den fertigen Roman liefert uns wieder die gerühmte, schon gekennzeichnete jüngste Beschreibung des Lebens Luthers für das deutsche Volk [42]. Da deren Rührseligkeit, phantastische Erfindung und Unwissenheit schwerlich überboten werden können, so dürfen wir wohl hoffen, daß nunmehr auf der ganzen Linie die Umkehr zur Wirklichkeit erfolgen kann. Vermutlich wird man es künftig auch nicht mehr wagen, dem „deutschen Volk" die nüchterne und wenn es sein muß auch derbe Kost der Wirklichkeit vorzuenthalten. Die Zeit der Surrogate und Sentimentalitäten liegt hinter uns.

Von der Unsicherheit der „volkstümlich" gewordenen Darstellung überzeugt hinreichend ein Blick auf die älteren Formen der Ueberlieferung. Schriftlich fixiert finden wir sie schon 1584 bei Dresser [43]. Luther selbst ist sein Gewährsmann. Dessen Autorität hat denn auch weiterhin die Angaben getragen [44]. Darnach hätte Martin einst in der Kurrende vor zwei oder drei Türen vergeblich um Brot gesungen. Das sei ihm auffallend erschienen. Bestürzt, gleichsam von allen verlassen, habe er schon überlegt, ob er mit leeren Händen heimgehen solle. Eine „Hausmutter" habe dies gesehen, sich seiner erbarmt, ihn zurückgerufen und ihm Brot gegeben [45]. Rebhan baut auf

der von Dresser gelegten Grundlage weiter. Er weiß, daß Luther an drei Türen vergeblich angeklopft habe. Abgewiesen wollte er mit leeren Händen, hungrig und traurig nach Hause gehen. Da erbarmte sich eine fromme, vermögende Witwe, gleichsam eine zweite Sunamitin, des Knaben, rief ihn zu sich, gab ihm Brot und nahm ihn, da sie sich seines Gesanges, seiner frommen Gebete und ehrbaren Sitten erfreute, bald darauf in ihr Haus auf. Wie sie geheißen, wisse man nicht [46]. Nachdem Paullinus die Erzählung eines Dresser und Rebhan verbreitet hatte, erfahren wir bald mehr. Jetzt werden die trüben Gedanken, die Luther bewegten, mitgeteilt. Er war ja, wie wir hörten, der Verzweiflung nahe. So weiß denn Walch, daß er nach Mansfeld zurückkehren wollte. „Und weil die Noth bey ihm bisweilen gros war, wurde er auch dann und wann niedergeschlagen und verzagt, und wolte sich nach Haus zu den seinigen wenden" [47]. Aus dem Quartier (domus), in das er nach Dresser und Rebhan zurückkehren wollte, ist dank falscher Uebersetzung die Heimat geworden. Nun war freie Bahn für alle möglichen quälenden Fragen geschaffen. Sollte er das Studium aufgeben müssen, an dem seine Seele hing? Sollte er ein Handwerk ergreifen oder Hauer werden wie der Vater — der freilich schon längst Unternehmer war! — und in mühseliger Arbeit unter der Erde allen hohen Plänen entsagen, die schon vor ihm aufgetaucht waren? Sogar die Frage wird rege, ob er aller Not ein Ende machen solle, indem er an einer Klosterpforte anpoche und einem Orden sich gelobe [48].

Diese in einer falschen Uebersetzung wurzelnden Erwägungen sind gegenstandslos. Aber auch Rebhans und Dressers Autorität wiegt nicht viel. Rebhan selbst mußte uns die Unzuverlässigkeit der Eisenacher Ueberlieferung bezeugen. Was von dort kommt, braucht uns darum nicht festzuhalten. Wer die fromme Witwe war, weiß um 1620 niemand in ganz Eisenach. Rebhan selbst schöpft unzweifelhaft aus dem Bericht, den Dresser uns kennen lehrte, mag auch schon die „Hausmutter" zu einer Witwe geworden sein. Wir werden also auf Dresser gewiesen. Er aber ist ein unkritischer und wenig glaubwürdiger Gewährsmann. Seine Versicherung, die Erzählung stamme von Luther selbst, bedeutet nichts. In der zweiten Hälfte des 16. Jhds. wurden manche Worte und Angaben Luthers verbreitet, die weder ihrer Form noch ihrem Inhalt nach von ihm herrührten. Die Viten desselben Zeitraums haben unbedenklich ihren Mangel an Fühlung mit den Urkunden und Handschriften durch nichtssagende Phrasen und unbeglaubigte „Anekdoten" verdeckt. Anschaulichkeit verbürgt keineswegs die Wahrheit. Wer vollends Dressers gewiß anschauliche, aber doch frei erfundene Schilderung der Todesgefahr kennt, in die Luther angeblich auf seiner Romreise geriet, wird nicht geneigt sein, ihm vor anderen Vertrauen zu schenken. Es ist durchaus nicht überkritisch, wenn wir nicht nur einigen Zügen, sondern der ganzen Erzählung mit größtem Mißtrauen begegnen. Ja wir sind gar nicht in der Lage, einen echten Kern herauszuschälen. Die „liebliche Ueberlieferung von der Frau Cotta" [49] kann grade in ihren „lieblichen" Zügen freie Erfindung sein [50].

Die ältesten Quellen wissen nämlich nichts davon. Wenn die neuerdings zu Ansehen gelangte Tischrede der Handschriftenbände Rörers maßgebend wäre, müßte man sogar an Luthers Aufenthalt im Hause Cottas zweifeln. Denn hier lesen wir, Luther hätte in Eisenach „studiert" und sein Brot vor den Türen erbettelt; dann sei er zum „Henricianus" gekommen und habe seinen Sohn in die Schule geführt [51].

Einer Randnotiz zufolge war Henricianus „ein Eisenacher Bürger", d. h. Heinrich Schalbe. Das kann aber schwerlich in dieser Form richtig sein. Denn mag auch Luther nur von seiner Wirtin reden, die natürlich auch eine Schalbe gewesen sein könnte, so sagt doch Ratzeberger mit dürren Worten, Martin habe „bey Cuntz Kotten sein herberge und unterhalt gehabt" [52]. Freilich auch er scheint nicht vollständig unterrichtet zu sein. Denn seine Darstellung erweckt den Eindruck, als habe Luther sofort in Eisenach im Cotta'schen Hause Aufnahme gefunden. Luther selbst aber erzählt, er habe sonderlich in Eisenach das Los eines Partekenhengstes geteilt. Ratzeberger ist darum auch hier kein einwandfreier Zeuge. Aber es fällt schwer, sein Zeugnis zu entwerten. Luther, mit dem er persönlich verkehrte, kann sehr wohl ihm die bekannte kurze Mitteilung gemacht haben. Und die Rörer'sche Tischrede darf, wie wir sahen, nicht so viel Autorität beanspruchen, daß sie gestatten würde, an Ratzebergers Angabe vorbeizugehen. Eine von ihr unabhängige Bestätigung besitzen wir allerdings nicht. Melanchthon schweigt und Mathesius weiß nur, daß eine „andächtige Matrone" Martin „zu sich an ihren Tisch nahm". Den Namen kennt er offenbar so wenig wie später Dresser und Rebhan. Wollen wir ihn feststellen, so bleiben nur Ratzeberger und die Rörer'sche Tischrede unsere Zeugen. Beider Zeugnisse schließen aber dem Wortlaut nach einander aus. Ratzeberger hier jedoch weniger Vertrauen zu schenken als der Rörer'schen Tischrede wäre unbegründet. Gewiß gibt es zu denken, daß der Reformator gelegentlich Heinrich Schalbe seinen Wirt nennt. Er muß also als Schüler oft an seinem Tisch gesessen haben. Dann wäre offenbar doch die Angabe der Rörer'schen Tischrede gerechtfertigt. Aber es bliebe unverständlich, wie Ratzeberger mit solcher Sicherheit Kunz Cotta nennen konnte, während die Mitteilung der „Tischrede", die ja den Versuch einer „Biographie" darstellt, aus Luthers Bemerkung abgeleitet sein könnte. Da zudem die Frau des Hauses eine geborene Ursula Schalbe war [53], so konnte sehr wohl der in Konrad Cottas Haus aufgenommene Scholar auch bei Heinrich Schalbe, dem wir 1495 und 1499 als Konsul begegnen [54], einen Kosttisch gehabt haben. In ihm Luthers Eisenacher „Wirt" zu erkennen, hieße zwar keineswegs von allen Gründen verlassen sein. Aber wahrscheinlicher ist es doch, daß Kunz Cottas Haus dem Schüler Unterkunft und wenigstens einen Teil des Unterhalts gewährte. Waren die Eisenacher Chronisten Rebhan und J. M. Koch recht unterrichtet, so lag Kunz Cottas Haus in der Georgenstraße, der „Hauptstraße" der Stadt [55], schräg gegenüber dem Hellegrevenhof, der späteren „güldenen Sonn", dem heutigen Leihhaus, auf dem Eckplatz, den jetzt der Gasthof zur Sonne einnimmt [56]. Im Schwedenbrand des Jahres 1636 wurde die Georgenstraße ein Raub der Flammen. Auch das Cottasche Haus blieb wohl nicht verschont.

Die näheren Umstände, unter denen es sich Martin gastlich öffnete, werden kaum je geschichtlich bestimmt angegeben werden können. Die bekannte Erzählung ist wenig glaubhaft. Martin soll sich gewundert haben, daß er einmal vor zwei bis drei Türen vergeblich sang. Dies kleine Mißgeschick hätte ihn der Verzweiflung nahe gebracht. Ursula ihrerseits soll gemerkt haben, daß Martin schon daran dachte, mit leeren Händen heimzugehen. Und endlich soll sie den Fortgehenden alsbald in ihr Haus aufgenommen haben. Ihrem Gatten, der, wie wir wissen, damals noch lebte, ist scheinbar die Rolle einer stummen Figur zugewiesen. Das alles macht den Eindruck einer

recht mäßigen Novelle. Sie wurde etwas verbessert, als man Kunz begrub und Ursula zur Witwe machte. Doch dies geschah auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit. In der bekannten Weise kann sich die Aufnahme ins Cotta'sche Haus nicht zugetragen haben. Die ganz schlechte äußere Bezeugung der Erzählung enthebt uns auch der Pflicht, sie zu übernehmen oder ihren unwahrscheinlichen Mitteilungen einen erträglichen Sinn abzugewinnen. Trostlose Armut kann ohnehin Martin nicht in Eisenach bedrückt haben. Er selbst hat nie dergleichen verlauten lassen. Er kann sogar später armen Eltern den Rat geben: „Darumb las deinen son getrost studirn, vnd solt er auch die weil nach brot gehen, so gibstu unserm Herr Gott ein feines höltzlin, da er Dir einen Herrn aus schnitzen kan" [57]. Eine Erinnerung an Stunden der Verzweiflung spricht nicht aus diesen Worten. Ebensowenig die Furcht, es könnte das Los zu schwer werden. Dem wehrten Gottvertrauen und Almosen. Auch Melanchthon, Ratzeberger und Mathesius berichten nichts von bitterer Not und Augenblicken der Verzweiflung. Es wäre auch auffallend. Wenige Jahre später hat, wie Mathesius betont, Hans Luther vom Segen seines Bergguts seinen Sohn in Erfurt auskömmlich unterhalten. Und dem Eisenacher Schüler hätte er nicht das Notwendigste gewähren können, ihn vielmehr ärgster Not überlassen müssen? Das wäre sehr verwunderlich. Die Legende freilich kümmert sich nicht um natürliche Zusammenhänge und geschichtliche Nötigungen. Sie hat auch hier sich über die zum mindesten schon durch Mathesius bekannte Vermögenslage Hans Luthers um 1500 glatt hinweggesetzt. Am wahrscheinlichsten klingt noch, was Mathesius erklärt: die andächtige Matrone habe Martin zu sich an ihren Tisch genommen, „dieweil sie um seines Singens und herzlichen Gebetes willen in der Kirchen eine sehnliche Zuneigung zu dem Knaben trug". Sie war also in der Kirche auf Martin, der eine helle Stimme hatte, aufmerksam geworden. Auch Binhard hat in seiner bis 1604 reichenden thüringischen Chronik nur von dieser Ueberlieferung Gebrauch gemacht [58]. Vielleicht hat Dressers Erzählung sein Ohr nicht erreicht. Jedenfalls hat ihm genügt, was Mathesius mitteilte. Auch wir müssen uns damit zufrieden geben. Es ist das Aeußerste, was wir — vielleicht sogar mit Vorbehalt — uns aneignen können. Eine lebhaftere und „lieblichere" Schilderung würde auf Kosten der geschichtlich erkennbaren Wirklichkeit erfolgen. Nur das dürfen wir vermuten, daß an Ursulas Handlung, die damals keineswegs ungewöhnlich war, Kunz Cotta nicht unbeteiligt war, mag auch schon Mathesius nichts mehr von ihm wissen. Hatte wirklich Luther in der Kirche die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, so hat das offenbar kinderlose Ehepaar gemeinsam gehandelt, als es Martin aufnahm.

§ 8.

In der Eisenacher Welt.

1. Bei den Cottas und Schalbes. 2. Vor der Elisabeth-Legende. 3. Die Hilten-Legende.

1.

Im Hause Cottas und Heinrich Schalbes verbrachte Martin die letzten Eisenacher Jahre. „Weltliche" Gesinnung, die von der Kirche und ihrer Lebensauffassung sich losgelöst hätte, fand der bis dahin ganz kirchlich erzogene Knabe hier nicht vor. Die Cottas gehörten zu den begütertsten und vornehmsten Familien der Stadt. Ursula

wird eine „Matrone", eine vornehme Dame genannt. Die aus Italien eingewanderten Cottas durften sich adliger Herkunft rühmen [1]. Seit ungefähr 1400 sind sie in Eisenach ansäßig. Mit Konrad gewannen sie den Sitz im Rat [2]. Auch die Schalbes saßen im Rat; 1424 begegnet uns dort ein Hans Schalbe [3].

Die Aufnahme in diesen Kreis war ganz gewiß ein Ereignis im Leben des um Brot singenden Scholaren. Denn Gesittung und Lebensformen des Patrizierhauses einer kleineren spätmittelalterlichen deutschen Stadt traten ihm nahe. Das will freilich immer noch mit bescheidenem Maßstab gemessen sein. Noch gegen Mitte des 16. Jhds. waren die Eisenacher Cottas keineswegs ohne weiteres gewillt, alle Bräuche vornehmer Mode mitzumachen [4]. Im endenden 15. Jhd. wird vollends die Lebensführung der Cottas keinen „modischen" Charakter getragen haben. Aber unzweifelhaft erschloß sich eine verfeinerte Welt dem Knaben. Hatte er sie bei den Hieronymiten in Magdeburg gering geschätzt und jede freie gesellige Beweglichkeit dort bewußt und grundsätzlich unterdrückt gesehen, so wird sie im Eisenacher Patrizierhaus der Cottas als selbstverständliche Lebensäußerung vor ihn hingetreten sein. Aber wiederum innerhalb der damals üblichen Schranken und gedämpft durch den Lebensgeist der Kirche, dem die Familie sich beugte. Es wird erzählt, Luther habe Gelegenheit gefunden, gesellige Talente zu entfalten. Angeregt durch Frau Ursula, die viel auf Musik gegeben habe, soll er gelernt haben, die Flöte zu spielen; vielleicht auch die Laute zu schlagen und die Kunst des Tonsatzes [5]. Das Letzte ist nicht richtig. Das Lautenspiel erlernte er erst in Erfurt. Ob aber überhaupt im Cotta'schen Hause ihm eine „äußerst wertvolle" musikalische Anregung zu teil wurde, ist zweifelhaft. „Wertvolle" musikalische Anregungen einschließlich der Theorie hatte ihm bereits der Mansfelder und Magdeburger Unterricht gebracht. In der Gesangstunde wurden nicht nur die Melodien eingeübt, sondern auch theoretische musikalische Kenntnisse übermittelt, wie sie heute schwerlich eine „Lateinschule" darbietet. In die Geheimnisse der Solmisation, des Monochords, der Intervalle, der Tonarten und des Rhythmus wurden schon die Trivialschüler eingeführt [6]. Die Legende hat auch hier unzulässig isoliert. Und wenn Luther wirklich im Cotta'schen Hause das Flötenspiel erlernte, so bedeutet das nicht allzu viel. Die entscheidenden musikalischen Anregungen mitsamt dem Verständnis für die Gesetze der „musikalischen Kunst" fand er in der Schule. Das Flötenspiel, in dem es Luther übrigens nie weit gebracht zu haben scheint, war doch nur eine Sonderübung, auf die er, wie das Erfurter Lautenspiel zeigt, ohne besondere Anregung geführt werden konnte. Sein Gemüt könnte es allerdings beeinflußt haben. Schon der Knabe mag, wie später der Reformator und bereits der vor dem Eintritt ins Kloster stehende Magister mit dem Spiel Mißmut verscheucht und wie der königliche Sänger David Trübsinn und Beängstigung überwunden haben.

So fielen helle und warme Lichter auf seinen Weg. Auch das Glück einer in Gottesfurcht geführten Ehe hörte er von Ursula preisen. Dem bekannten Wort, das gern in der Form der Randbemerkung Luthers zu den Sprüchen Salomonis 31,10 zitiert wird [7], liegt natürlich der Sinn völlig fern, den Gehässigkeit ihm untergeschoben hat. Schon daß es Salomos Lob einer tugendsamen Hausfrau bestätigen wollte, hätte einer Mißdeutung wehren müssen. Dem Leichtsinn wollte dies Wort weder im Munde Luthers noch Frau Cottas huldigen. Schwerlich wollte aber auch die fromme Ma-

trone mit diesem Wort gegen das mönchische Lebensideal der Kirche sich ausgesprochen oder gar dem in Vorstellungen von der Sündhaftigkeit der Ehe Befangenen eine Lektion erteilt haben[8]. Es stellt vielmehr, wie eine Tischrede Luthers ausdrücklich vermerkt, dem leichtsinnigen Verkehr mit Frauen die Heiligkeit einer christlichen Ehe und der in ihr gewahrten Frauenwürde gegenüber[9]; etwa wie Luther später die Frauenliebe der Ehe gleichsetzt und die rechte Art der Frauenliebe schildert[10]. Was wir positiv über Einwirkungen auf Luther im Hause Cottas erfahren, ist wenig genug. Was man vermuten darf, führt wohl etwas weiter. Aber nirgends sehen wir, daß Ursula oder Kunz einen Einfluß ausgeübt hätten, der Martin seinen bisherigen Anschauungen vom Leben entfremden mußte. Luther mag die „Welt" mit offeneren Augen angesehen haben, als der Frömmigkeit entsprach, die im Kreise der Magdeburger Hieronymiten herrschte. Wälder und Berge bei Eisenach mögen nach dem Magdeburger Jahr den regen Natursinn des Knaben neu belebt und Freude an der schönen Welt seines Gottes geweckt haben. Frohsinn und Freudigkeit mögen gewachsen sein. Aber das wären doch nur leichte Temperaturschwankungen gewesen. Der „Welt zu entsagen" war ja nicht die seiner harrende Aufgabe.

Vor allem aber wurde er nicht irre an der ihm bis dahin vertrauten Vorstellungswelt. Die Cottas waren gut kirchlich und fromm; vornehmlich aber die Schalbes. Durch sie trat Martin dem „Schalbischen Kollegium" nahe. Unsere Quellen nennen es ein Barfüßerkloster am Fuß der Wartburg. Wir kennen es bereits als die Stiftung Friedrichs des Ernsten[11]. Die Eisenacher Schalbes hatten diese „Einsiedelei", wie das „Klösterlein" nach Rebhan auch genannt wurde, reichlich unterstützt. Darum hieß sie auch, wie derselbe Gewährsmann versichert, das „Schalbische Kollegium"[12]. Bei dieser Erklärung Rebhans werden wir wohl bleiben müssen, mag sie auch noch Fragen offen lassen. Andere Aufschlüsse oder Andeutungen sind in den Quellen nicht enthalten[13]. Heinrich Schalbe, Luthers „Wirt", war zufolge einer Bemerkung des Reformators „Gefangener und Knecht" dieser Barfüßer[14]. So sah Luther im Schalbeschen Haus, dem er wie dem Cotta'schen seine Anhänglichkeit bewahrte[15], die ihm wohl bekannte mönchisch gestimmte Frömmigkeit. Wenn wirklich, unwahrscheinlich genug, die beiden Cottas die Eindrücke des Magdeburger Jahrs hätten abschwächen können und wollen, so hätte das Schalbe'sche Haus ein wirksames Gegengewicht geboten. Erst recht das „Kollegium", mit dem Luther keineswegs nur oberflächlich bekannt wurde. Schon sechs Jahre nach seinem Fortgang von Eisenach schreibt er, daß die trefflichen Männer des Schalbe'schen Kollegiums sich ganz besonders um ihn verdient gemacht hätten[16]. Lediglich an materielle Förderung zu denken, verbietet der Tenor des Briefes. Sie kann seelsorgerlicher Natur gewesen sein, aber auch allgemeiner auf seine Studien sich bezogen haben. Auf jeden Fall aber stand er vor einem Lebensgeist, dessen sinnenfällige Aeußerung er in Magdeburg auf dem breiten Weg bewundert und als entschlossenstes Bekenntnis zum Evangelium würdigen gelernt hatte. Er bittet Johannes Braun, die Männer dieses Kollegiums seiner Dankbarkeit zu versichern. Auch Braun, Vikar an der Stiftskirche zu St. Marien, nahm sich mit nie versagender Bereitwilligkeit, Freundlichkeit und Güte Luthers an[17]. In diesem „frommen Mann" fand er einen Berater, der ihn auf Höhen zu führen vermochte, die die Welt tief unter sich lassen.

Was Eisenach an „Gnaden" besaß, kann dem mit geistlichen Personen Eisenachs vertraut verkehrenden Schüler nicht ganz fremd geblieben sein. Das Kathrinenkloster vor dem Georgentor hatte einen 1291 von Bischof Bruno zu Zeitz und Naumburg verliehenen besonderen Ablaß auf den 18. Mai. In der Kirche des Klosters lag Heinrich Raspe begraben. Wer am Julianentag, dem 16. Febr. und dem Tag seiner Beerdigung das Grab aufsuchte, gewann kraft Privilegs des römischen Bischofs einen Ablaß von drei Jahren [18]. Die Predigerkirms am Sonntag Misericordias ist selbstverständlich Luther bekannt geworden. Auch er muß unter der Menge auf dem Predigerplatz gestanden haben, die andächtig dem Mönch lauschte, der vom Faß herab predigte und Indulgenzen austeilte. Das Sprichwort: man dürfe erst gutes Wetter erwarten, „wann der Mönch aus dem Daß sey" [19], wird auch er kennen gelernt haben. Es war noch im 17. Jhd., als der auf dem Faß predigende Mönch längst der Vergangenheit angehörte, gang und gäbe [20]. Ob er freilich auch vor dem berühmten Gnadenbild der Predigermönche gestanden hat, bleibt unsicher. Eine spätere, etwas überarbeitete Tischrede erzählt uns von diesem Bild und dem Betrug, dem es diente. Der Wortlaut der Tischrede stützt nicht die Annahme, daß Luther das Gnadenbild schon während der Eisenacher Schuljahre gesehen habe. Auf jeden Fall ist erst dem Reformator der Betrug offenbar geworden. „Der Kurfürst zu Sachsen, Herzog Johannes Friederich, sagte D. M., hat ein Bilde im Bauern Aufruhr 1525 bekommen, welchs er noch hat. Das hab ich gesehen, nämlich Maria mit ihrem Kinde [21]. Wenn ein Reicher dahin ist kommen, und dafür gebetet, so hat sich das Kind zur Mutter gewandt, als wollt es den Sünder nicht ansehen, drumb sollt er Fürbitte und Hülfe bei der Mutter Maria suchen. Hat er aber viel in das Kloster verheißen, so hat sichs zu ihm wieder gewendet; hat er aber noch mehr verheißen, so hat sich das Kind freundlich erzeigt und mit ausgestrackten Arm ein Kreuz uber ihn gemacht. Es ist aber hohl gewest inwendig, und mit Schlossen und Schnüren also zugerichtet. Dahinter ist allzeit ein Schalk gewest, der die Schnüre hat gezogen, und die Leute vexiert und betrogen, daß sie ihm sein Liedlein haben müssen singen. Wollten aber die Pfaffen, daß sich das Kindlein sollte gegen einem ungnädig erzeigen, so kehrets einem gar den Rücken zu" [22]. So entpuppte sich das berühmte Gnadenbild der Eisenacher Dominikaner in der Reformation als ein frommer Betrug.

Auch die dunkle Welt des Aberglaubens hielt Luther in ihrem Bann. Während seiner Eisenacher Schulzeit, so erzählt er gegen Schluß seines Lebens in der Vorlesung über das erste Buch Mosis anläßlich der Besprechung des Kniffes Jakobs Kap. 30, 37—39 [23], habe eine wohlgestaltete und züchtige Matrone eine Ratte geboren. Einer der Nachbarn hatte einer Ratte eine Schelle umgehängt, deren Klang die übrigen Ratten verscheuchen sollte. Die Matrone habe nichts davon gewußt und sei, als ihr die Ratte über den Weg lief, so erschrocken, daß sie vor der Zeit niederkam und eine Ratte gebar. Ein zufälliger Anlaß hat diese Erinnerung geweckt. Und es wird nur ein Beispiel für viele erzählt [24]. Aber es zeigt, daß auch in Eisenach die geheimnisvolle und bezauberte Welt den Knaben umfing [25]. Eine reiche Fülle von Kräften konnte sie Martin zur Verfügung stellen. Bis gegen die scheinbar eine Landplage darstellenden Zahnschmerzen hatte sie Abwehrmittel bereit. Hier war eine Reliquie der heiligen Elisabeth das Heilmittel. Auf der Wartburg wurde ein grünes Bettgestell gezeigt,

in dem die Heilige geschlafen habe. Splitter des Holzes heilten Zahnweh [26]. Bis in das 19. Jahrhundert hat sich dieser Aberglaube erhalten. Einige andere Reliquien der Heiligen, ein Napf, Gürtel und Löffel wurden alljährlich um Pfingsten in feierlicher Prozession von den Franziskanern von der Wartburg geholt, in der Klosterkirche aufgestellt und dann wieder zurückgebracht. Ihnen schrieb man die Kraft zu, eine glückliche Entbindung zu bewirken. Einige Jahre, bevor Luther die Stadt betrat, waren die Reliquien nach Dresden gewandert, um der Herzogin Sidonie ihre Kraft zu beweisen. Die Dresdener beeilten sich nicht mit der Rückgabe. Der Guardian des Eisenacher Franziskanerklosters mußte 1491 den Kurfürsten Friedrich inständig bitten, die Heiltümer wieder auf die Wartburg bringen zu lassen [27].

2.

Elisabeth war recht eigentlich die Heilige Eisenachs. Die Wartburg, die Wege zu ihr hinauf, die Straßen Eisenachs, Klöster und Spitäler redeten von ihr. Das Schalbische Kollegium pflegte ihr Andenken. Der Schüler Luther ist mit ihr und ihrer Legende bekannt geworden. Aber war wirklich ihre „Heiligkeit" eine ganz andere als die jenes armen Fürsten von Anhalt, den er in Magdeburg „vor Andacht schmatzend" gesehen hatte? [28] Man ist nur zu bald geneigt gewesen, die in protestantischen Kreisen lebenden Bruchstücke der Legende zum Maßstab des Urteils zu machen oder sich an einige Ausführungen des späteren Reformators zu halten, in denen er ihre in Werken der Barmherzigkeit sich äußernde „Heiligkeit" gegen das untätige Leben und die eigenmächtigen, die Nächstenliebe verleugnenden Werke der Mönche ausspielt. Solche Gedanken wurden nicht schon in Eisenach durch die Elisabethlegende geweckt. Will man sich deutlich machen, wie die Gestalt Elisabeths wirken konnte, so muß man wissen, in welcher Form damals die Legende in Eisenach lebte. Rebhans Handschrift gibt uns einen Anhalt. Natürlich wußte man von Elisabeths Werken der Barmherzigkeit zu erzählen. Wie hätte man sie verschweigen können? Die reiche, verheiratete Fürstin hatte ja unverdrossen und sich selbst verleugnend der Kranken und Armen sich angenommen. Das Kloster vor dem Jörgentor und das Elisabethspital erzählten davon. Ihre Barmherzigkeit war, so hörte man, so groß, daß sie selbst die Kranken bediente, sie wusch und andere Handreichung ihnen erwies [29]. Wer bedürftig zu ihr kam, ging über Erwarten beschenkt von dannen. Almosen zu geben war ihre Freude. „Wohlzutun und mitzuteilen" vergaß sie nie. Rührende Anekdoten waren im Umlauf. Durch Mirakel zu ihren Gunsten, wie das Rosen- und Mantelwunder, bekräftigte Gott selbst, daß ihr Tun ihm trotz aller Einsprache der „Welt" wohlgefällig sei [30]. So wurde sie das von Gott selbst erwählte und anerkannte Vorbild einer sich selbst und alle wirtschaftlichen Aufgaben des Tages vergessenden Hingabe an den Nächsten.

Auch im Eisenach des 15. Jahrhunderts lebte also Elisabeth als das leuchtende Vorbild der Barmherzigkeit. Aber hieß das, einen Gegensatz gegen klösterliches Leben schaffen? Almosen geben, Elenden helfen, Obdachlosen Herberge, Siechen Linderung verschaffen, konnte ohne offene oder versteckte Abneigung gegen mönchische Lebensführung vorbildlich geübt werden. Kann nicht jeder Mönch oder Nonne werden, so kann er doch in der Welt nach Kräften der Vollkommenheit nachjagen. Das geschieht

vornehmlich durch Werke der Barmherzigkeit, die doch auch Mönchen nicht fremd waren. Man wußte aber noch mehr in Eisenach. Es war bekannt, daß ihre Barmherzigkeit als der Versuch gedacht war, in der Welt möglichst als Nonne zu leben. Die Legende zeichnete die Fürstin, die vom franziskanischen Lebensideal ergriffen war und am liebsten alles hingegeben hätte, um es zu verwirklichen. Das entsprach der geschichtlichen Wahrheit. Elisabeth hatte das franziskanische Armutsideal als höchstes Lebensideal in sich aufgenommen. Sie trachtete darnach, die christliche Vollkommenheit möglichst in mönchischer Form zu verwirklichen. Sie hätte ihr „werktätiges" Leben dem franziskanischen Bettel genau so wie der uns bekannte Anhalter Fürst aufgeopfert, wenn nicht Konrad von Marburg es im letzten Augenblick verhindert hätte [31]. Aber das graue Gewand der Tertiarier, des dritten Ordens des heiligen Franz, konnte ihr nicht vorenthalten werden, als sie in Marburg das Franziskushospital begründet hatte. Die geschichtliche Elisabeth ist nur durch ihren Beichtvater von dem Eintritt ins Kloster zurückgehalten worden.

Was man in Eisenach von ihr erfahren konnte — und es war sehr viel —, wies in die gleiche Richtung [32]. Elisabeth war, so faßt Rebhan sein Urteil kurz zusammen, in Haltung und Charakter mehr eine Nonne als eine Fürstin [33]. Von der Wartburg vertrieben — an der Zuverlässigkeit dieser Ueberlieferung zweifelte man nicht — erschien sie in der Kirche der Eisenacher Franziskaner und veranlaßte die Mönche, den ambrosianischen Lobgesang anzustimmen [34]. Sie pflegte nicht dann und wann zu beten; auch Nachts wandte sie sich, als wäre sie eine Nonne und stände im Chor, mit heißen Gebeten an den Bräutigam ihrer Seele. Um die Gebete nicht zu versäumen, ließ sie sich jede Nacht von der jeweilig mit dem Nachtdienst betrauten Magd wecken [35]. Wie alle auserwählten Rüstzeuge hatte sie, wachend und im Traum, Offenbarungen und Erscheinungen des himmlischen Christus. Kurz vor ihrem Tode vergewisserte er sie eines seligen Heimgangs [36]. Nun schenkte sie alle ihre Güter den Armen und behielt nur so viel zurück, daß die Exequien davon bestritten werden konnten. Dann beichtete sie, empfing das heilige Mahl und verabschiedete sich von allen, die sie besucht hatten. Alle Gedanken an weltliche Dinge ließ sie fahren und widmete all ihr Sinnen den Sprüchen der heiligen Schrift und vornehmlich der Auferweckung des Lazarus und der Auferstehung Christi. So lag sie eine Weile, vergaß das Körperliche, hörte die Engel singen, sah den tröstenden Christus und empfing von ihm die Zusicherung, daß sie nicht das Fegfeuer kosten, sondern sofort in den Himmel kommen werde. Sie sang nun leise das Gebet Simeons. Eine Dienerin, die draußen vor der Tür saß, hörte sie mit süßer Stimme sagen: „Mein Herr und Gott, wie lieblich und süßer als Honig ist deine Stimme." Ihr Körper leuchtete in einem irdische Augen blendenden Licht. So starb sie selig, wie nur je eine Nonne. Das Antlitz der Verstorbenen behielt die Röte des Lebens. Ein lieblicher Geruch ging von ihrem Körper aus, die Heiligkeit der Entschlafenen bezeugend. Jeder Kranke, der den Körper berührte, wurde sofort gesund [37]. Die Heilige wurde zur Wundertäterin. Reliquien von ihr standen in Eisenach in hohem Ansehen [38], und im Gebet rief man sie als die Mutter an, die die Errettung von der Hölle und den Eintrag ins Buch des Lebens vermittle [39]. Dies Bild, das Rebhan noch anfangs des 17. Jhds. in Eisenach gewinnen konnte, vermochte gewiß nicht im endenden 15. Jhd. eine dem Klosterleben abgeneigte Stimmung zu

erwecken. Es bekräftigte nachdrücklich die Anweisung zum seligen Leben, die von den Brüdern in Hildesheim und Magdeburg gegeben wurde.

Vollends Luther kann Elisabeth nicht in einem Lichte gesehen haben, das gegen klösterliche Heiligkeit hätte mißtrauisch machen können. Die kirchlich frommen Cottas, sein Verwandter, der Küster Hutter, sein väterlicher Freund, der Vikar Braun, haben ihm schwerlich in Elisabeth einen Frömmigkeitstypus gezeichnet, der dem mönchischen widerstrebte. Heinrich Schalbe fehlte ganz bestimmt jeder Anlaß zu solcher Schilderung. Das Schalbe'sche Kollegium aber, das Elisabeths Andenken pflegte, war erfüllt vom Geist des heiligen Franz. Von diesen um Martin verdienten Franziskanern anzunehmen, sie hätten von der gefeierten Heiligen ein Bild entworfen, das mit dem franziskanischen Lebensideal nicht sich vertrug, wäre mehr als unnatürlich. Die bekannten 12 Artikel, die Konrad Elisabeth auferlegte und die dauernden Schmerz über die Sünde und volle Hingabe an Gott in der Welt verlangten, blieben dem Schüler kaum verborgen [40]. Luther kann Elisabeth mitsamt ihren Werken der Barmherzigkeit nur in mönchischer Beleuchtung gesehen haben. Die Eisenacher Ueberlieferung ließ nichts anderes zu. Und mochte Martin auch nur Bruchstücke aus dem Leben der Heiligen kennen lernen, so waren es doch Bruchstücke aus einem Leben, das sich die Aufgabe gestellt hatte, die Welt mit ihrer Lust zu fliehen und durch den Gehorsam gegen das „evangelische" Gesetz vor dem ewigen Richter zu bestehen.

3.

Auch der Name Hiltens ist mit dem Eisenacher Aufenthalt Luthers verwoben worden. Selbst jüngste Darstellungen wissen darüber manches zu berichten, was kritischer Quellenprüfung nicht standhält. Hilten, den später die Apologie der Augsburger Konfession im 13. Artikel zu einem Zeugen der Wahrheit im Papsttum machte, bekannte sich zum franziskanischen Armutsideal. Ihm wurde es aber zu einem kritischen Maßstab des Bestehenden. Selbst dem Mönchtum konnte er Fehde ansagen. Aber nicht als Vorläufer der reformatorischen Kämpfer gegen das Klosterleben, sondern in der Absicht, nach Beseitigung der seelengefährlichen Unterscheidung von Geboten und evangelischen Ratschlägen, eines eben noch ausreichenden christlichen Lebens in der Welt und eines vollkommeneren Lebens im Kloster, das franziskanische Ideal allgemein verbindlich zu machen. Wie auch sonst im Barfüßerorden verband sich diese Kritik an der „weltlichen" Christenheit und Kirche mit Visionen und Weisagungen auf die Endzeit. Das verweltlichte Rom erscheint als die große Hure, deren seelengefährlichem Treiben in Bälde, um das Jahr 1514, nach anderer Ueberlieferung 1516, ein Ende gemacht wird. Mit dem Buch Daniel und der Apokalypse Johannis trat er vor die Gebrechen und Autoritäten seiner Tage. Der Bußprediger, der er kraft seines Bekenntnisses zur apostolischen Armut war, wird zurückgedrängt durch den Visionär und Apokalyptiker, der über die dem Untergang geweihte fleischliche Gegenwart hinwegschaut auf das neue Reich des Geistes oder Christi, in dem die Seligkeit der wahren Kinder Gottes auf Erden sich verwirklichen soll, nicht mehr gefährdet durch die Schlingen des Verführers und nicht mehr niedergehalten durch die Trübsal und Not, die im gegenwärtigen Reich die Tyrannis des Antichristen schafft. Mit

den Leiden dieser Zeit scheint er sich nur so weit, als sie Vorboten des kommenden Reichs und schließlich des Untergangs dieser Welt sind, befaßt zu haben. Das könnte jedenfalls aus dem Brief erschlossen werden, in dem Myconius das Ergebnis seiner auf Luthers Wunsch 1529 angestellten Erkundigungen mitteilt. Im einzelnen bleibt freilich manches unsicher und dunkel. Die Franziskaner hatten ein Interesse daran, die Geschichte dieses Ordensgenossen zu verheimlichen. Myconius erzählt, daß in dem an Luther geschickten Band einige Seiten, die die Lebensgeschichte Hiltens enthielten, von den Mönchen ausgerissen seien [41].

Die Reformatoren waren sonderlich an dem Teil seiner Weissagungen interessiert, der den Sturz Roms zum Inhalt hatte. So gedenkt der im Unterschied von der Apologie der Augsburger Konfession doch kritisch Stellung nehmende Myconius [42] bewundernd dessen, daß Hilten das Ende der Herrschaft Roms auf ungefähr 1514 vorausgesagt habe. Diese Weissagung — jedoch mit der Jahreszahl 1516 — wird ungefähr zwei Jahre später von Melanchthon in die Apologie aufgenommen [43], von wo sie ihren Gang durch die älteren Lutherbiographien angetreten hat [44]. Luther selbst, der wie sein Brief an Myconius vom 17. Okt. 1529 [45] bekundet, ein außerordentlich reges Interesse an Hiltens Prophezeihung nahm, verweist auf diese Darstellung [46]. Er gedenkt auch sonst gelegentlich dieses Propheten [47].

Eine andere Weissagung, unter Leo werde ein Eremit aufstehen, der die römische Kirche reformieren werde, wird wohl seit Paullinus in der Literatur Hilten zugeschrieben [48], aber ohne genügenden Grund. Schon Löscher hat Zweifel geäußert [49], ohne freilich der Sache weiter nach zu gehen. Nicht erst Paullinus hat diese Legende verbreitet. Sie findet sich schon bei Ratzeberger, von dem sie wie manches andere ungeprüft übernommen wurde [50]. Wir haben also zwei Traditionslinien. Die ältere geht auf die Apologie zurück, deren Quellen wir kennen; die andere auf Ratzeberger, der vermutlich eine Tischrede Luthers falsch verstanden hat [51]. Zunächst heißt es nun in der Literatur, man habe in einem Manuskript die Weissagung vom Eremiten gefunden [52]. Der Verfasser wird nicht genannt, aber Ratzebergers Text wird wörtlich ausgeschrieben. Dann vergaß man, die anonym gebliebene Quelle zu erwähnen und trug schlechthin beglaubigte Geschichte vor. So ist es geblieben. Vollends als man das „Manuskript" in einer Druckausgabe besaß, auf die man jederzeit sich berufen konnte. Viel länger besaß man freilich die gedruckten Werke Luthers, an denen man die Angabe Ratzebergers hätte kontrollieren können. Luther nämlich, auf den sich Ratzeberger beruft, erzählt es anders. In einer Tischrede aus der Zeit zwischen dem 14. Dez. 1531 und 22. Januar 1532 spricht er von dieser Prophezeiung als einer in Rom kursierenden [53]. Ein andermal erzählt er, sie sei Staupitz in Rom zu Ohren gekommen [54]. Da sie schon bald nach Beginn des Ablaßstreites Gegenstand einer Unterhaltung mit Staupitz war [55], hat Luther weder um 1520 noch 1532 Hilten als ihren Urheber gekannt. Auch Myconius weiß in seinem Bericht vom 20. Dez. 1529 nichts davon, so wenig wie Mathesius, der noch 1565 beide Weissagungen bestimmt auseinanderhält [56]. Wir haben es also mit einer immerhin frühen, aber nicht sofort wirksamen Legendenbildung zu tun.

Luther selbst hat erst 1529 an Hiltens Person ein Interesse gewonnen [57]. So wenig haben Person und Geschick dieses Barfüßers ihn bis dahin bewegt, daß nicht

einmal der Name des Mannes ihm bekannt war. Denn er wünſcht, genaue Nachrichten über den „in der Exkommunikation geſtorbenen, weisſagenden Mönch“ zu erhalten. Später erzählt er in der ſchon erwähnten Tiſchrede, Hiltens Prophezeiung ſei geſchehen, als er zu Eiſenach in die Schule ging. Das heißt natürlich nicht, daß er bereits damals von ihr gehört habe. Denn die Angaben ſeiner Tiſchrede fußen auf den Mitteilungen ſeines Gewährsmannes Myconius. Von ihm erfuhr er näheres über die Weisſagung vom Zeitpunkt des Untergangs Roms. Die Weisſagung vom Eremiten hat offenbar Staupitz aus Rom mitgebracht. In Eiſenach hat Luther demnach ſchwerlich von Hilten, den die Barfüßer durch Einkerkerung unſchädlich gemacht hatten [58], Kunde erhalten. Wenn doch, ſo iſt es ohne Eindruck geblieben und vergeſſen worden [59]. Im Leben des heranwachſenden, der angeblich oft an Hiltens Kerker mit Grauen und Schrecken, im beſten Fall mit einer Regung des Mitleids vorüber gegangen ſein ſoll [60], hat weder der Mönch ſelbſt noch die Tatſache ſeiner Kloſterhaft eine Rolle geſpielt. Man verliert auch nichts, wenn man daran vorbeigeht. Auch ohne die abſchreckenden Wirkungen, die die Verhaftung eines Ketzers ausüben konnte, iſt die Richtung deutlich, in der ſich Luthers Leben in Eiſenach bewegte.

§ 9.
In der Georgenſchule zu Eiſenach.

1. Die Lehrer und die Schulzucht. 2. Der Unterricht.

1.

Martin war nach Eiſenach geſchickt worden, weil dort Verwandte ſaßen. Eiſenacher Lokaltraditionen, daß er dem berühmten Rektor „zu Gefallen .... auch von Magdeburg hierher gereiſet und in ſeiner Armut dieſen Mann dennoch ernſtlich geſuchet und mit allem Fleiß angehöret hat“ [1], können dagegen nicht aufkommen [2]. Ein beſonderes Anſehen hat gegen Ende des 15. Jhds. eine Eiſenacher Schule nicht genoſſen. Zu den „berühmten“ Schulen, die von den Humaniſten geprieſen wurden, hat auch die von Luther beſuchte nicht gehört. Daß ihr Ruf größer geweſen ſei als der der ſächſiſchen Grammatikalſchulen, wird weder von Melanchthon noch von älteren Autoren berichtet. Der Eiſenacher Superintendent und Lokalhiſtoriker Rebhan kann ſchon Anfang des 17. Jhds. nur weiter geben, was er aus Melanchthon geſchöpft hatte. Andere Quellen vermochte er nicht zu entdecken [3]. In den Lutherbiographien hat die Schule aber einen ehrenvollen Platz erhalten. Ja noch mehr. Luther ſoll recht eigentlich erſt in Eiſenach einen würdigen, gediegenen und humanen Unterricht empfangen haben; und erſt hier wurde er für die Wiſſenſchaft gewonnen [4]. Auf der dunklen Folie der Mansfelder Jahre und dem unklaren Hintergrund der Magdeburger Monate erhebt ſich das erkennbar umriſſene, freundliche und lichte Bild der Eiſenacher Schuljahre.

„In der ſchule zu den Barfußern“ ſoll ihm der Unterricht erteilt worden ſein. Dieſer Irrtum Ratzebergers [5] hat ein langes Leben gehabt. Erſt im verfloſſenen Jahrhundert wurde endgültig mit ihm aufgeräumt [6]. Das Franziskanerkloſter hatte keine Trivialſchule. Die von Luther beſuchte Schule lag in der Nähe des Barfüßer-

klosters, neben der Pfarrkirche von St. Georgen und ihrem Pfarrhaus [7]. „Sie stand da, wo später der hintere Flügel des Residenzhauses hinkam“ [8], also östlich vom Herrenhof. Rektor der St. Georgenschule war — so hören wir von dem allerdings nicht zuverlässigen Ratzeberger — Johannes Trebonius, „ein ansehnlicher gelerter Mann und Poet“ [9]. Er lehrte nach Melanchthon die Grammatik „gründlicher und geschickter“, „als sie anderswo gelehrt wurde“. Diese Bemerkung wird man aber schwerlich ganz buchstäblich nehmen dürfen. Denn sie ist eine von Melanchthon gezogene Schlußfolgerung. „Denn ich erinnere mich, wie Luther dessen Gaben lobte“. Ueber ein Lob der Gaben greift doch Melanchthons Satz hinaus. Will er aber wirklich nur das „Ingenium“ des Rektors rühmen, so wäre er mißverstanden worden, als man mit ihm den humanistischen Ruf der Eisenacher Schule rechtfertigte. Doch ein tüchtiger Pädagoge wird Trebonius gewesen sein. Sonst hätte Luther schwerlich seiner lobend gedacht.

Natürlich vollzog sich seine Pädagogik im Rahmen der Schulzucht, die wir aus den spätmittelalterlichen Schulordnungen kennen. Uns steht freilich keine Ordnung aus der Zeit zur Verfügung, als Luther dort die Schule besuchte. Wir besitzen aber eine Eisenacher protestantische Schulordnung aus der Mitte des 16. Jhds. [10], die immer noch überzeugt ist, mit den Zuchtmitteln des vorangegangenen katholischen Jahrhunderts die Ordnung in den Schulräumen und das angemessene Verhalten auf den Straßen und freien Plätzen erwirken zu müssen. Die Eisenacher Schule hätte einen erheblichen Niedergang erlebt, wenn ihre Zucht 1551 „barbarischer“ als um 1500 gewesen wäre. Paullinus entwirft freilich ein trübes Bild von Eisenachs gelehrter Schule im 16. Jhd. [11]. Aber seine Schilderung verzichtet hier wie oft darauf, aus den Quellen zu schöpfen. Des Andreas Boetius Schulordnung setzt ihn ins Unrecht [12]. Davon kann keine Rede sein, daß einer kurzen Blüte unter Trebonius eine lange Zeit des Verfalls gefolgt wäre und erst im 17. Jhd. wieder der Aufstieg begonnen hätte. Da ferner die berühmten humanistischen Schulen, zu denen die Eisenacher Georgenschule trotz dem „Poeten“ Trebonius nie gehört hat, die Zuchtmittel der nicht „reformierten“ Schulen übernahmen, so würde alle Analogie der Annahme widersprechen, daß Luther in der Eisenacher Schule einer ungewöhnlich milden und urbanen Disziplin begegnet wäre. Als älterer Schüler wurde er natürlich nicht von den Erziehungsmethoden der Unterstufe betroffen. Seine persönliche Erfahrung mußte darum in Eisenach einen anderen Inhalt gewinnen als in Mansfeld. Auch die bekannte, Ratzeberger immer wieder nacherzählte Anekdote von dem Respekt, den Trebonius seinen Schülern entgegen brachte, und den er auch von den übrigen Lehrern der Schule forderte, weist nicht auf neue, dem Spätmittelalter fremde Formen der Schulzucht. Wenn er beim Eintritt in den Unterrichtsraum sein Barett abnahm und entblößten Hauptes bis zu seinem Stuhl schritt, so wollte er, wie er selbst betonte, den später möglichen hohen Würden seiner Schüler Ehrerbietung bezeugen [13]. Mit der Handhabung der Schulzucht hat dies nichts zu tun. Sie kann gleichwohl hart oder milde geübt worden sein. Darum sind der noch in der späteren protestantischen Eisenacher Ordnung von 1551 bezeugte Esel und Stock und der ebendort erwähnte, sogar biblisch gerechtfertigte Wolf [14] auch 50 Jahre früher unter dem Rektorat des Trebonius den Schülern von St. Georgen bekannte Dinge gewesen.

Neben Trebonius wirkten noch andere Lehrer. Natürlich hatte die Schule außer dem Magister einen Kantor [15]. Ratzeberger setzt sogar mehrere Collaboratores und Baccalaurei voraus. Kann auch seine Behauptung nicht kontrolliert werden, so darf sie doch als wahrscheinlich gelten. Denn den Namen eines zweiten Lehrers erfahren wir von Luther selbst: Wigand Güldennapf aus Fritzlar. Er wurde später, noch in katholischer Zeit, Pleban von Waltershausen. Luther erinnerte sich seiner dankbar, blieb auch in Verbindung mit ihm [16] und bemühte sich 1526, ihm vom Kurfürsten Johann Friedrich einen Ruhegehalt zu erwirken [17]. Andere Namen, die genannt worden sind, gehören bereits der Legende an oder wurzeln in Mißverständnissen. So tritt der „aufgeklärte Franziskaner" Hilten als Lehrer Luthers vor uns hin. Auch Wolfgang Ostermeyer, „gemeinhin Cappelmeyer genannt", gehörte nicht zu Luthers Lehrern [18]. Er erscheint erst 1507 unter den in Wittenberg Immatrikulierten. Jodocus Trutvetter stammte wohl aus Eisenach, war aber nie dort Luthers Lehrer.

2.

Der Unterricht der Eisenacher Lehrer Luthers soll besonders erfreulich gewesen sein. „Was die Hauptsache war, in der Schule bei der städtischen Pfarrkirche erhielt er einen anregenden humanistischen Unterricht, so daß er sich von den alten Autoren nie trennte, nicht einmal beim Eintritt ins Kloster" [19]. „Der Jüngling lernte hier vornehmlich artes dicendi und poesin, also nicht mehr die trockene Grammatik nach dem kleinen Donat und Alexander de villa dei, den üblichen Lehrbüchern, sondern die Kunst, zierlich und geschickt die Worte zu setzen, den Geist der Sprachen zu erfassen, geschult an der Lektüre der Klassiker. Humanistischer Geist wehte ihn an" [20]. Letztlich fußt diese Darstellung auf den Angaben Melanchthons. Die unmittelbare Quelle ist freilich Ratzeberger, der von dem ansehnlichen, gelehrten Mann und Poeten Trebonius redet und Luther vornehmlich artes dicendi und poesin studieren läßt [21]. Aber Ratzeberger wiederholt hier bloß kurz, was nach Melanchthon das Ergebnis der Eisenacher Schuljahre war [22]. Er scheidet also als selbständige Quelle aus. Auf keinen Fall würde er aber die eben angedeutete Schilderung bestätigen. Denn der Unterricht in der Kunst des Redens und in der Poesie schließt den Unterricht in der „trocknen Grammatik" eines Alexander nicht aus. Denn grade das Doctrinale unterwies die ältesten Jahrgänge der Schüler in der Lehre von den Redefiguren, von Akzenten und Quantitäten. Wo man die Grammatik Alexanders benutzte, übermittelte man dem Schüler auch das von ihm vorgelegte System der Metrik. So wurde die Metrik, die in den mittelalterlichen Klosterschulen geblüht hatte, auch in den spätmittelalterlichen Trivialschulen nicht vergessen. Das bezeugen Schulbücher aus den Jahren der Wende des Jahrhunderts [23]. Das Doctrinale dem Unterricht zugrunde legen hieß darum nicht lediglich in der Grammatik trocken unterweisen, sondern auch in die „Kunst des Redens" und in die „Poesie" einführen [24]. So schwebt in der Luft, was man dem kurzen, nicht einmal originalen Satz Ratzebergers an Folgerungen entnommen hat.

Daß Luther es gelernt habe, „den Geist der Sprachen zu erfassen" durch Schulung an der Lektüre der Klassiker, kann mit Ratzebergers Zeugnis ebenfalls nicht bewiesen werden. Auch erfahren wir nirgends, daß Luther schon in Eisen-

ach die Klassiker gelesen habe, einen Cicero, Livius, Virgil und andere [25]. Diese Annahme verdankt einer Verwechslung der Erfurter mit der Eisenacher Zeit ihr Dasein. Melanchthon versichert aufs Bestimmteste, daß Luther erst in Erfurt mit den Klassikern vertraut wurde [26]. Und Luther selbst bestätigt es. Zufolge einer Mitteilung an Veit Dietrich will er als ersten Poeten den Baptista Mantuanus in Erfurt gelesen haben. Dann habe er Ovids Heroiden, d. h. seine Episteln gelesen. Hernach habe er sich auf Virgil geworfen. Weiteres von Dichtern zu lesen habe die scholastische Theologie ihn gehindert [27]. Gehört hat er natürlich schon in der Trivialschule von Virgil und anderen Dichtern. Ihre Namen und Texte brauchten nicht erst von den Humanisten entdeckt zu werden. Donat entnahm seine Beispiele mit Vorliebe den Versen Virgils. Priscian zitierte ihn mehr als 1200 Mal [28]. Humanistisch wurde durch solche Verwendung der Dichter der Unterricht der spätmittelalterlichen Trivialschule natürlich so wenig wie der Unterricht der früh- und hochmittelalterlichen Schule. Auch der latinisierte Name des Rektors bedeutet nichts. Die Unsitte der Humanisten [29], ihren deutschen Namen ins Lateinische oder Griechische zu übersetzen oder sonstwie bei den „Klassikern" Anleihen zu machen, hat, wenn wir Ratzeberger Glauben schenken dürfen, auch Luthers Eisenacher Rektor mitgemacht. Zu einem erkennbaren oder nennenswerten humanistischen Schulbetrieb ist es aber nicht gekommen. Der wackere Pädagoge „Trebonius" blieb im großen und ganzen in den hergebrachten Geleisen. Sein pädagogisches „Ingenium" hat ihm den bleibenden Dank Luthers eingebracht. Er mag gute Unterrichtserfolge erzielt haben. Aber dazu bedurfte es nicht einer humanistischen Bildung. Zwar soll das Lob nicht verkürzt werden, das der Reformator ihm gespendet hat. Aber es darf nicht Beziehungen erhalten, die geschichtlich nicht verantwortet werden können. Der kritisch gelesene Melanchthon läßt den wirklichen Tatbestand noch recht gut erkennen. Ihm ist die Eisenacher Schule eine „Grammatikalschule" wie andere auch. Die Grammatik ist dort die gleiche wie in den sächsischen Grammatikalschulen. Darum heißt es denn auch ganz zutreffend, daß Luther in Eisenach „die Grammatik auslernte" [30]. Und es entspricht ganz dem Unterrichtsplan des von Luther Zeit seines Lebens geschätzten Doctrinale, wenn nun Melanchthon, auf Einzelheiten eingehend, Luthers Fortschritt in der Kunst des Redens und in der Poesie hervorhebt. Was man auf Grund des Doctrinale und des noch von keinem humanismus berührten mittelalterlichen Unterrichtsplans erwarten darf, wird durch Melanchthon bestätigt. Lernte Luther seine Grammatik aus, so lernte er eben „fürnehmlich artes dicendi und poesin".

Gesund an Körper und Geist rüstete sich Luther auf den Besuch der hohen Schule. Seinen Mitschülern war er, wie Melanchthon erzählt, dank seinem ausgezeichneten Verstand und seiner rednerischen Begabung schnell vorangeeilt. Das ist freilich eine Bemerkung, die zum Stil der älteren Lutherbiographien gehört. Die ungewöhnliche Begabung des Mansfelder Buben fordert die Fortsetzung seiner „Studien" an einer berühmteren Schule. Alle, die ihn kennen, sind einhellig dieser Meinung [31]. Von Magdeburg geht wiederum der aufgeweckte und wißbegierige Knabe nach Eisenach [32]. Und hier übertrifft er bald wieder wie in Mansfeld seine Mitschüler und legt das Fundament, „dardurch er hernacher zu großern Dingen und erkentnuß kommen" [33]. Der auch in anderen Biographien und Lobreden übliche rethorische Stil ist unverkenn-

bar. Aber ruhig, gesund und erfolgreich hat Luther sich entwickelt. Krankhafte Störungen sind trotz jüngster „psychanalytischer" Entdeckungen nicht vorhanden gewesen. Schreckhafte Zustände krankhafter Natur, eine überreizte, auf das Gebiet des geschlechtlichen Lebens streifende Phantasie und eine nervöse Ueberspannung mit ihren stark wechselnden Stimmungen sind weder angedeutet noch zu vermuten. Landschaft und Leben stimmten freudig und erwartungsvoll, entbanden die schaffenden Kräfte der reifenden Jugend, ohne doch ihren Blick ganz auf die Welt zu bannen und den Frohsinn in Freude am Vergänglichen zu wandeln. Wohl grüßte vom Berg herab die Burg, die von lebensfrohen Ritterspielen und Sängerstreit erzählte. Wohl stieg man zu ihr auf felsigem Weg durch dichten Wald empor und durfte Augen und Seele weiden an der schönen Welt Gottes, die ausgebreitet dalag. Wenn Luther später, selbst als Mönch und in Zeiten schwerster Bedrängnis, die Natur mit offenen Augen anblickte, nicht zwar mit den Augen und der Seele des modernen Menschen, aber doch mit unbefangener oder unmittelbarer Freude am einzelnen, das ihm freilich alsbald zu einem Sinnbild und Gleichnis des Uebernatürlichen und Ewigen wird, so ist dies gewiß auch den stillen Jahren zu danken, die er am Fuß der Wartburg erleben durfte. Aber Wälder und Schluchten erzählten auch wie die Mansfelder Landschaft von Kobolden und Teufeln, die den wehrlosen und unbedachten Christenmenschen überfallen oder mit Lug und Trug seine Seele einfangen. Schweifte der Blick über die Kronen der Waldbäume, so sah er doch zugleich in ihrem Schatten und in den Schluchten, die sie bedeckten, die Gestalten der Finsternis. Und schaute auch vom hohen Berg eine von Sagen umwobene Burg ins Tal, so hatte doch vor anderen die Elisabethsage, im Bewußtsein des Schülers Leben gewonnen. Und konnte er auch in freundlicher, gütiger und aufmunternder Umgebung frei von krankhaften Skrupeln sich entwickeln, so legte doch auch in Eisenach der Ernst des Jenseits, das Rechenschaft forderte von allem, was getan und unterlassen, sich dem heranwachsenden auf die Seele. Neben dem Frohsinn und der Freudigkeit zur Betätigung der wachsenden Kräfte stand die besorgte Frage nach ihrer „Würdigkeit" und eine Beschäftigung mit dem inneren Menschen, wie sie schon Magdeburg ihm gewiesen hatte. Aufgeschlossen den rechtmäßigen Aufgaben des Weltlebens, aber höheren Forderungen willig seine Achtung bezeugend, über die Welt des Vergänglichen sich erhebend und der Ewigkeit in Furcht und Hoffnung zugewandt verließ er 1501 im Frühjahr die Stadt, die ihm „lieb" geworden war, um in Erfurt die hohe Schule zu besuchen.

Viertes Kapitel.

In der Erfurter Artistenfakultät.

§ 10.

Im spätmittelalterlichen Erfurt.

1. Erfurter Flur- und Straßenbild. 2. Aeußerer Glanz bei beginnendem Verfall. 3. Stifter und kirchlicher Prunk.

1.

Zum zweitenmal vertauschte Luther die Kleinstadt mit der Großstadt. Aber Erfurt machte einen ungleich größeren Eindruck auf den Jüngling, als Magdeburg auf den Knaben. Vom Magdeburger Jahr hat Luther wenig mitgeteilt. Wie Hafen, Handel und Gewerbe der Altstadt auf den Vierzehnjährigen wirkten, wissen wir nicht. Der Reformator hat sich darüber ausgeschwiegen, obwohl sein Auge mit Interesse und Verständnis auf weltlichem Schaffen ruhen konnte. Wenn er später der Erfurter Jahre gedenkt, weiß er auch von wirtschaftlichen Dingen zu berichten. Drastisch genug redet der in die sandige Gegend Wittenbergs [1] Versetzte von der Schmalzgrube Erfurt [2]. Eingebettet zwischen Hügeln, die zu dem Waldgebirge hinüberleiteten, aus dessen Schatten Martin soeben herkam, im Südosten angelehnt an Höhen, von denen der Blick frei über das weite, fruchtbare Geratal und die am Horizont in der Ebene sich verlierenden Hügel nördlich der Stadt schweifte, am Schnittpunkt der großen Straßen gelegen, die den Verkehr vom Rhein zur Pleiße und Oder, von Donau und Main zur Elbe vermittelten, mochte es wohl den Eindruck eines „sehr fruchtbaren Bethlehem" erwecken.

Die Fruchtbarkeit ist geblieben. Wer heute zur Sommerzeit vom Steiger auf das Land blickt, das vor ihm ausgebreitet liegt, darf üppiger Gärten, wogender Aehrenfelder und in Fülle reifenden Obstes sich erfreuen. Aber behielt auch der Boden seine Kraft, das Bild ist doch ein anderes geworden, seitdem Luther in Erfurt einzog. Er sah nicht, was heute das Auge umspannt. Der Steigerwald, damals Wawet genannt, stieg tiefer hinab als heute. Er reichte bis zum Brühl [3], dem sumpfigen Gelände südlich vor der Stadt. An den Ufern der Gera wuchsen dichter als jetzt die Erlen, Espen — Espich wurde ein Teil genannt, heute Eßbach! — und Weiden. In den Wassergräben wuchs hier noch wild und ungenutzt die Brunnenkresse. In den Teichen und Gräben wurden Karpfen und Forellen gezüchtet. Selbst Gärten in der Stadt hatten ihre Fischteiche [4]. Aus der Fischpacht der Wallgräben zog der Rat, wie wir aus Erfurter Chroniken wissen, willkommenen Gewinn. Getreide wurde verhältnismäßig

wenig gebaut. Eben erst hatte man begonnen, dem sichere Ernten verheißenden Getreidebau größere Aufmerksamkeit zu schenken [5]. Noch lagerte sich ein fast ununterbrochener Kranz von Weinbergen um die Stadt. Wie die Gärten des Klosters unserer lieben Frau zu Magdeburg-Neumarkt besaß auch das Erfurter Peterskloster Rebenpflanzungen [6]. Sie erstreckten sich bis ans Faulloch hinter dem Severihof. Der Gothaer Kanoniker Mutian hatte einen Weinberg in der Stadt zu eigen [7]. Die Chroniken eines Kammermeister und Stolle berichten allerdings öfters von einem Fehlherbst. Manche begannen bereits ihre Rebstöcke niederzulegen und ihre Weingärten in Ackerland oder Hopfenpflanzungen umzuwandeln. Aber dies geschah doch nur vereinzelt in den schlechteren Lagen. Noch wurde die Rebe gehegt und die Kelter benutzt. Aus den Verrechtsbüchern — aus dem Jahre 1510 ist uns eine solche Steuerrolle erhalten — können wir die Namen der Eigentümer von Weinbergen und die Zahl der in ihren Kellern lagernden Eimer feststellen. Wein wurde noch in solcher Menge gekeltert, daß er ausgeführt wurde. Zog also die städtische Kammer aus dem Ungeld erhebliche Einnahmen, so der Bürger aus dem Handel mit dem Wein, dessen bessere Marken aus dem Geratal von Hochheim bis Möbisburg stammten. In guten Jahren soll der Ertrag der Erfurter Weinberge 100 000 Eimer gefüllt haben [8]. Das wird reichlich hoch gegriffen sein [9]. Wenn aber aus den Verrechten sich ergibt, daß Erfurter Bürger bis zu 200 Eimern in ihren Kellern liegen hatten, so gehörte der Wein immerhin zu den einträglichen Erwerbsquellen Erfurts. Noch hatte der Hopfen nicht die Rebe, das Bier nicht den Wein verdrängt. Die Erfurter priesen begreiflich genug die Güte ihres Weins. Einer von ihnen erzählt noch 1762, daß die Ausländer den in guten Jahren gewachsenen und in den Kellern wohlgepflegten Wein nicht genugsam loben könnten und für Moselwein, ja sogar für einen sehr alten Rheinwein tränken, „wenn man sich es nicht merken läßt, daß der vorgesetzte Wein inländisches Gewächs sei" [10]. Viele Jahrhunderte vor ihm schrieb Nik. v. Bibera:

„Und ein Wein dort fließt, der dem schwächlichen Magen Genuß ist" [11].

Luther hat sich des reichen Ertrags der Erfurter Weinberge lebhaft erinnert. „Sie haben solchen wein wachs aldo, das man 1 kann vmb 3 Pfg. geben kann. Wen sie nur den halben weinwachs hetten, essent ditissimi (wären sie sehr reich); vino autem abundante (war der Wein im Ueberfluß, d. h. hatten sie einen Vollherbst) konten sie es nicht bestreiten (bewältigen), gaben den wein vmb das holtz" (um das Faß; sie verschleuderten ihn) [12]. „Hochgewachsene Nußbäume und Eselbeerbäume, üppige Aepfel- und Birnbäume krönten in langen Reihen die Spitzen der Höhen, an denen sich die Weinberge lagerten, umrahmten in malerischen Linien die grünenden Weinberge und boten dem Auge willkommenen Ruhepunkt dar, wo dieses jetzt über die wallenden Saatfelder hinweg in eine weite Ferne ruhelos schweift" [13].

Auch der Waid, das goldene Vließ des Erfurter Wohlstandes genannt, der deutsche Indigo, ist verschwunden. Wer die dunkelblaue Farbe brauchte, die der gelb blühende, dem auch bei Erfurt gebauten Raps verwandte Waid lieferte, wandte sich damals in erster Linie an die Erfurter, deren Aecker die Farbpflanze trugen und deren Mühlen, vor allem die große Waidmühle vor dem Augusttor, den Farbsaft bereiteten. Erst als im „tollen Jahr" 1509/10 die Waidhändler und Fabrikanten Erfurt verließen und in den Nachbarstädten sich ensiedelten, verlor es die unbedingte Ueberlegen-

heit, die es bis dahin auf dem Waidmarkt besessen hatte. Aber immer noch blieb der Waidhandel eine der wichtigsten Einnahmequellen der Stadt. In guten Jahren war nicht nur der Waidmarkt — forum glastarium — auf dem Anger mit Ständen und Ballen besetzt, auch die einmündenden Straßen wurden gefüllt. Aus den Akten des Streites Erfurts mit dem Erzbischof Dieter von Mainz (1480) erfahren wir, welche Bedeutung der Rat dem Waidhandel beilegte. Der Markt währte von Trinitatis bis Michaelis. Er wurde durch die Waidglocken eröffnet, die der geschworene Marktknecht des Rates zu läuten hatte. Bis dahin durfte kein in die Stadt eingeführter Waid verkauft werden. Kaufen konnte nur, wer vom Rat die Erlaubnis erhalten und den Waidzettel gelöst hatte. Nur Erfurter Bürger durften Waidballen kaufen [14]. Luther hat sonderbar genug in späteren Jahren von der Waidkultur, die doch den Erfurter Wohlstand und insbesondere den mancher um Erfurt liegenden Dörfer schaffen half [15], nichts wissen wollen. In dem gar fruchtbaren Thüringen „haben sie die schalkait gelernt. Wo früher Getreide wuchs, da muß nun waidt wachsen, welcher die erde also verbrent und die erden außsauget" [16]. Dem widersprechen die Ernteergebnisse. Nicht Ermattung des Bodens, sondern der Indigo hat den Waid verdrängt. Für die Rotfärberei wurde die Carthamusdistel, ob ihrer safrangelben Blüte auch Saflor genannt, angebaut [17]. Auch ihre Kultur gehörte zu den wichtigeren Erwerbszweigen der Erfurter, wie aus den wiederholten Ratsordnungen, die den Saflorkauf zum Inhalt haben, ersichtlich ist [18]. Auch blau blühenden Flachs, Hanf und Mohn wurde gewahr, wer von den Höhen auf die Erfurter Flur blickte. Noch wurde nicht wie heute das tragbare Land nach Kräften für Gemüse, Blumen und Getreide ausgenutzt. Man nannte die Erfurter „des heiligen römischen Reiches Gärtner". Aber wie ersichtlich hatte das Wort damals einen anderen Sinn. Der Erfurter Gärtner arbeitete vornehmlich für die Farbindustrie.

Das Stadt- und Straßenbild hatte noch mittelalterliches Gepräge. Die zahlreichen, zum Teil verheerenden Brände, von denen Erfurt im 15. und 16. Jhd. heimgesucht wurde, bekunden, daß die Häuser zum großen Teil aus leichtem Fachwerk und Schindeldach bestanden. Die bekannte Drempelwand war für den größten Teil der Erfurter Wohnhäuser bezeichnend. Wer bauen wollte, ließ ein Holzgerippe aufführen, dessen Balken nicht dicker als unbedingt nötig waren. Denn schon an den Balken wurde gespart. Die Zwischenräume wurden mit Lehm ausgefüllt, dem Holzspäne beigemischt waren. Nik. v. Bibera behandelt die Maurer seiner Zeit, des 13. Jhds., nicht gerade glimpflich, wenn er schreibt:

„Die aber Maurer von Fach, derer Arbeit ist nichts oder sehr schwach" [19].

Als Luther Erfurt betrat, hatte sich der Durchschnitt der Maurerarbeiten nicht gehoben. Die Dächer bestanden in der Regel aus Brettern, Schindeln oder Stroh. Nur die Reicheren gingen zu Ziegeln über. Dachrinnen waren freilich nicht unbekannt [20]. Im „Sachebuch" des Erfurter Rats von 1424—37 sind sie uns bezeugt. Sie waren oft genug ein Gegenstand nachbarlichen Streites [21]. Zu den alltäglichen Erscheinungen gehörten sie aber nicht. Strohdächern gibt man keine Dachrinnen. An der Straßenseite wurden sie ohnehin in der Regel durch den Giebelbau überflüssig gemacht. Den Langseiten konnte der Schlagregen nicht leicht gefährlich werden. Ornamentierter Holzbau war in Erfurt nicht heimisch [22]. Die Steinhäuser

waren in Erfurt recht stattlich. Ein russischer Patriarch, der Deutschland in den Jahren 1435—38 bereiste, will beobachtet haben, daß Erfurt durch seine trefflichen steinernen Gebäude sich vor anderen Städten im Reich auszeichne [23]. Sie standen im vornehmen Johannesviertel, insbesondere in der Michaelisstraße, auch auf dem Anger. Die großen Lagerräume für den Waid, die Kemminaten, waren massive, feuerfeste Gebäude, die die Jahrhunderte überdauert haben. Die Mordbrenner des Jahres 1472 sollen, wie Hogel in seiner Chronik erzählt, es für aussichtslos gehalten haben, hier etwas zu erreichen, und darum sich auf die anderen Stadtviertel geworfen haben [24]. Zahlreich jedoch waren die Steinbauten nicht. Noch Nikolaus von Siegen schreibt in seiner Chronik, daß Erfurt wenige Häuser aus Stein besitze [25]. Die Straßen, deren Ausgänge zum Teil durch Ketten versperrt werden konnten [26], entsprachen dem, was man von mittelalterlichen Straßen erwartet. Sie waren krumm und hatten tote Winkel, wie eben die Willkür des durch keine Fluchtlinie einer Baupolizei bedrängten Anliegers beim Bau seines Hauses sie schuf. Auch „Kammern, die zu Wege gehn" d. h. vorgeschobene Verkaufsläden [27], zerrissen die Linie. Straßenbeleuchtung wurde erst 1515 eingeführt [28]. Die Studenten des 15. Jhds. durften darum kraft Anweisung der akademischen Obrigkeit nach Einbruch der Dunkelheit nur mit hell brennender Laterne über die Straßen gehen, falls ihnen überhaupt gestattet wurde, die Wohnung zu verlassen. Mit der Pflasterung der Plätze und Straßen hatte man hier und da schon im 14. und 15. Jhd. begonnen. So wurde der Fischmarkt 1445 gepflastert, zwei Jahre später die Lemansbrücke und die ganze Gasse — der Teil der heutigen Augustinerstraße, der zwischen der Brücke und der Michaelisstraße liegt — „mit Steinen besetzt" [29]. Aber die Pflasterung blieb im 15. Jhd. eine Ausnahme. Hat Erfurt dies mit anderen Städten gemein, so waren die zahlreichen, weit verzweigten, offenen und vielfach dem Verkehr dienenden Kanäle in den Straßen ihm eigentümlich. Nik. von Bibera vergißt sie nicht:

„Auch zu gedenken hier ist des Wassers, das hin durch die Stadt fließt,
die es befruchtet und kühlt und gewichtigen Falles auch rein spült" [30].

Diese berühmten, aber auch berüchtigten, einem Wasseramt unterstellten Kanäle, Clingen genannt [31], wurden freilich nicht mit Gondeln befahren, sondern, wo sie dem Verkehr dienten, wie jede Straße mit Wagen. Die Kanalsohle war darum gepflastert. In größeren Abständen über den Wasserspiegel emporragende Trittsteine verbanden die an der Häusern sich entlang ziehenden Bürgersteige mit einander [32]. Ueber den „breiten Strom" führende Brücken gab es wenige. Für die Fußgänger hatte man außerdem Stege vorgesehen; der Wagenverkehr sah sich zum guten Teil auf Furten angewiesen.

2.

Erfurt hatte im 15. Jhd. noch die wirtschaftliche Führung im Thüringischen. Das Stapelrecht war ihm schon 805 verliehen. Der Handelsverkehr mußte darum den Weg über Erfurt nehmen. Indische Gewürze, die über Nürnberg kamen, konnten die Städte Thüringens nur von Erfurt erhalten. Für den Bezug nordischer Pelzwaren sahen sie sich ebenfalls auf Erfurt angewiesen. Was der Handel ihnen von auswärts liefern konnte, ging durch Erfurt. Noch immer vermittelten die alten Land-

wege, denen es ſeine Bedeutung als Stapelplatz verdankte, den Handel der norddeutſchen und ſkandinaviſchen Länder mit dem Süden Europas und dem Orient [33]. Die Erfurter Mark — 8 Unzen oder 16 Loth wiegend — war überall in Thüringen, aber auch darüber hinaus in Sachſen anerkannt. Sie wurde erſt verdrängt, als die kölniſche Mark der Münzfuß des Reiches wurde [34]. Politiſche Selbſtändigkeit zu erringen war den Erfurtern aber ebenſo wenig geglückt wie den Magdeburgern. In ihrem Siegel mußte ſich die Stadt die treue Tochter des Mainzer Stuhles nennen. Trotz ihres großen, ſelbſt Reichslehen umfaſſenden Beſitzes, trotz ihrer wirtſchaftlichen Macht und ihrer Privilegien hatte ſie ſich der Landeshoheit des Mainzer Erzbiſchofs nicht entziehen können. Die Verträge mit Mainz von 1483 und 1492 bedeuten eine unzweideutige Anerkennung der Mainzer Herrſchaft [35]. Die Freiheiten der „Pfaffheit" einzuſchnüren, hatten ſich in der bekannten Weiſe auch die Erfurter angelegen ſein laſſen. Bei den ausgedehnten Liegenſchaften, Brückenrechten und dergleichen mehr, über die die Stifter und älteren Klöſter verfügten, waren die Erfurter Bürger mindeſtens ſo ſtark wie die Bürger anderer Städte intereſſiert, ein Anwachſen des geiſtlichen Beſitzes aufzuhalten und beſtehende Rechte der geiſtlichen Körperſchaften zu beſchränken. Schon am 31. Mai 1281 wurde das Statut erlaſſen, daß kein Bürger liegende Gründe den Kirchen, Ordensperſonen oder ſonſt der Kleriſei vermachen, verkaufen oder übergeben dürfe [36]. Das iſt ein Ausſchnitt aus dem bekannten Kampf mittelalterlicher Städte gegen die Kirche. Bis zur unbeſtritten anerkannten Reichsunmittelbarkeit vermochten es die Erfurter aber nicht zu bringen. Wohl waren ſie zu den Reichstagen entboten geweſen. Aber die unmittelbare Beſteuerung durch das Reich ſcheuend und nicht ahnend, daß der Sitz auf dem Reichstag Erkenntnisgrund der reichsunmittelbaren Stellung einer Stadt werden würde, zogen ſie es vor, dem Reichstag fern zu bleiben und ſich der billigeren, mittelbaren Beſteuerung durch den Mainzer zu unterziehen [37]. Nik. von Siegen hat Ende des 15. Jhds. in ſeiner Chronik die Lage plaſtiſch gezeichnet, wenn er ſagt: „ Die Erfurter erklären und bekennen, unter dem Mainzer zu ſtehen, aber wie es ihnen beliebt; doch der Mainzer will der Herr der Erfurter ſein" [38].

Die Stadt hatte, kurz ehe Luther ſie betrat, ihre größte räumliche Ausdehnung gewonnen. Die neue Umwallung, die bis zur Entfeſtigung der Stadt im 19. Jhd. im weſentlichen die Grenze der ſtädtiſchen Siedelung kennzeichnet, hatte 1471 die Vorſtädte zu Teilen der Stadt gemacht. Die Spuren des großen Brandes von 1472 ſuchte man nach Kräften zu verwiſchen. Das Selbſtbewußtſein des Rates litt keine Not. Aufmerkſame Beobachter konnten freilich nicht unbedenkliche Schatten entdecken. Brände, ſchwere Ueberſchwemmungen [39], Kriegslaſten, Seuchen, die neue Umwallung der Stadt, die ſchweren wirtſchaftlichen Schädigungen, die der unter dem Einfluß der Bußpredigten Capiſtranos ins Werk geſetzten Judenvertreibung folgten, und anderes mehr machten der Stadtverwaltung Sorgen. Die Chroniken erzählen von Erhöhungen der indirekten Steuern, die recht unliebſam empfunden wurden. Die Jagd nach neuen Steuern konnte wohl die Notlage erkennen laſſen [40]. Der Silbergehalt der Erfurter Pfennige, neben denen ſeit 1476 der durch Luthers Bibelüberſetzung bekannt gewordene, in den Erfurter Jahren vor ſeinen Geſichtskreis getretene Scherf [41] bezeugt iſt, war um 1490 gegen früher ſtark geſunken [42]. So um-

fassend waren schon die indirekten Steuern ausgebaut, daß eine weitere Belastung in der letzten Zeit vor dem „tollen Jahr" nicht mehr gewagt werden konnte. Der Rat mußte Anleihe auf Anleihe aufnehmen. Kurz vor dem Aufstand von 1509 lastete auf Erfurt eine Schuld von 600 000 Gulden, deren Verzinsung 32 500 Schock Groschen in Anspruch nahm. Da die Gesamteinnahmen der Stadt nur 33 498 Schock Groschen betrugen, so sah der Wissende den Zusammenbruch in nächster Nähe [43]. Die bedrückte Finanzlage war schon in den neunziger Jahren des 15. Jhds. Gegenstand der Unterhaltung [44]. Aber man sah noch nicht klar. Der Chronist von St. Peter glaubt freilich, daß es mit den Erfurter Finanzen schlimm stehe. Er erwähnt aber zugleich die Stimmen anderer, deren Vertrauen zur Geldmacht Erfurts noch nicht erschüttert ist [45].

Luther hat von dem beginnenden Verfall der Stadt in seinen Studienjahren nichts gemerkt. Er hielt Erfurt, das ihm noch in späteren Jahren doppelt so groß als Nürnberg galt [46], für eine reiche Stadt. Noch Jahrzehnte später kann er behaupten, es habe ihr wohl an Weisheit, nicht aber an Geld gefehlt [47]. Ihm erschien das „turmreiche Erfurt" — Erfordia turrita —, ein Beiname, den die Stadt übrigens mit manchen anderen Städten, wie Rothenburg ob der Tauber teilen mußte, als eine trutzige und reiche Feste [48]. Von der Zahl ihrer „Feuerstätten" hat er scheinbar einen gewaltigen Eindruck gehabt. In einer Tischrede gibt er ihr 18 000 „fewrstete" oder „scharsteyn" [49]. Seine Angabe ist oft wiederholt worden [50], und man hat der Stadt folgerichtig bis zu 80 000 Einwohnern gegeben. Das ist eine ganz fantastische Zahl. Auch die angeblich vorsichtigen Schätzungen, die 50 000 [51] oder 35 000 Einwohner vermuten, dürfen nicht ungeprüft übernommen werden. Die Magdeburger Statistik, für die es eine gute Unterlage gab, mahnt zur Vorsicht.

Immerhin galt Erfurt als die volkreichste Stadt des Reichs. Aber sie unterstand natürlich den allgemeinen Bedingungen der Einwohnerzahl spätmittelalterlicher Städte. Wir können darum, falls uns nicht zufällig aus einem Jahr eine einigermaßen verläßliche Statistik zur Verfügung steht, keine wirklich sichere Zahl für ein bestimmtes Jahr angeben, so wenig wie wir von einer zufällig bekannt gewordenen Zahl her die eines späteren Jahres auf Grund der natürlichen Vermehrung annähernd berechnen können. Eine Seuche mit ihren vielleicht verheerenden Wirkungen wirft alle Berechnungen über den Haufen. Mit den Geburts- und Sterbelisten kann man also nicht viel anfangen. Die mittelalterliche Stadt kennt in der Regel kein ruhiges Wachstum. Auch die Bürgerrollen sind keine einwandfreie Quelle. Die sicherste Schätzung vermittelt die Zahl der Wohnhäuser. Allerdings kann auch sie nur angeben, was im günstigsten Fall möglich war. Manche Wohnungen konnten, wie in Eisenach, „wüste" werden. Aber einen besseren Maßstab finden wir nicht. Im Durchschnitt dürfen wir auch für Erfurt 5 Personen auf ein Haus annehmen. Der Kinderreichtum der Erfurter Bürger war nicht größer als anderswo. Eine Zählungsliste von 1641 enthält durchschnittlich zwei Kinder auf eine Familie [52]. Gesinde wurde in Erfurt nicht in größerer Zahl als in anderen Städten gehalten. Nur die begüterteren und vornehmeren Familien hielten eine Magd; zwei Mägde waren eine seltene Ausnahme. Mietskasernen gab es auch in Erfurt nicht. Das eigene, nur von der eigenen Familie bewohnte Haus war die Regel. Zwar gab es, wie die Verrechtsbücher zeigen, solche, die „nichts hatten" und „zur

Miete wohnten“ [53]. Aber auch sie wohnten wiederum in einem Einzelhaus. Nichts nötigt uns darum, die bekannte Durchschnittszahl zu verlassen. In den Häusern der Geistlichen wird auch diese Ziffer nicht erreicht worden sein. Auch die Klöster können sie nicht beeinflussen. Von der Gesamtzahl der Wohnungen waren sie doch nur ein verschwindend kleiner Bruchteil. Zudem darf man sich nicht alle als kasernenmäßige Bauten vorstellen. Zum Karthäuserkloster gehörte eine Reihe von Mönchen bewohnter Häuser, die nur eine Stube, Hausflur und ein Kämmerchen enthielten und als Mönchszellen den Kreuzgang umgaben, durch hohe Mauern gegen einander und die Außenwelt abgeschlossen, nur durch den Kreuzgang zugänglich [54]. Ist uns also die Zahl der Feuerstätten Erfurts um 1500 bekannt, so wissen wir auch, wie viel Einwohner es im günstigsten Fall haben konnte. Dem großen Brand von 1472 verdanken wir eine Mitteilung über die Zahl der Wohnstätten. Hogel berichtet nämlich in seiner Chronik [55], es seien in jener verhängnisvollen Feuersbrunst 2024 Hofstätten verbrannt, abgesehen von den Kirchen und unbewohnten Scheunen und Gelassen. Da gut die Hälfte der Stadt eingeäschert wurde, so hätte Erfurt zu Luthers Zeiten ungefähr 4000 Wohnhäuser gehabt. Mehr als 20000 Einwohner wird es damals schwerlich besessen haben [56]. Das ist, verglichen mit den üblichen Angaben, eine bescheidnere Ziffer. Aber auch sie rechtfertigt die Charakteristik Erfurts als einer volkreichen Stadt. Ihre Wehr und Größe, ihr Handel und Wandel haben auf Luther einen unvergeßlichen Eindruck gemacht.

3.

An Kirchen, Kapellen und Klöstern konnte sich Erfurt mit Magdeburg messen. Es besaß einen „Dom“, die dreitürmige Kollegiatkirche zu St. Marien, im endenden 15. Jhd. eines der reichsten geistlichen Stifter Thüringens, reich ausgestattet mit Nebenaltären, und Grundbesitzer in mehr als 100 Orten [57]. Die große neue Orgel, die 1483 eingebaut wurde, konnte mit der berühmten Orgel von St. Peter wetteifern [58]. Daß zum Stift seit dem 14. Jhd. ein Weihbischof gehörte, erhöhte seinen Glanz [59]. Neben dem Dom lag das kaum weniger stattliche und fast ebenso reiche Severistift. Mit der angegliederten erzbischöflichen Burg schufen Dom und Stift einen Gebäudekreis, wie ihn keine andere Stadt des römischen Reiches besaß [60]. Ueber ihm erhob sich auf dem Petersberg die reiche Benediktinerabtei St. Peter. So lagen nahe bei einander die drei begütertsten thüringischen Stifter, die freilich dem in Geldschwierigkeiten geratenen Erfurt große Summen vorstrecken mußten [61]. Einschließlich der auswärtigen Klöstern gehörenden Höfe und der sechs Hospitäler gab es in Erfurt zu Beginn des 16. Jhds. mehr als 100 Gebäude, die gottesdienstlichen und religiösen Aufgaben dienten [62].

Die Zahl der Klöster übertraf diejenige Magdeburgs. Fast jeder Typ mittelalterlicher mönchischer Lebensform war in Erfurt anzutreffen. Auf dem Petersberg saßen die Benediktiner, deren mit zwei Türmen geschmücktes Kloster, alle anderen Gebäude der Stadt überragend, weithin sichtbar ein Wahrzeichen Erfurts war [63]. Neben seiner Orgel waren seine Reliquien berühmt. Die große Orgel von St. Peter hatte, wie Nik. von Siegen [64] bewundernd erzählt, 2333 Pfeifen (fistulas). Sie war 1474 eingebaut. Das Benediktiner-Nonnenkloster, ursprünglich auf dem Severiberg

gelegen, dann nach Gründung des Severistifts 1123 auf den Cyriaxberg außerhalb der Stadt verlegt, war erst vor kurzem in die Stadt zurückverlegt. Im Zusammenhang mit den neuen Befestigungsarbeiten war der Cyriaxberg in eine die Stadt schützende Zitadelle umgewandelt. Der Rat erbaute den Nonnen auf dem Rubenmarkt bei der Andreaskirche ein Kloster (1485—1488), das mit der ihm inkorporierten Kirche durch einen Gang verbunden war [65]. Die Zisterzienser waren durch das dem heiligen Martin geweihte, stets arm gebliebene Nonnenkloster im Brühl vertreten. Die Kirche St. Martini extra muros war ihm 1303 inkorporiert worden. Das Kloster brannte 1472 ab, war aber schon 1483 wiederhergestellt. Es lebte nach der Regel des heiligen Bernhard. Das alte, aber arme Schottenkloster — Regel Benedikts oder Jacobi Scotorum — unfern der Johannisgasse, angeblich noch älter als das Petrskloster, hat erst im letzten Erfurter Jahr Luthers, 1510, sich aus der Asche erhoben. Karthäuser gab es erst seit 1372 in Erfurt, aber hier früher als anderswo in Thüringen. Sie waren sehr reich geworden. Zur Regel Augustins bekannten sich die begüterten „Regler", die regulierten Chorherren des heiligen Augustinus an der Kirschlache beim Augusttor. Spätestens 1135 hatten sie sich in Erfurt niedergelassen. Ihnen gegenüber hatten die regulierten Chorfrauen des heiligen Augustin, denen erhebliche Stiftungen zufielen [66], das Heilig-Geist-Kloster seit der Mitte des 12. Jhds. besessen. Doch schon gegen Ende des Jhds. verließen sie das ungeschützte Kloster (1198) und zogen an das Wassertor in das Neuwerk- oder Kreuzkloster [67]. In der Gestalt des Neubaus von 1473 hat Luther es gesehen [68]. In dem von der Benediktinerregel zur Augustinerregel übergegangenen, schon vor 1246 auf dem Anger gelegenen Kloster der „Weißfrauen" der heiligen Maria Magdalena von der Buße fanden Töchter aus den Erfurter Patrizierhäusern und dem Landadel Aufnahme; ursprünglich war es zur Rettung gefallener Mädchen bestimmt gewesen. Vor dem Krämpfertor hatten sich seit ungefähr 1310 die „Marienknechte" oder Serviten niedergelassen, die die Andacht zu den sieben Schmerzen Mariä pflegten und zu fördern suchten. Sie waren und blieben arm. 1424 verlieh ihnen Martin V die Privilegien der Bettelorden. Eine weit erheblichere Rolle spielten in Erfurt die älteren Bettelorden. Reich waren sie freilich nicht. Das auf dem linken Ufer des Breitstroms gelegene Dominikanerkloster hatte aber doch Grundeigentum außerhalb der Klostersiedlung [69]. Ihm gegenüber auf dem rechten Ufer, durch einen Steg freundnachbarlich mit ihm verbunden, lag das Kloster der Barfüßer, die seit 1221 in Erfurt, zunächst freilich außerhalb der Mauern, sich aufhielten. Erst 1232 begannen sie den Bau des Klosters innerhalb der Mauern [70]. Außer dem Klostergrundstück mit seinen Gebäuden nannten sie allem Anschein nach so wenig wie das ebenfalls der Regel des heiligen Franz gehorchende, aber ganz im Dunkel verschwindende, nur durch sein Siegel bezeugte St. Annenkloster [71] etwas ihr eigen [72]. Die Augustiner-Eremiten, seit 1266 (?) in Erfurt, seit 1324 [73] im Besitz des jenseits der Lemansbrücke zwischen der Nikolaikirche und der Johanniskirche gelegenen Klosters, waren jedoch, entgegen der üblichen Annahme, recht vermögend. Neben ihrem großen Klostergrundstück besaßen sie Häuser in der Stadt und zinspflichtige Ortschaften und Personen im Thüringer und selbst Harzer Gebiet [74].

So stand Erfurt an Gebäuden, die kirchlichen Zwecken dienten, an Korporationen und Kongregationen geistlichen und halb geistlichen Charakters einschließlich

der zahlreichen Bruderschaften hinter keiner mittelalterlichen Stadt zurück. Auch in Erfurt konnten die kirchlichen Hauptfeste, die regelmäßigen und außerordentlichen Prozessionen mit großem Gepränge und einem eindrucksvollen Aufgebot geistlichen Personals, aber auch wertvoller und wundertätiger Reliquien gefeiert werden. Die Chroniken berichten gern und anschaulich von den Erfurter Prozessionen. Besonderen Eindruck machte die 1483 vom Rat bestellte „ehrliche", d. h. ansehnliche Prozession, daß Gott die Einwohner vor einem jähen Tode, vor Hunger und Pestilenz behüten und der Frucht auf dem Felde sich annehmen wolle. An ihr beteiligten sich nach Konrad Stolle 948 Pfarrschüler, 312 Priester, die Insassen der Erfurter Klöster [75], von der Universität alle Lehrer und Studenten, insgesamt angeblich 2141 Personen, 2316 Jungfrauen, dazu die Ratsherren, die Zünfte und andere mehr [76]. Auch an Reliquien war kein Mangel. St. Peter hütete seit langem Gebeinreste Johannes des Täufers, einen Finger des heiligen Laurentius, ein Stück Rippe vom Märtyrer Georg, Haare der heiligen Königin Adelheid, Andenken aus dem gelobten Lande vom Grab Christi [77]. Aber es war doch eifrig bemüht, seinen Glanz durch Mehrung der Reliquien zu erhöhen. Man hatte die Empfindung, daß das oft von zahlreichem Volk aufgesuchte Kloster an Reliquien namhafter Heiliger keinen Ueberfluß habe [78]. Die seit 1478 anhebenden Bemühungen um den Erwerb ansehnlicher Reliquien waren erfolgreich. Es konnten dem Schatz einverleibt werden ein Zahn des Apostels Petrus, Teile der Schar der 11 000 Jungfrauen, Maria Magdalenens, der Haare der Gottesmutter, des heiligen Benedikt, des Blutes und des Gewandes des heiligen Ludiger, des Apostels Bartholomäus, des Albanus und anderes mehr. Gut hundert bemerkenswerte Reliquien wurden in Kürze eingebracht [79]. Ein silberner Sarg barg im Dom die sterblichen Reste der heiligen Bischöfe Adolar und Eoban. Im Severistift ruhten, ebenfalls in einem silbernen Sarg, die Körper des heiligen Severus und seines Weibes, der heiligen Vincentia. Bei besonderen Bittgängen, wie dem großen Bittgang am Donnerstag nach Trinitatis 1465, ferner 1472 und 1497 wurden sie mit allem Pomp um den Dom und die Severuskirche getragen [80]. Den Dominikanern wurde ungefähr 1350 ein Oberarm Jakobs des Aelteren geschenkt. Mechtild von Orlamünde, die zweite Frau Graf Burchards zu Querfurt, war die Stifterin [81]. Zwar genügte diese Reliquie nicht, um Erfurt die Bedeutung des Wallfahrtsortes S. Jago di Compostella zu verschaffen. Aber wenn alljährlich am Jakobstag die heilige Reliquie gezeigt wurde, so strömten aus Stadt und Umgebung die Gläubigen zusammen. Der Tag des heiligen Martin wurde in Erfurt festlicher gefeiert als anderswo [82]. Der Walpurgistag, der 1. Mai, war ein altes Erfurter Volksfest. Im Vertrag von 1483 mit dem Erzbischof wurde ausdrücklich festgelegt, daß nach wie vor der Wawet, die erzbischöflichen Waldungen des Steigers, den Erfurtern für die Walpurgisfeier geöffnet sei. Auf Grund einer „frommen, ehrlichen Stiftung" wurde alljährlich am 25. April, dem Markustag, eine Bittprozession obgehalten, die erst 1525 aufgehoben wurde [83]. Den größten Zulauf hatte das Fest des heiligen Bluts am 26. März, dem Tag nach Mariä Verkündigung. Einst hatte nach einer Krankenkommunion im nahen Dorf Bechstede ein ins Spülgefäß geratenes Partikelchen der Hostie das Wasser blutig gefärbt und in der Gestalt eines kleinen Fingers den ob des Wunders Betroffenen sich gezeigt (1191). Erzbischof Konrad von Mainz

bestätigte das Wunder und ließ das Heiltum nach Erfurt überführen. Dort wurde es fortan, wohlversiegelt, in der zu seinen Ehren errichteten Blutkapelle zu S. Marien aufbewahrt [84]. Das Fest des heiligen Bluts war mit einem Ablaß verbunden, den bereits Konrad gewährt hatte. Während der kirchlichen Feier durfte in keiner anderen Kirche Erfurts eine gottesdienstliche Handlung vollzogen werden [85]. Alle Kirchen Erfurts schweigen ehrfürchtig, wenn in der Marienkirche die Wundermacht des ewigen und allgegenwärtigen Gottes der andächtigen Gemeinde sinnenfällig entgegentritt und zu zerknirschter und frohlockender Anbetung auffordert.

Eine noch ungebrochene Kirchlichkeit kennzeichnete die verschiedenen Grade und Formen des Erfurter Lebens. Weder die Erfurter „Amortisationsgesetzgebung" noch die politischen Kämpfe mit dem Mainzer Stuhl haben die Ueberzeugung erschüttert, daß alles öffentliche Leben kirchliches Gepräge tragen müsse und christliche Frömmigkeit in kirchlichen Formen sich kund tun müsse. Darüber zu wachen gehörte hier wie anderwärts zu den Obliegenheiten des Rates. Kritische Einwendungen gegen einzelne Bräuche, wie die Bemerkungen des frommen, der Klosterreform zugewandten Benediktiners Nik. von Siegen wollen nicht einen an kirchliche Formen gebundenen Lobpreis Gottes für entbehrlich erklären. Was an Vereinigungen und Korporationen besteht, hat seine Patrone und Altäre, seine kirchlichen Feste und Fürbitten. Kein irgendwie bedeutungsvoller Akt erfolgt abseits von Kirche und Pfaffheit. Auch der, alljährlich stattfindende Ratswechsel — Transitus — ist in Erfurt wie anderwärts mit einer kirchlichen Feier, dem Kirchgang des Rats, verbunden gewesen [86]. So war denn auch der Besuch päpstlicher Würdenträger, zumal wenn sie Gnaden brachten, ein Fest für die Stadt, von dem man lange sprach. Luther selbst mußte im Jahre 1502 an einem solchen Fest, das den ganzen Pomp mittelalterlicher Prozessionen aufbot, sich beteiligen. In feierlichem Zuge, in dem vor dem Rat, der Geistlichkeit, den Mönchen und Schülern der Rektor, die Doktoren, Magister, Baccalarien und Studenten der Universität gingen, wurde am 30. Okt. 1502 der mit „dem gulden jare zcu notcz unnd fromen den meynschen und selikeyt der sele" kommende Kardinal und päpstliche Kanzler Raymund von Gurk, der schon 1488 als Verkündiger päpstlichen Jubelablasses in Erfurt eingezogen war und das später von Tetzel übernommene Ablaßzeremoniell den Erfurtern vorgeführt hatte, durch das Johannestor über Johannesgasse, Anger, an S. Veit vorbei über die lange Brücke zu den „Graden", den Stufen vor dem Dom, und von dort am Saulloch vorbei zum Dom geleitet [87], in dem alsbald das Tedeum angestimmt wurde. Nikolaus von Siegen hat freilich an den päpstlichen Jubiläen keine reine Freude gehabt. Er unterläßt es nicht, Bedenken niederzuschreiben, die er vernommen hat. Er teilt die Aeußerung eines „namhaften Predigers" mit, der zufolge Weltleute und im Konkubinat lebende Kleriker „keck und frei sündigen" wollten, da sie ja leicht absolviert werden könnten. Und er will von einem Prälaten gehört haben, daß die Beichtbriefe vielen Seelen gefährlich seien. Aber das sind vereinzelte Stimmen. Sie sind untergegangen in der Freude der Erfurter an den päpstlichen Jubiläen in den Jahren 1488, 1490 und 1502. Nikolaus selbst „lobt und billigt" die Jubiläen [88]. Auch „alle Doktoren und Kleriker" sollen die Sache selbst sowie die Form der Darbietung in der Marienkirche — Aufrichten eines roten Kreuzes inmitten der Kirche, neben ihm die Geldkiste — gebilligt haben [89]. Das Erfurt der Jahre, in denen

Luther dort studierte, hat in allem äußerlichen Gepränge mittelalterlicher Kirchenfeste noch ungebrochen zu den Gnadenmitteln des „römischen" Katholizismus sich bekannt und der Seelen Seligkeit öffentlich und vermittelst seiner obrigkeitlichen Gewalten sich angelegen sein lassen. Die seelische Wucht kirchlichen Massenaufgebots und einer für selbstverständlich geltenden, grundsätzliche Zweifel nicht kennenden öffentlichen Pflege einer allein wahren Religion hat Luther oft genug als Student erfahren. Die Universität selbst kräftigte solche Erfahrungen.

§ 11.

Vom Leben an der Universität.

1. Die Ueberleitung der Erfurter Schulen in ein Generalstudium. 2. Die angebliche Herberge der Unzucht. 3. Die Bursen und ihre Lebensordnung.

1.

Der Erfurter Rat hielt große Stücke auf die Universität, die den Ruhm der Stadt mehrte. Im ausgehenden 14. Jhd. hatte er deren Gründung durchgesetzt und dadurch den blühenden, den üblichen Stoffkreis der Trivialschulen hinter sich lassenden Erfurter Schulen die erwünschte Krönung verschafft. Denn seitdem es Universitätsprivilegien gab, war ein privilegiertes Generalstudium der natürliche und erstrebte Abschluß eines höheren, umfassenden Unterrichts. Von einem Erfurter Generalstudium hatte man zwar schon recht früh im 14. Jhd. gesprochen. Und die um dieselbe Zeit unter einem gemeinsamen „Oberleiter" — rector superior — vereinigten und geschlossenerer Einheitlichkeit zustrebenden vier „Hauptschulen" — quatuor scole principales — erteilten bereits einen Unterricht, der an den der Artistenfakultät einer privilegierten Universität gemahnte. Die Annahme freilich, daß schon im 13. Jhd. „auch höhere (Fakultäts) Studien an einzelnen" der Erfurter Schulen betrieben seien [1], ist unzutreffend. Aber einige im vatikanischen Archiv liegende Dokumente [2] lassen uns doch wissen, daß die frühere Annahme eines Niedergangs des Erfurter Schulwesens im 14. Jhd. so wenig der Wirklichkeit entspricht, daß vielmehr dessen Ansehen wuchs, zahlreiche „Studierende" anzog [3] und sogar die Bezeichnung eines Generalstudiums gewann. Zum erstenmal ist sie 1362 nachweisbar. Aber sie ist älter. Denn aus einer Supplik Karls IV an Urban V von 1366 erfahren wir, daß sie in Erfurt und den umliegenden Gebieten gang und gäbe sei. In den vier Hauptschulen wurde ausgiebig Natur- und Moralphilosophie mitsamt den anderen Büchern der freien Künste gelesen. Im vorangegangenen Jhd. sollen die Erfurter Schulen Pflegstätten „klassischer" Studien gewesen sein, an die der spätere Erfurter Humanismus wieder anknüpfen konnte. Diese Annahme ist keineswegs sicher [4]. Ist sie richtig, so sind im 14. Jhd. die klassischen Autoren durch Aristoteles (Natur- und Moralphilosophie) verdrängt worden. Die Entwicklung in Erfurt hätte dann denselben Verlauf genommen wie in Orléans [5]. So können unter dem Einfluß der Universitäten, die sich die Entwicklung der freien Künste an der Pariser Hochschule zum Muster nahmen und darum die „Klassiker" zu Gunsten des Aristoteles zurückstellten, die Erfurter Schulen des 14. Jhds. ihre „klassischen" Studien vernachlässigt haben. Aber mit solcher Hinwendung zu Aristoteles war ein echtes Generalstudium

noch nicht erreicht. Das so genannte Erfurter Generalstudium aus der ersten Hälfte des 14. Jhds. war nur die Vorstufe einer Universität. Die deutschen Universitäten mußten es auf die Stufe einer besseren Trivialschule mit ausführlicherem philosophischem Unterricht herabdrücken, wenn kein Universitätsprivileg erworben wurde. Mit der Erteilung solcher Privilegien begann ja die Krisis im „höheren" Schulwesen. Auf deutschem Boden wird sie mit dem Jahre 1348 eröffnet, dem Gründungsjahr der Prager Universität. Bald folgte die auf herzogliche Bemühungen zurückgehende Donau-Universität Wien (1364). Wenige Jahre später sehen wir die Erfurter mit Erfolg sich um eine „privilegierte Universität" bemühen. Die Stiftungsbulle Clemens VII vom 18. 9. 1379 gewährt den Erfurtern ein Generalstudium in Grammatik, Logik, Philosophie, kanonischem und bürgerlichem Recht, Medizin und jedweder erlaubten Fakultät, und stattet die Lehrer und Studierenden mit allen Privilegien, Freiheiten und Immunitäten bestehender Generalstudien aus[6]. Das Papstschisma verzögerte jedoch die Eröffnung[7]. Auch als Urban VI die Stiftung einer Universität zu Erfurt bekräftigt hatte, verstrichen noch drei Jahre, bis sie ins Leben trat. In der Woche nach Misericordias Domini 1392[8], also nach dem 28. April, vermutlich am Mittwoch dem 1. Mai, dem Tage der Rektorwahl, konnte das erste Semester begonnen werden, in dem 523 Studenten immatrikuliert wurden.

Die neue Universität trug ein ganz mittelalterliches Gepräge. Die Gliederung nach Nationen, die Prag und Wien besaßen und Leipzig übernahm (1409), fehlte allerdings. Sie soll, wie für Heidelberg, vorgesehen gewesen sein. In den Statuten der theologischen Fakultät wird nämlich von dem zu einer Bibel- oder Sentenzenlektur Zugelassenen unter anderem der Eid verlangt, er wolle nach Kräften die Einigung unter den vier Fakultäten, den Nationen, den Mönchen und der Weltgeistlichkeit pflegen[9]. Die Nationen sind aber hier kein verfassungsrechtlicher Begriff, so wenig wie die Mönche und Weltgeistlichen. Zudem verpflichtet sich der Schwörende, überall um diese Einheit bemüht zu sein. Aus dem Eid verfassungsrechtliche Folgerungen abzuleiten ist darum unmöglich. Man würde auch kaum begreifen, wie das Statut der theologischen Fakultät, und wiederum nur dieses, Jahrzehnte hindurch von einer nie ausgeführten Absicht als einem tatsächlichen Zustande hätte sprechen können. In einem Eid wäre dies unerträglich gewesen; zumal durch souveränen, nicht erst einer „Aufsichtsbehörde" zur Genehmigung vorgelegten Beschluß der Fakultät der Anstoß hätte beseitigt werden können. Die Absicht, die „Universität" nach Nationen zu gliedern, wird nie bestanden haben. In die Wirklichkeit hat man sie auf keinen Fall umgesetzt. Das grundlegende älteste Verfassungsstatut der Universität kennt nur eine Gliederung nach Fakultäten, aber unter der Voraussetzung, daß die universitas und der eine unteilbare Körper nicht gefährdet werde[10]. Das war gedacht als eine verstärkte Bürgschaft der korporativen und unterrichtlichen Geschlossenheit des in Erfurt errichteten Generalstudiums.

Wagemutiger Bürgersinn soll in der Gründung der Erfurter Universität ein zur Nacheiferung anspornendes Denkmal sich gesetzt haben. Während die vier älteren Gründungen der Fürsorge weltlicher und geistlicher Fürsten ihr Dasein verdankten, habe in Erfurt zum erstenmal eine tatenfrohe und wissenschaftsdurstige Bürgerschaft das

Wagnis unternommen, eine Universität zu errichten und mit den zum Leben erforderlichen Mitteln auszurüsten. Das entspricht aber nicht den Tatsachen. Auch die einige Jahre vorher errichtete Universität zu Köln war vom römischen Bischof auf Anregung der Stadt, nicht des geistlichen Kurfürsten ins Leben gerufen. Die bürgerliche Tatkraft ist für die kölnische Gründung nicht minder bezeichnend als für die Erfurter [11]. Auch war die neue Universität nicht reich dotiert. Auswärtigen Grundbesitz zu erlangen war ihr so gut wie nicht beschieden [12]. Immerhin fiel ihr in der Stadt so viel an Grund- und Hausbesitz durch Stiftungen zu, daß ihrem Raumbedürfnis leidlich entsprochen wurde. Der Rat, der Patron des 1392 gestifteten ältesten Kollegiums, des collegium majus [13], und im Besitz des von ihm streng gewahrten Rechts, die 8 Kollegiaten- oder Lehrerstellen des Kollegiums zu besetzen, übernahm, wie aus den städtischen Baurechnungen erhellt, die mit der wachsenden Besuchsziffer notwendig werdenden baulichen Veränderungen und Erweiterungen des Kollegiums [14]. So wurden schon 1403 zwei neue Wohnhäuser für die Studenten der artistischen Fakultät vom Rat gebaut. Aus den Zinsen des vom Rat verwalteten Stiftungsfonds im Betrage von wohl 2000 Gulden floß an die 8 Kollegiaten des „großen Kollegs" der feste Teil ihrer Einnahmen. Aber das Stiftungsvermögen reichte nicht aus, um allen Aufgaben und Bedürfnissen gerecht zu werden. Die Unterhaltung der Gebäude lag dem Kollegium selbst ob, jedenfalls seit 1409, wo zum letztenmal unter den städtischen Baurechnungen Aufwendungen für das Kollegium erscheinen [15]. Die aus den Zinsen des Stiftungsfonds bestrittenen „Stipendien" der Kollegiaten waren trotz freier Wohnung im Kollegium zu niedrig. Universität, Fakultäten und die Mehrzahl der Kollegien waren auf besondere Einnahmen angewiesen. Die Besuchsziffer bedingte darum recht erheblich schon die bauliche Erscheinung der Universität. Aber sie befand sich ja im 15. Jhd. in rasch aufsteigender Bewegung und konnte darum trotz ihres geringen Stiftungsvermögens allen Aufgaben genügen. Während die Finanzen der Stadt sich verschlechterten, konnte die Universität auf wachsende Einkünfte blicken und außerordentlicher Beihilfen der Stadt entraten. Im Jahre 1435 wurde aus eigenen Mitteln ein neues Kollegienhaus errichtet [16]. Bald darauf erstand hinter dem alten Kolleg am Ufer der Gera die „neue Burse". Vor dem Jahre 1483 nannte das alte Kolleg 6 Häuser, 10 Kammern und das Pädagogium sein eigen [17]. Bald nach 1483 finden wir nur 8 Kammern, aber es wurden noch vier, vielleicht fünf Häuser neu erworben, drei nicht mit Namen bezeichnete, der „kleine Drache" und das „neue Haus", außerdem eine „große Stube" [18]. Die Einnahmen des Kollegs aus Mietzins waren damals beträchtlich. Kurz vor 1483 betrug die Summe 39 Schock 45 Groschen im Semester, nach der Erweiterung 50 Schock 4 Groschen [19]. Nach der Zerstörung des Kollegs im tollen Jahr, am Michaelistag 1510, konnten Universität und „philosophische" Fakultät alsbald es wagen, einen größeren und prächtigeren Neubau in Angriff zu nehmen. Er wurde ganz aus eigenen Mitteln bestritten, wie auch die Inschrift über dem Portal wissen läßt [20]. Die Stadt, die vor dem finanziellen Zusammenbruch stand, konnte keinen Beitrag aufbringen.

2.

Als Luther in Erfurt seine Studien begann, hatte die Universität noch keine

ſchweren Erſchütterungen erlebt. Sie genoß ſteigendes Anſehen im Reich. Schon vor der Mitte des 15. Jhds. hatte ſie einen ſtärkeren Beſuch zu verzeichnen als irgend eine andere deutſche Hochſchule [21]. Bekannt iſt Luthers Aeußerung in einer Tiſchrede, zu ſeiner Studienzeit ſeien alle anderen Univerſitäten gegen Erfurt nur Schützenſchulen geweſen. Erfurt galt darum als ein neues Prag [22]. „Wer recht ſtudieren will", ſo hieß es damals, „der ziehe nach Erfurt" [23]. Beſonders die Fakultäten der Artiſten und Juriſten erfreuten ſich eines großen Rufs. Für das Studium der Rechtswiſſenſchaft beſtimmt, hätte Luther darum keine geeignetere Univerſität aufſuchen können, als die ſchon wegen der örtlichen Nähe allein in Frage kommende thüringiſche Hochſchule. Die uns erhaltenen Matrikeln beſtätigen die allgemeinen Angaben über den regen Beſuch Erfurts. Seit den neunziger Jahren wurden im Jahresdurchſchnitt 324 „intituliert". Die Feiern der Univerſität, von der zweimal jährlich ſtattfindenden, mit Prozeſſion, Glockengeläut und Meſſe im Dom verbundenen Rektorwahl [24] und der gewöhnlich in der nächſten Woche wiederum unter Glockengeläut, Trompeten- und Paukenſchall ſtattfindenden Inauguration des neuen Rektors bis zu den Verleihungen der akademiſchen Grade fanden außerhalb der akademiſchen Korporation ein Echo. Luther erzählt ſpäter: „Wie war es eine ſo große Majeſtät und Herrlichkeit, wenn man magistros promovierte, und ihnen Fackeln fürtrug und ſie verehrte! Ich halte, daß keine zeitliche, weltliche Freude desgleichen geweſen ſei. Alſo hielt man auch ſehr groß Gepränge und Weſen, wenn man Doktoren machte; da reit man in der Stadt umbher, dazu man ſich ſonderlich kleidete und ſchmückte" [25]. Von den ſeltenen und prunkhaften Doktorpromotionen nehmen auch die ſonſt nicht viel von dem Leben an der Univerſität berichtenden Chroniken der Stadt Notiz. Die Neigung war vorhanden, den Glanz dieſer Feſte zu ſteigern und die mit ihnen verbundenen Schmäuſe und Gelage auszudehnen.

Die Beſtimmungen gegen ein Uebermaß wollen jedoch mit Vorſicht erwogen ſein. Verallgemeinerungen des Inhalts, in Erfurt hätten Ueppigkeit, Zuchtloſigkeit, Trunkſucht und Schlimmeres das ſtudentiſche Leben gekennzeichnet, ſind durchaus nicht am Platz. Luther ſagt freilich einmal: „Erphurdt iſt nichts beſſers geweſt dann ein hurhauß und bierhauß. Die zwo lectiones haben die studenten am fleiſſigſten alda gehoret; es gab keine Lektoren und keine Prediger" [26]. Doch über die allgemeine Lebensführung an der Univerſität in den Jahren, als Luther ſelbſt dort ſtudierte, iſt damit nichts ausgeſagt [27]. Zudem weiß Luther ſpäter nicht viel Freundliches von Erfurt zu ſagen. Wir hörten ihn das fruchtbare Land und die wirtſchaftliche Gunſt der Lage rühmen. Aber er tadelt den unverſtändigen Sinn der Bewohner, die von dem ſoliden Getreidebau nichts wiſſen wollen und mit ihrer Waidkultur Raubbau treiben. Oder ſie geben ſich, reich geworden, der Ueppigkeit hin und verachten, ja reizen den Sachſenherzog und den Mainzer Biſchof. Sie nennen ſich in ihrem Siegel treu, ſind aber treulos [28]. Spätere Erlebniſſe, die zum Teil, wie das tolle Jahr, noch in ſeine katholiſche Zeit fallen, haben ihn verärgert und ein unfreundliches Geſamturteil geſchaffen [29].

Immerhin verrät Erfurt bei aller Kirchlichkeit keinen ſtärkeren ſittlichen Ernſt als eine andere ſpätmittelalterliche Großſtadt. Man braucht nicht der Skandalgeſchichten zu gedenken, die vom Klerus erzählt wurden. Die Konkubinen der Kleriker ſoll man öffentlich gekannt und je nach Rang als „Frau Dekan" — domina decanissa —

„Frau Propst" — domina praepotissa — und dergleichen mehr angeredet haben. Das klingt heute skandalöser als im späten Mittelalter. Denn trotz allem war der Priesterzölibat nicht sicher durchgeführt. Die Erfurter „Frau Dekan" kann ebensowohl von mangelnder Durchführung der römischen Forderung der Ehelosigkeit der Priester wie von sittlicher Frivolität zeugen, von der Spannung des Kirchenrechts mit dem Volksempfinden, einer älteren Anschauung von Recht und Sittlichkeit mit einer jüngeren und offiziell herrschenden. Und dies erscheint geringfügig im Vergleich mit dem, was der Verfasser des Occultus von dem Treiben der Priester und Beginen Erfurts im 13. Jhd. zu erzählen weiß. Es bleibt ganz gewiß unerfreulich, aber man darf es nicht an Maßstäben der Gegenwart messen. Auch mag sich der Klatsch mancher Geschichten bemächtigt und sie mit der ihm eigenen Leichtfertigkeit ausgeschmückt und verbreitet haben. Und ist es denn so gewiß, daß Luther Erfurt im Sinne hatte oder nannte, als er von der Frau Dechantin sprach? Wir lesen doch: „Ich weiß eine Stadt, da wird der Pfaffen Köchin auf Hochzeiten und in Badstuben in großen Ehren gehalten, und man hieß sie Frau Dechantin, Frau Propstin, Frau Seniorin, nach den Aemtern, so ihre Herren hatten" [30].

Schlimm wäre es freilich gewesen, wenn es in Erfurt keine Lektoren und Prediger gegeben hätte. Aber an diesem zweiten Teil der Tischrede des Reformators erkennt man deutlich, daß ein historisches Urteil nicht vorliegt. In seinem Vorwort an die Christen zu Erfurt schreibt er unmißverständlicher: „Ihr habt bei euch viele Jahre eine hohe Schule gehabt, darinnen ich auch etliche Jahre gestanden bin; aber das will ich wohl schwören, daß alle die Zeit über nicht eine rechte christliche Lektion oder Predigt von irgend einem geschehen ist, der ihr jetzt alle Winkel voll habt". So fehlten der Stadt nur Prediger des „Evangeliums". Doch „Prediger" gab es auch zu des Studenten Luthers Zeiten in Erfurt wie in jeder größeren spätmittelalterlichen Stadt. Durch „Prädikantenpfründen", Stiftungen für Prediger an den größeren Kirchen, sorgte man dafür, daß Kleriker da waren, die dem wachsenden Bedürfnis nach Unterweisung und Erbauung durch die Predigt genügen konnten. Daß die deutsche Predigt im Spätmittelalter so gut wie nicht existiert habe und die Predigt recht eigentlich auf die lateinische Predigt vor den Mönchen in der Klosterkirche sich beschränkt habe, ist freilich oft genug behauptet worden, aber keineswegs mit Grund. Selbst in der Konventskirche hörte man Predigten in der Landessprache. Die uns erhaltenen lateinischen Entwürfe und Niederschriften bezeugen nicht die Kanzelsprache. An den Pfarr- und Stiftskirchen wurde der Predigt in der Volkssprache steigende Aufmerksamkeit geschenkt. Gegen Ende des 15. Jhds. war dank den Prädikaturen und den Predigtprivilegien der Bettelorden die Predigt lebendiger und verbreiteter denn je. In Erfurt genoß in den Jahren, als Luther dort sich aufhielt, Sebastian Weinmann, Stiftsherr von St. Marien, als Bußprediger und Kanzelredner großes Ansehen [31]. Die benachbarten Benediktiner auf dem Petersberg hielten sich freilich nach wie vor dem „neuen" Brauch fern, ganz im Einklang mit der geschichtlichen Haltung des benediktinischen Mönchtums. Nicht durch „Worte und Predigten", sondern durch „Schweigen und guten Wandel" im Kloster wollten sie die Menschen erbauen. Der Mönche Aufgabe ist weinen, schweigen und in der Stille das Heil Gottes erwarten [32]. Doch Erfurt besaß ja Klöster genug, die es nicht als ihre Aufgabe betrachteten, durch

„Schweigen" Seelen zu gewinnen, sondern durch Predigten das Wort Gottes auszustreuen und Seelsorge am Volk zu üben. Worauf die Benediktiner geflissentlich verzichteten, das griffen die Predigermönche, die Barfüßer, die Augustiner Chorherren und die Augustiner Eremiten absichtsvoll auf. Nicht zum wenigsten die Augustiner Eremiten, deren Prediger die Pforten der Martinskirche, des Doms und selbst der Peterskirche für sich geöffnet fanden. An den hohen Festtagen des Klosters ließen die Benediktiner in ihrer Kirche „andere Ordensbrüder oder Väter" predigen [33]. So kamen doch auch sie mittelbar dem allgemeinen Bedürfnis entgegen und sprachen, wie Nikolaus von Siegen, freundlich von den berühmten Predigern der jüngeren Orden. Der Augustiner Eremit Johannes von Dorsten erfreute sich in der Stadt und bei den Petersmönchen als Prediger ungeteilter Anerkennung. Nikolaus von Siegen unterhielt sich öfters mit ihm über die Bedeutung der Predigt und das Schweigen der Benediktiner [34]. Der Augustiner Eremit Johannes Genser vom Paltz, der eifrige und unermüdliche Vorkämpfer der päpstlichen Jubelablässe, genoß unbestritten in und außerhalb Erfurts den Ruf eines begnadeten Predigers.

So wollen denn auch die Bemerkungen über die zwei von den Studierenden fleißig gehörten Lektionen nicht unbesehen einer geschichtlichen Darstellung eingeflochten werden. Es ist nicht allzu schwer, Daten zusammenzustellen, die einen erschreckenden Eindruck machen [35]. Trinkgelage fanden natürlich statt; auch die Dirnen fehlten Erfurt nicht. Der Rat duldete in der Mariengasse hinter den Graben gegen einen bestimmten Zins die leichtfertigen Weiber, baute auch nach dem Brand von 1472 das „Muhmenhaus" wieder auf [36]. Später als andere Städte hatte Erfurt eine Frauengasse erhalten. Noch im 13. Jhd. besaß die viel besuchte Handelsstadt kein Frauenhaus. Nicht weil sie einer strengeren geschlechtlichen Sittlichkeit sich hätte rühmen dürfen. Sie hatte es nur noch nicht zur „Kasernierung" gebracht. „Gemeine offenbare Weiber" gab es auch damals in Erfurt, wie der poeta occultus uns wissen läßt. „Beherbergt" wurde also hier wie anderwärts die Unzucht. Die Bursenordnungen der Universität warnen vor „verdächtigen Frauenzimmern". Da ferner eine ganz erkleckliche Anzahl Bürger, auch Mitglieder der Universität die Braugerechtigkeit besaßen und die Erfurter Schlunze, das schwarze Dickbier, gern getrunken werde, so mag man die Stadt auch ein „Bierhaus" nennen.

Aber solche Bezeichnungen dürfen nicht zu spezifischen Anklagen verdichtet werden. Und wenn man vornehmlich aus humanistischen Quellen der ersten Dezennien des 16. Jhds. ein Bild von den sozialen und sittlichen Zuständen Erfurts zu gewinnen trachtet, so ist es trotz aller Quellenbelege unzuverlässig. Die lockere Auffassung des Erfurter Humanistenkreises von der geschlechtlichen Sittlichkeit und seine sexuelle Unmoral sind nicht bezeichnend für das Leben an der Universität schlechthin. Man muß hier nicht minder als sonst die Orientierung an einer einzelnen Quellengruppe vermeiden. Die schlimmsten Ausschreitungen sind uns ohnehin erst aus dem zweiten Jahrzehnt des 16. Jhds. berichtet. Und wer weiß, welche Epoche Luther im Sinn hatte, als er sein hartes, summarisches Urteil über die Erfurter Studenten fällte. Es vornehmlich auf die Zeit vor 1505 zu beschränken, wie gemeinhin geschieht, sind wir jedenfalls nicht berechtigt. Kirchweih- und andere Feste wurden allerdings des öfteren der Anlaß zu Händeln unter den Studenten und mit Erfurter Handwerkern. Sie

konnten sich zu blutigen Schlägereien auswachsen, wie im Sommer 1505. Nie vergessen wurde die Schlacht zwischen den Artisten und den vom Pöbel unterstützten Stadtknechten am Michaelistage 1510. Sie endigte mit der vollständigen Zerstörung des alten Kollegs und seiner wertvollen Bibliothek. Aus einer beim Wein entstandenen Rauferei wurde eine Katastrophe. Ihr kann um so weniger typische Bedeutung zugesprochen werden, als hier der Pöbel die Führung gewann und ein ohnmächtiger Rat — man stand im tollen Jahr — die Zügel schleifen ließ.

Ausschreitungen und Ausschweifungen zu beschönigen wäre ungebührlich. Aber ebenso unangemessen ist es, hinter verärgerten oder an fremden Maßstäben gebildeten Urteilen sofort die geschichtliche Wirklichkeit zu erkennen, Einzelfälle alsbald zu verallgemeinern, das Besondere für typisch zu erklären, umgekehrt das mit anderen Städten und Universitäten Gemeinsame zu isolieren und nun die Wucht der Anklage zu verstärken oder den Eindruck von der Gefährlichkeit solcher Umgebung zu verschärfen. Man mag, wenn es verständig geschieht, von der „Kargheit" unserer Quellen reden. Tagebücher aus den Studienjahren Luthers besitzen wir nicht. Man mag ebenfalls von den Versuchungen sprechen, die in Erfurt einem jungen Menschen nahe treten konnten. Aber ganz so leicht, wie es der moderne Mensch sich vorzustellen geneigt ist, war die Zuwendung zu einem lasterhaften Lebenswandel nicht. Hatte Luther schon in den Schuljahren fern vom Elternhaus Selbstzucht gelernt, so konnte es ihm nicht allzu schwer fallen, sie in den Erfurter Studienjahren zu bewähren. Denn vor unbekannte Gefahren wurde der Scholar von Magdeburg und Eisenach nicht gestellt. Daß sie aber in Erfurt unter besonders lockendem Gewande sich ihm genaht hätten, wird kaum jemand ernsthaft behaupten mögen. Zudem sorgte die Lebens-, Studien- und Prüfungsordnung dafür, daß zu Exzessen wenig Zeit und Gelegenheit übrig blieb. Sie war doch mehr als ein beschriebenes Papier oder eine leicht zu vernachlässigende Warnungstafel. Und sie bleibt uns eine wertvolle Quelle, selbst wenn eine dauernde Vernachlässigung leicht gewesen wäre. Denn sie lehrt uns die Atmosphäre ganz kennen, die Luther umgab, und objektiver, als der Hinweis auf die sittliche Widerstandskraft Luthers es vermöchte, den Gefährdungsgrad der Erfurter Versuchungen würdigen.

3.

An der Spitze der Erfurter Universitätsstatuten standen die Verordnungen, die die Einheit und Geschlossenheit der Korporation und des Unterrichts verbürgen sollten. Aber wie jede mittelalterliche Universität fiel auch die Erfurter in Internate mit einem ihnen besonders zustehenden, wenn auch nicht in eigener Verantwortlichkeit erteilten Unterricht auseinander. Ohne „Bursen" gab es auch in Erfurt kein „Generalstudium". Ihre Zahl wuchs im 15. Jhd. mit der steigenden Besuchsziffer der Universität. Die „offizielle" Burse, d. h. das älteste und auch für die allgemeinen Vorlesungen bestimmte Gebäude war das uns schon bekannte „alte Kolleg"[37], in dem Studierende der artistischen Fakultät gegen einen geringen Mietzins wohnten[38]. Das ihm angegliederte Pädagogium diente nicht dem Unterricht in der Philosophie, sondern der Unterweisung im Lateinischen. Im Pädogogium wurden Bachanten, im Kolleg Burschen unterrichtet. Die Magister der Universität hatten das Recht, Bursen zu

eröffnen, unterstanden aber der Aufsicht der akademischen Obrigkeit. Für die Studierenden bestand Bursenzwang [39]. Nach eigenem Belieben überall in der Stadt in Bürgerhäusern Unterkunft zu suchen war untersagt. Nur in vereinzelten Fällen wurden Ausnahmen gestattet. Ehe aber der Rektor sie gewährte, wurde genau geprüft, ob Person und Umstände die Bürgschaft boten, eine Abweichung von der Regel zuzulassen. Die Genehmigung wurde widerruflich erteilt und mußte in jedem Semester neu erbeten werden. Hauptsächlich wurde sie denjenigen gewährt, deren Eltern oder Angehörige in der Stadt wohnten. Aber auch sie unterstanden wie die „Bursalen" der persönlichen Aufsicht eines Magisters. Wollten sie sich um einen akademischen Grad bewerben, so mußten auch sie sich in eine Burse aufnehmen lassen. Denn niemand sollte zur akademischen Prüfung zugelassen werden, der nicht wenigstens ein Jahr in einer Burse gewohnt und ihrer Lebens- und Studienordnung sich gefügt. Verfehlungen dagegen wurden mit Nichtanrechnung der Vorlesungen und Uebungen geahndet. Ein sicheres Urteil über die sittliche Würdigkeit des Bewerbers blieb die unerläßliche Voraussetzung der Zulassung zur Prüfung. Das moderne Unbescholtenheitszeugnis mit seiner negativen Formulierung, daß Nachteiliges nicht bekannt geworden sei, genügte nicht. Das Prüfungskollegium mußte genau wissen, ob die Lebensführung des Kandidaten die Verleihung eines akademischen Grades rechtfertigte. Das war nur möglich, wenn der Student dauernd unter Aufsicht gestanden hatte. Er mußte darum sofort sich einen Magister erküren und mit ihm in reger Verbindung bleiben. Der Magister gab dann vor der Prüfung die entsprechenden Aufklärungen und Zusicherungen. Stellte sich heraus, daß er Unwürdigen zur Promotion verholfen hatte, wurde er angemessen bestraft [40].

Man mag an Bursenzwang und Prüfungsordnung ermessen, welchen Wert der Satz von der „Gefährlichkeit" des Erfurter Lebens und der Kargheit der Quellen über Luthers Wandel in den Erfurter Studienjahren besitzt. Denn auch Luther wurde, wie es die Regel war, Bursale. Wir kennen jetzt auch die Burse, in der er Wohnung nahm. Die Wahl stand ihm den Statuten gemäß frei. Er hat in keiner der namhaft gebliebenen Bursen gewohnt; weder im alten Kolleg noch in dem von Amplonius Ratingk aus Berka gestifteten collegium Amplonianum, nach dem vom Rat geschenkten Haus auch Himmelspforte — porta coeli — genannt [41]. Auch nicht in der vom Domherrn Nikolaus Gleiwitz für die bedürftigen Studenten gestifteten „Armenburse", der bursa pauperum [42], die an der Gera lag, an die Südostseite des alten Kollegs grenzte und in verfassungsrechtlichen Beziehungen zu ihm stand [43]. Hans Luther gab seinem Sohn, was er zum Studium und Aufenthalt nötig hatte. „Almosen" und „akademische Benefizien" sollte er nicht genießen. So ließ er sich in die St. Georgenburse oder „Biertasche" aufnehmen [44]. Sie lag auf der Lemannsbrücke, auf der rechten Seite, wenn man von der Michaelisstraße kommt. Damals war sie ansehnlich. Erst der Rückgang der Universität im 16. Jhd. machte sie überflüssig. Der letzte Rektor, von dem wir hören (1547), war der Magister Liborius Mangold [45]. Auf dem Stadtplan von 1629 ist sie nicht mehr eingetragen [46]. Im Jahre 1465 war sie gegründet worden. Angesichts der wachsenden Zahl der Studierenden hatte der Rat ein Haus von Hartung Kammermeister für 440 Schock gekauft und als Burse eingerichtet [47]. Der Kaufpreis war hoch, Gebäude und Grundstück müssen demnach erheblich gewesen

ſein. Auch dieſe Lutherſtätte hat Erfurt nicht zu erhalten gewußt. „Nachdem die Magiſtri herausgezogen waren", ward ſie „zum Bürgerhauſe gemacht" [48]. Schließlich wurde ſie eine Scheuer, die vor wenig Jahren einem Neubau weichen mußte [49]. Die Georgenburſe gehörte zu den älteren Steinbauten Erfurts. Eine noch 1861 wohl erhaltene, mit dem Bau urſprünglich verbundene Säule romaniſchen Stils in der Mitte der Scheuer ſoll bis ungefähr 1050 zurückreichen. Aus grünlichem und rotem Katzenſandſtein errichtet, hatte die Burſe Mauern von über zwei Fuß Breite. Eine Spitzbogentür, wie ſie viele Erfurter Häuſer hatten, führte ins Innere. Der Keller beſtand aus einem Kreuzgewölbe. Wie andere Burſen beſaß ſie einen eigenen Hörſaal und wie die Himmelspforte eine Hauskapelle.

Ihre Hausordnung iſt nicht mehr vorhanden. Aber wir beſitzen die Burſenordnung der Univerſität und die Statuten der Artiſtenfakultät. Auch die Statuten des alten Kollegs und der Himmelspforte ſind uns erhalten [50]. Wir können demnach ein annähernd getreues Bild von der Ordnung gewinnen, der Luther unterſtand. Sie muß kirchlichen und mönchiſchen Geiſt geatmet haben. In den erſten Zeiten der Generalſtudien hatten die Kollegien ſich an die Mönchsdisziplin angelehnt. Als dann die „Univerſitäten" von ſich aus Disziplinarvorſchriften erließen, war es ſelbſtverſtändlich, daß ſie die bereits bewährten Ordnungen dem Gehalt nach übernahmen. Als das Erfurter Generalſtudium geſtiftet wurde, waren Disziplinarvorſchriften der Univerſitäten neben den beſonderen Ordnungen der Burſen ſchon die Regel. Sie haben als Mindeſtforderungen zu gelten und ſtellen gleichſam die äußerſte Annäherung an weltliches Leben dar. Den Burſen ſtand es frei, ihrer Lebensgemeinſchaft kräftigere geiſtliche Züge aufzuprägen. Davon hatte Amplonius in reichlichem Maße Gebrauch gemacht. Von jedem dem geiſtlichen Stande angehörenden Inſaſſen — Kollegiaten — der Burſe wurde die tägliche Beobachtung der kanoniſchen Stunden verlangt [51]. Dieſe Verpflichtung galt freilich nur den Klerikern und Inhabern einer Pfründe. Aber auch davon abgeſehen enthält der erſte Paragraph, der auf eine dauernde Verbindung des kirchlichen Lebens mit dem unterrichtlichen bedacht iſt [52], ein ſtarkes Maß liturgiſcher Forderungen an die Kollegiaten. Denn von den Inſaſſen nicht geiſtlichen Standes wird verlangt, daß ſie — gleichſam auf ein Laienbrevier verpflichtet — in 15 Tagen den Pſalter gebetet haben, jeden Tag den von Amplonius ſelbſt angegebenen Bruchteil betend. Außerdem ſollen auch ſie täglich das Miſerere mit dem Gebet für die Verſtorbenen, das inſonderheit ein Gebet für den Fundator iſt, und das Miſerere mit dem Gebet an die Jungfrau Maria ſprechen. Bei Tiſch ſoll ſofort nach dem Tiſchgebet eine bibliſche Lektion mitſamt Auslegung und Poſtille des Nikolaus von Lyra vorgeleſen werden [53]. Das Vorbild der Tiſchſitzung in den Klöſtern iſt unverkennbar.

Das mag eine Eigenart der Himmelspforte geweſen ſein. Aber kirchliche und liturgiſche Verpflichtungen wird es auch in der Georgenburſe gegeben haben. Es wäre etwas ganz Außergewöhnliches, wenn ſie gefehlt hätten. Und wenn Luthers Burſe eine eigene Kapelle beſaß, ſo wurde ſie auch benutzt; nicht für die Feſte der Fakultät, ſondern der Burſe, am Feſte des Patrons, bei Totenvigilien und anderen Anläſſen. Der den Kollegiaten der Himmelspforte vorgeſchriebene ſonn- und feſttägliche Beſuch ihrer Pfarrkirche war keine ſo ungewöhnliche Beſtimmung, daß ſie

nicht auch den Bursalen von St. Georg auferlegt sein konnte. Auch der schon aus den Schulordnungen bekannte gemeinsame Zug unter Vorantritt der Jüngsten und Beschluß durch die Aeltesten war gewiß nicht nur im Amplonianum üblich[54]. Auch zu Gebetsübungen, wenn auch nicht in dem den Kollegiaten der Himmelspforte zur Pflicht gemachten Umfang, wird angehalten worden sein. Ein Stipendiat des alten Kollegs mußte täglich fünf Vaterunser und Ave Maria für den Stifter sprechen. Einmal wöchentlich soll er — dies kennzeichnet den zölibatären Geist, der in dieser philosophischen Studienanstalt möglich war — unter anderem Gott dafür danken, daß er nicht als Frau, sondern als Mann auf die Welt gekommen ist[55]. Derselbe Stipendiat mußte oft die Zeit unter das Licht der Ewigkeit stellen und mit aller Kraft darnach trachten, sie zu erreichen. Die Statuten der Wiener Rosenburse von 1432 gebieten, daß jedes Mitglied täglich vor oder nach seinen üblichen Gebeten für die Stifter und Wohltäter das Miserere (Ps. 50) mit Herrengebet und Commun-Collecte spreche. An den Quatembern sind alle zu Totenvigilien verpflichtet. Morgens oder spät abends sollen sie, in zwei Chöre sich gliedernd, mit lauter und verständlicher Stimme sie lesen. Die üblichen Laudes und Kollekten beschließen den religiösen Akt. Das Tischgebet und die Danksagung deutlich und vollständig zu beten, ist selbstverständliche Forderung. Ohrenbeichte vor dem Priester wird viermal jährlich, an den vier Hauptfesten der Kirche — Ostern, Pfingsten, Himmelfahrt Mariä und Geburt Christi — verlangt[56]. Kein Zweifel, auch die Georgenburse hat ihre Bewohner zur Kirchlichkeit angehalten, gemäß dem über den Bursen und dem Studium stehenden Wort der Schrift, daß die Weisheit nicht in eine boshaftige Seele kommt und nicht in einem den Sünden hingegebenen Körper wohnt (Sap. Sal. 1, 4)[57]. Wenn Mathesius erzählt, Luther habe gewissenhaft stets seine Studien mit Gebet begonnen, so mag diese Notiz rein auf sich selbst gestellt wenig bedeuten. Sie könnte zum „Stil" gehören. Aber er berichtet doch nichts Unwahrscheinliches. Es entspricht dem, was uns bekannte Bursenordnungen fordern. Ist Luther wirklich, wie ein neuerer Biograph andeuten möchte, in Erfurt „freisinnig" geworden, so müßte dies unter ganz eigentümlichen Einflüssen erfolgt sein. Die Burse zum heiligen Georg kann die uns bekannte kirchliche Gesinnung Luthers nicht geschwächt haben.

Ebensowenig kann sie angeblich vorhandene Neigungen zu sittlicher Leichtfertigkeit begünstigt haben. Die Hausordnung in den Erfurter Bursen war weder auffallend milder als in anderen Bursen noch wurde sie auffallend lässiger überwacht. Einige „philiströse" Paragraphen der ältesten Vorschriften der Universität wurden später fallen gelassen oder abgeändert[58]. Was blieb, war einengend genug und gestattete auch dem besten Willen zu häufigen Uebertretungen kein allzu großes Feld der Betätigung. Doch warum soll man sofort ein Bewußtsein voraussetzen, das sich durch morose Vorschriften bedrückt fühlt — moros sind sie doch nur im Spiegel moderner „Burschenherrlichkeit" — und einen Willen, der aus der „Enge" in die „Welt" hinausstrebt? Die Erziehung, die Luther in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach genossen, konnte ihn nicht grade geneigt machen, autoritative Beschränkung der Lebensführung in äußeren Dingen als kleinliche Bedrückung zu empfinden. Sie war ein Ausschnitt aus dem Pflichtenkreis, dessen Beachtung den Charakter verbürgte und den Eintritt in den erstrebten Lebenskreis der christlichen Gesellschaft ermöglichte.

Wurde aber wirklich etwas als peinliche Belästigung empfunden — kaum eine Vorschrift könnte genannt werden —, so konnte es als Mittel der „Uebung" — Askese — zur Tüchtigkeit und schließlich zur Gottseligkeit gelten. Die seelische Wirkung der Bursenordnung war recht erheblich durch den Lebensgeist des Bursalen bedingt, wie noch heute in einem Priesterseminar.

Manches freilich würde heute vielen befremdlich sein. Ohne eine Kleiderordnung ging es auch in Erfurt nicht. Das späte Mittelalter kannte nicht die moderne Nivellierung der Kleidermode und die Anonymität, die sie ihrem Träger verleiht. An der Kleidung erkannte man besondere Berufe und Ehrenstellungen. Die innere Würde des über dem Bürgertum sich erhebenden Gelehrtenstandes mußte auch in der äußeren Haltung sich kundgeben. Vollends modische Narrheiten mitzumachen war eines Gelehrten, auch eines angehenden Gelehrten unwürdig. Sorgten doch sogar Ratsordnungen dafür, daß die Bürger vor modischen Albernheiten und übertriebenem Aufwand sowie der darin sich bezeugenden weltlichen Gesinnung behütet wurden. Die Kleiderordnungen der Universitäten und Bursen sind darum nichts Auffallendes. Einzelheiten haben gelegentlich Widerstand erweckt wie in Wien. Die Sache selbst wurde davon nicht betroffen. Man ließ sich nach wie vor das vorgeschriebene Kleid gefallen, das mehr oder weniger klerikales Gepräge trug. Das ist bei den geschichtlichen Zusammenhängen von Schule, Burse und Kirche nicht anders zu erwarten. Und wenn bereits die Trivialschüler durch Kleidung, Absonderung von den übrigen Kindern, grundsätzliches Meiden ihrer Spiele und Belustigungen einen gehaltenen und gesitteten, allerdings reichlich frühreifen Ernst — noch die Mansfelder Schulordnung von 1580 verbot streng, sich auf dem Eise zu vergnügen und mit Schneeballen zu werfen — zum Ausdruck brachten, so durften erst recht dem werdenden Gelehrten die Forderungen seiner Standesethik und die Formen des seinem Beruf angemessenen Verkehrs nachdrücklich eingeschärft werden. Darum wird untersagt, geschlitzte Kleider oder zu kurze Aermel zu tragen [59] oder mit Filzmütze und einem kürzeren Kleid als dem Talar auf Straßen und öffentlichen Plätzen zu erscheinen [60]. Der Bursenrektor verpflichtet sich eidlich, dafür zu sorgen, daß der Bursale auf den Straßen und in den Schulen ehrbar in Toga oder Tunica gemäß den Statuten der Universität einhergeht [61]. Auch zu lange Aermel sind verboten. Verweichlichung darf nicht einreißen. Kurze Aermel zu tragen wäre aber unanständig. Faules Herumtreiben in Straßen und Gassen während der Stunden der Vorlesungen ist selbstverständlich verboten [62]. Trägheit wird schließlich mit dem Ausschluß aus der Burse bestraft. Da niemand einen wegen disziplinwidrigen Verhaltens Entlassenen ohne Erlaubnis des Rektors der Universität aufnehmen darf [63], so konnte der Ausschluß aus einer Burse recht bedenkliche Folgen haben. Denn er stellte schließlich den Erwerb eines akademischen Grades in Frage oder rückte die Gefahr des Ausschlusses von der Universität und des Verlustes der akademischen Privilegien nahe. Auch unverträgliche und zuchtlose Naturen dürfen von keinem Rektor in seiner Burse geduldet werden [64]. „Verdächtige Frauenzimmer" in die Burse einzuführen, war mit schwerer Strafe bedroht [65]. Das Amplonianum ging über diese Bestimmung noch hinaus, wenn es jedwedem weiblichen Wesen den Eintritt in die Burse untersagte. Mußte

etwas geflickt oder gereinigt werden, so hatte der Diener es achtbaren Schneiderinnen und Wäscherinnen hinzutragen und wieder dort abzuholen [66]. Weniger ängstlich waren die von der Universität aufgestellten, allen Bursen geltenden Grundsätze. Doch was „Aergernis" erregen könnte, wie etwa der Verkehr mit verdächtigen Weibern auch außerhalb der Burse [67], wird schwer geahndet. Der Bursenleiter muß ferner abends mit dem Glockenschlage die Burse schließen lassen [68]. Die Statuten der Himmelspforte verlangen, daß die Kollegiaten, die um 4 Uhr aufstehen müssen, um 8 Uhr sich zu Bett begeben, falls nicht besondere Studienaufgaben eine Ausnahme gebieten [69]. Die Burse nach Torschloß zu verlassen, war allgemein untersagt. Nur besondere Gründe, über deren Dringlichkeit und Sachlichkeit der Rektor entschied, konnten eine Ausnahme von der Regel erwirken. Stets aber mußte man mit brennender Laterne über die Straße gehen und durfte nur erlaubte und ehrbare Orte aufsuchen [70]. Schimpfliches Benehmen durfte in keiner Burse geduldet werden [71]. Darum wurde auch, wie in den Klöstern, Anstand beim Essen gefordert. Die Verkehrssprache war natürlich lateinisch wie in den Schulen. Der Leiter hatte darauf zu achten, daß sie es blieb [72].

Auffallend rigoros oder philiströs kann man diese auf den beruflichen Anstand bedachten Bestimmungen nicht wohl nennen. Selbst die Beschränkung der freien Bewegung auf den Straßen und in den Wirtschaften insbesondere nachts kann nicht als ungebührliche oder kleinliche Beengung des „Burschen" gelten. Das zweifelhafte Recht akademischer „Freiheit", im Laster unterzugehen, existierte nicht. Und Unterrichts- und Lebensgemeinschaft ohne Hausordnung hätten damals wie heute sich selbst vernichtet. Auch über dem Essen und Trinken wachte in den Erfurter Bursen kein spartanischer Geist. Der Koch und die etwa ihm beigegebenen Gehilfen sahen sich nicht auf einen ganz knappen und eintönigen Speisezettel gewiesen. In den Statuten der Himmelspforte, deren Neigung zu klösterlicher Disziplin uns bekannt ist, haben wir einen Küchenzettel erhalten, mit dem man sich bei bescheidenen Ansprüchen zufrieden geben konnte [73]. Der bürgerliche Tisch jener Tage ist im Durchschnitt nicht so reich gedeckt gewesen. Noch im 19. Jhd. genossen in Erfurt „die wenigsten Bürger" „täglich Fleisch oder Wurst und ähnliche Fleischspeisen" [74]. In der Himmelspforte sollte es täglich Gemüse geben. Kraut und ein Gericht aus Hülsenfrüchten werden ausdrücklich genannt [75]. Fleisch gab es an vier Tagen in der Woche, am Sonntag, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag [76]; entweder eingesalzenes Schweinefleisch oder Speck, Siedfleisch, Braten, kleines Fleisch. Montags wurde neben Gemüse für jeden ein Paar weder zu hart noch zu weich gekochte „Zittereier" aufgetragen. Für den Freitag und Samstag waren Mehlklöße und „Spiegeleier" — Platteneier mit Butter und Käse bereitet — oder in Oel gebackene Plinsen vorgesehen. Fische sind ihres hohen Preises wegen im regulären Speisezettel nicht aufgeführt. Für die Quadrageſimalzeit und die Vigiltage sind besondere Anweisungen erlassen. Abends soll es in der Regel reichlich Klöße und nachher Plinsen, Eier, Butter und Käse geben [77]. Insonderheit wird eingeschärft, daß man sich um einen guten und verläßlichen Bäcker bemühe. Die Brote sind auf Güte und Gewicht genau zu prüfen [78]. Auch für Getränke ist gesorgt. Im Oktober oder November sollen 11 bis 12 Fuder Bier eingelegt werden. Auch aus den Statuten des alten Kollegs ist uns die Fürsorge für das Bier

bekannt, aus dem das Kollegium der Magister nicht unwillkommene Einkünfte bezog. Die allgemeinen Statuten der Universität befassen sich ebenfalls mit dem Bier. Es handelte sich nicht nur darum, unerwünschten Gelagen einen Riegel vorzuschieben — nur ein „mäßiger Gebrauch" ist gestattet [79] —; zugleich sollten die Biergerechtigkeiten der Erfurter Biereygner gewahrt werden. Darum durfte in den Bursen gegen den Willen des Rats und der Bürgerschaft kein Bier an nicht zur Universität Gehörende verschenkt werden, an Studenten nur so weit sie Mitglieder der Bursen waren [80]. Biergelage wenigstens der Insassen einer Burse waren darum möglich. Aber diese Gefahr war nicht allzu groß. Denn den Kellerschlüssel hatte ein Magister; entweder wie im alten Kolleg der „Bierpropst", oder der Rektor der Burse. Er wiederum war der hier scharf achtgebenden akademischen Obrigkeit verantwortlich, die ihm das Recht zur Leitung der Burse entziehen konnte. Außerdem beschränkte die Haus- und Studienordnung Versuchung und Gelegenheit zu Gelagen ganz erheblich. Die Bursalen selbst hatten sich eidlich zu gewissenhaftem Gehorsam gegen den Leiter verpflichtet [81]. Und wenn schließlich nur, wie in der Himmelspforte, ein bestimmtes Quantum im Jahre eingeführt werden durfte, oder infolge schlechter Erfahrungen seit 1447 für den Verkauf des Biers die besondere Genehmigung des Rektors der Universität erforderlich war [82], so fehlte es nicht an wirksamem Schutz gegen den Mißbrauch geistiger Getränke.

Wir haben darum keinen Anlaß, die Urteile über das üppige und zuchtlose Leben der Erfurter Studenten allzu buchstäblich zu nehmen. Ausschreitungen selbst schlimmen Charakters sind vorgekommen. Aber nirgends erfahren wir, daß sie zu den alltäglichen Erscheinungen gehörten oder die Obrigkeit sie nicht geahndet hätte. Die von ihr verhängten üblichen Strafen erscheinen freilich milde. Sie bestanden zumeist in Rüge und Geldstrafe. Freiheitsstrafe oder „Karzer" kannte die Universität damals noch nicht [83]. Aber daneben hatte man noch den Ausschluß aus der Burse, die Verweigerung der Zulassung zur Prüfung und den Ausschluß aus der Universität [84]. Das waren sehr empfindliche Strafen. Denn sie stellten das Ziel des Studiums in Frage oder hatten den Verlust der akademischen Freiheit zur Folge. Der Ausgeschlossene stand nicht mehr unter der akademischen Obrigkeit, sondern verfiel sofort der Gerichtsgewalt des Rats. In der Matrikel gestrichen zu werden, konnte peinliche Folgen nach sich ziehen [85]. Man überschätze auch nicht die Freude des spätmittelalterlichen Studenten an Faulheit und Rohheit. Das „Handbuch der Scholaren" schließt die berühmte Schilderung der Reize der Heidelberger Landschaft mit einer Wendung, auf die kein moderner Student gerüstet wäre und die auch in einem modernen „Führer" durch die deutschen Universitäten schwerlich gefunden würde. In den freien Stunden soll der Scholar ins Freie gehen. An grüne Plätze soll er geführt werden, auf denen Lilien wachsen und kleine Blumen sprießen. Er soll sich im Paradiese wähnen. Sein Führer will ihn in den Schatten der Bäume geleiten. Auf einer blumigen Wiese wollen sie sich lagern, am Rauschen der Bäume und Plätschern des Waldbachs sich erfreuen und — gemeinsam noch einmal das Gelernte durchsprechen [86]. Dem Verfasser des „Handbuchs" ist die Seele des Studenten seiner Zeit kein Buch mit sieben Siegeln gewesen. Können wir schließlich feststellen, daß ein in Erfurt „Intitulierter" und in einer Burse „Rezipierter" innerhalb der von der Studienordnung vorgeschriebenen Frist das Ziel,

nämlich die akademischen Grade erreichte, so hat er den bestehenden Ordnungen sich gefügt und weder notorische Vernachlässigung des Studienplanes noch Uebertretungen schlimmeren Charakters sich zu Schulden kommen lassen. Da nun Luther in der gewiesenen Frist ans Ziel gelangte, während z. B. der 1498 intitulierte Crotus Rubianus [87] erst 1507 den Magistertitel erwarb, so sind wir trotz aller angeblichen „Kargheit" der Quellen über das Leben Luthers in Erfurt genügend unterrichtet. Wir kennen den Geist, der ihn umgab. Wir wissen, in welcher seelischen Verfassung er sein Erfurter Studium begann und mit welchen Augen er darum die geltenden, nicht unverständig kleinlichen Ordnungen ansah. Des Wort der Weisheit Salomons wurde ihm nicht vergeblich gesagt: Die Weisheit kommt nicht in eine boshaftige Seele und wohnt nicht in einem den Sünden hingegebenen Körper.

§ 12.
Immatrikulation und Studienzwang.

1. Immatrikulation und Depositon. 2. Universitäts- und Fakultätsmessen. 3. Artistenfakultät und Trivialschule. 4. Der Studienzwang.

1.

Unter dem Rektorat des Jodokus Trutvetter, Professors der freien Studien, Lizentiaten der Theologie und Kollegiaten der am Dom gelegenen Juristenburse wurde „Martinus Ludher aus Mansfeldt" [1] „intituliert" und in das akademische Bürgerrecht aufgenommen. Zuvor hatte er dem Rektor die eidlichen Zusicherungen geben müssen, ohne die niemand immatrikuliert werden durfte. Gott und die heiligen Evangelisten anrufend schwur er nicht nur schlechthin, dem Rektor gehorchen und die ihn betreffenden und etwa noch zu erlassenden Statuten beachten zu wollen; er verpflichtete sich auch eidlich, in welchen Stand immer er geführt werde, den Nutzen und das Ansehen der Universität zu fördern. Werde er in einen Streit mit Angehörigen der Universität oder mit Erfurtern verwickelt, so wolle er sein Recht nur beim akademischen Richter suchen. Falls ihm wegen Faulheit, Ungehorsam oder Ausschreitung der Rektor oder sein Vertreter gebiete, in bestimmter Frist Erfurt zu verlassen, so wolle er unverzüglich dem Gebot Folge leisten, heimkehren und nicht vor dem ihm angegebenen Termin zurückkommen [2]. Auf diese Bestimmungen des Eides legte die Universität begreiflicher Weise großes Gewicht. Darum soll auch ihre Uebertretung unter das schwere Delikt des Meineides fallen können [3]. Die ebenfalls vor der Intitulatur zu erlegende Gebühr hat Luther entrichtet. Aus besonderen Gründen konnte sie erlassen oder auch teilweise gestundet werden [4]. Der Rektor mußte darum in der Matrikel genau vermerken, was der einzelne gezahlt hatte. Luther hat die ganze Summe [5] gegeben, d. h. 20 Groschen oder $^1/_3$ Gulden [6]. Er war im Sinne der Universitätsordnung „vermögend" [7]. Erst nach vollzogener Intitulatur wurde er in die Artistenfakultät aufgenommen [8]. In die Burse, die ebenfalls durch einen Eid sich den Gehorsam verbürgen ließ, konnte man schon vor der Intitulatur aufgenommen werden [9]. Einem mißbräuchlichen, mit den Aufgaben der Burse nicht verträglichen Aufenthalt war jedoch gewehrt. Kein Bursenleiter durfte einen nicht Intitulierten über acht Tage in seiner Burse wohnen lassen [10]. Da ferner verlangt wurde, daß jeder, der

Studien halber nach Erfurt ging, ſpäteſtens einen Monat nach der Ankunft immatrikuliert ſein mußte [11], ſo waren dem vagabundierenden Scholarentum enge Grenzen geſetzt. Um ſo mehr, als die Magiſter an ihren Vorleſungen und Uebungen nicht Intitulierte höchſtens drei Tage teilnehmen laſſen durften [12].

Wer ſich zum erſtenmal intitulieren ließ, mußte ſich auch der Depoſition unterziehen. Sie zu umgehen war unmöglich. Denn ſie gehörte zu den offiziellen Einrichtungen der Univerſität. Vollzogen wurde ſie allerdings wie verſtändlich in der Burſe. Durch dieſen ſymboliſchen Akt wurde der „Beane" oder, wie wir heute ſagen würden, der kraſſe Fuchs in die Zunft der älteren Burſchen aufgenommen. Dem Burſenleiter wurde von der Univerſität die Verantwortung dafür auferlegt, daß der Beane nicht übervorteilt werde. Er hatte ja die Koſten der Befreiung vom Beanium zu tragen. Der Burſenleiter verſpricht darum in ſeinem Eid, nicht mehr als den dritten Teil eines rheiniſchen Guldens zu fordern oder fordern zu laſſen [13]. Auch die uns erhaltenen Burſenſtatuten wollen Mißbräuchen bei der Depoſition wehren. Die Inſaſſen der Himmelspforte dürfen den Beanen nur die Koſten für ſechs Stübchen Naumburger Bier auferlegen [14]. Die Statuten des alten Kollegs enthalten Vorſchriften über den Leiter der Feier, über die Einladungen zu ihr, über das Aufbringen der Koſten und Verſchiebung der Feier bei geringer Anzahl Beanen [15]. Luther hat den uns heute befremdlichen, zur Rohheit hinneigenden Brauch immer gelten laſſen. Einen Wittenberger Beanen ließ er wiſſen, daß die Depoſition nur eine Figur und Bild ſei des menſchlichen Lebens in allerlei Unglück, Plagen und Züchtigung. Die zum Teil grotesken und barbariſchen Handlungen der Erfurter Depoſition hatten in der Tat ihren tieferen Sinn. Sie war gleichſam ein Bad der Wiedergeburt, wie auch das mit der Burſe verwandte Kloſter ſein „Beanium" [16] und ſeine „Mönchstaufe" hatte, oder die ebenfalls bei kirchlichen Bräuchen und Einrichtungen Anleihe machenden Zünfte, deren Gliederung uns im Organismus der Univerſität begegnet, ihre Aufnahmeriten. Die Analogien ſind nicht zufällig. Und wie die Mönchstaufe nicht als Karikatur der eigentlichen Taufe angeſprochen werden kann, ſo auch nicht die Depoſition, trotz derber und uns heute frivol anmutender Einzelheiten. Sie will das Sterben des alten Menſchen und Auferſtehen des neuen Menſchen, die „Politur" — der Hobel ſpielte im Akt eine Rolle — und ethiſche Erneuerung durch Studium und Wiſſenſchaft ſymboliſieren. Dem in entſtellende Kleidung gehüllten Beanen wurden Schweinszähne in die Mundwinkel geſteckt, zum Zeichen der Unmäßigkeit, die dem Verſtand Entartung bringt. Ein Hut wurde dem Beanen aufgeſetzt, deſſen Krempen heruntergebügelt waren und an dem man lange Ohren und Hörner befeſtigt hatte. Die Ohren wieſen auf den Eſel, dem man ohne fleißiges Studium gleich werde. Die Hörner kündigten die tieriſche Rohheit an. In keineswegs ſchmerzloſen Prozeduren wurde das Scheuſal, das ſich Bean nannte, in menſchenwürdige Geſtalt gebracht. Ein Sündenbekenntnis und eine Uebergießung mit Waſſer — die „Fuchſentaufe" — beſchloſſen den Vorgang der Austreibung des tieriſchen alten Menſchen und der Geburt des neuen Menſchen, der nun, wie auch der getaufte Chriſt, im neuen Leben ſich bewähren mußte. Er erkundigt ſich darum ſofort, wie das Handbuch der Scholaren es darſtellt, nach den Lehrern, ihren Vorleſungen und Uebungen.

2.

Falls alle Bestimmungen gewissenhaft beachtet wurden, hat Luther frühestens in den ersten Tagen des Mai die seiner harrenden Arbeiten aufgenommen. Denn am ersten Wochentag nach dem Feste des heiligen Georg (23. April) begann das Sommersemester der artistischen Fakultät [17], und Luther ist erst als Vierzigster immatrikuliert worden. Die Reihenfolge der Anmeldung und Aufnahme streng zu wahren, war alter Brauch in Erfurt [18]. Denn die Reihenfolge der Zulassung zum Examen war davon abhängig. Einige akademische Feste, die in die ersten Wochen seines Studiums fielen und sich semesterlich wiederholten, brachten dem jungen Bursalen, der schon durch die Deposition auf das ethische und religiöse Ziel des Studiums hingewiesen war, nachdrücklich zum Bewußtsein, daß auch Fakultät und Universität um den kirchlichen Charakter ihrer Angehörigen ernsthaft bemüht waren. Auch hier sah er, wie in der Burse, daß Gottesfurcht aller Weisheit Anfang sei. Es wurden nicht nur wichtige Vorgänge im akademischen Leben, wie die Wahl des Rektors und der Dekane der Fakultäten unter den Segen einer kirchlichen Feier im Dom gestellt, man hatte auch seine eigenen kirchlichen Feste, die anzuordnen Amtspflicht der jeweiligen akademischen Obrigkeit war. Mindestens zweimal im Jahr, zu Beginn des Sommer- und Wintersemesters, ward eine Universitätsmesse gefeiert zu Ehren des allmächtigen Gottes, der glorreichen Jungfrau Maria und des ganzen himmlischen Hofstaates [19] für das Heil der Wohltäter und Fundatoren des Studiums und das Wachstum der Universität. An dieser mit Predigt eines Doktors oder Baccalarius der Theologie verbundenen Messe mußten sich alle Mitglieder der Universität in der ihrem Rang und Grad vorgeschriebenen Kleidung bis zum Schluß beteiligen [20]. Auch bei außerordentlichen Anlässen wurde die ganze Universität zu kirchlicher Feier aufgerufen, wenn nämlich die Exequien von Doktoren, Adligen, Prälaten, Magistern und Lizentiaten zelebriert wurden. Alsdann hatte die ganze Universität sich zu den Vigilien und der Messe einzufinden. Für die Angehörigen der artistischen Fakultät wurde noch besonders, gewöhnlich im ersten Monat des Semesters, eine Fakultätsmesse für die verstorbenen Mitglieder und Wohltäter angeordnet. Sie sollte in der Regel in der Pfarrkirche des heiligen Michael nach der Pfarrmesse gefeiert werden. So haben die Formen und Kräfte mittelalterlicher kirchlicher Frömmigkeit den Bursalen Luther während seines Studiums begleitet. Erfolgreich studieren heißt in der Tat in erster Linie sich in der Gottesfurcht üben und vor einer boshaftigen Seele als dem eigentlichen Hemmnis der Weisheit sich hüten. Weisheit 1, 4 und Sirach 1, 16 standen über den Semestern des Studenten Luther.

3.

Gleichzeitig erschloß ihm das Studium in überlegter Ordnung der einzelnen Fächer und in methodischer Schulung des Gedächtnisses und Urteils allmählich die Zusammenhänge und das wissenschaftliche Verständnis der katholischen Weltanschauung. Diesen Satz darf man freilich nicht mit modernen Vorstellungen füllen. Ein wissenschaftliches Urteil, wie es heute der Unterricht der Universität heranbilden möchte, wurde damals nicht erstrebt. Auch hat die Studienordnung mit unserer wissen-

schaftlichen und unterrichtlichen Organisation kaum mehr etwas gemein. Die Stoffe der Fakultäten greifen ineinander über. Der aus der artistischen in die medizinische Fakultät Aufrückende wurde, soweit er nicht vorübergehend in einem Frühlingsmonat in einer Apotheke die üblichen technischen Apparate und Arzneimischungen kennen lernte [21], weder vor eine neue Methode der wissenschaftlichen Erhebung und Aneignung des Stoffs noch vor völlig neue und unbekannte Probleme gestellt. In der Regel gehörte er auch noch der artistischen Fakultät als Magister an. Denn der Student der höheren Fakultät war „Lehrmeister" in der artistischen Fakultät. Die von ihm beschworenen Statuten verpflichteten ihn zur Uebernahme von Vorlesungen und Uebungen nach bestandenem Examen. Wer im Hörsaal der Artisten am Katheder stand, saß im Hörsaal einer oberen Fakultät auf der Schulbank. Darum war man meist auch nur vorübergehend Lehrer der freien Künste in der artistischen Fakultät. Die Statuten der Himmelspforte begrenzen absichtsvoll die Genußdauer ihrer Pfründen. Im alten Kolleg stand freilich einer lebenslänglichen Kollegiatur grundsätzlich nichts im Wege. Es ist davon auch gelegentlich Gebrauch gemacht worden. Da die Kollegiaten dieser Burse ohne weiteres zur Fakultät gehörten, so sah auch sie einige ihrer Glieder lebenslänglich bei sich. Aber das war nicht typisch. Man unterrichtete in der Regel eine unbestimmte, aber im allgemeinen nicht allzu lange Zeit in der untersten Fakultät. Der Mehrzahl war nicht die „philosophische Professur" das Ziel, sondern der Grad einer höheren Fakultät, der den Erwerb einer Stiftsherrnpfründe oder eine Vertrauensstellung bei weltlichen Großen ermöglichte. Ein anderer Abschluß war, abgesehen von dem Uebergang ins Schulamt, eine Ausnahme. Auch die höheren Fakultäten waren Durchgangsstufen, soweit nicht der Besitz einer Pfründe zum Unterricht in einer theologischen oder juristischen Fakultät verpflichtete. Geschlossene Fakultäten und Professuren im modernen Sinn existierten noch nicht. Man konnte gleichzeitig verschiedenen Fakultäten lehrend und lernend angehören, und die Zahl der Mitglieder einer Fakultät war schwankend. In den höheren Fakultäten war es möglich, daß nicht einmal drei Doktoren das Kollegium ausmachten. Vorübergehender Ersatz durch einen Lizentiaten war dann notwendig [22]. Die Fakultät der Artisten litt umgekehrt an einer Ueberfülle von Mitgliedern. Denn ursprünglich war jeder Magister Mitglied der Fakultät, auch wenn er keine Kollegiatur besaß. War er immatrikuliert und hatte er dem Dekan den vorgeschriebenen Eid geleistet, so gehörte er zur Fakultät und nahm teil an ihren Rechten und Pflichten. Allerdings begann man im 15. Jhd. die Zahl der Fakultätsmitglieder zu beschränken. Sie blieb aber immer noch groß genug. In Erfurt setzte sich seit 1439 die Fakultät aus 23 Magistern zusammen. Daneben standen aber die übrigen lehrenden Magister. Ihre Verpflichtung zum Lehren war nicht aufgehoben worden. Und eine geschlossene Fakultät, wie wir sie heute kennen, wurde ebenfalls nicht durch die Reform von 1439 erreicht, auch nicht erstrebt.

Auch die Abgrenzung gegen die Schule war fließend. Was in der Trivialschule gelehrt wurde, war auch in der Artistenfakultät noch Gegenstand des Unterrichts. Und schulgerechte Ueberlieferung war hier wie dort die Aufgabe. Man blieb auch als Student auf der „Schulbank". Die uns bekannten, in Erfurt besonders deutlichen Beziehungen von Schule und Generalstudium erklären dies zur Genüge. Berühmte Stadtschulen wie die Hamburger Johannesschule oder die Ulmer Ratsschule konnten

ſo viel bieten, daß ſie faſt ein erſtes Univerſitätsjahr vorwegnahmen. Für die Artiſtenfakultät ihrerſeits war das Trivium keine erledigte Sache. Sie pflegte darum auch als hohe Schule — ganz abgeſehen von den ihr angegliederten Pädagogien, in denen Latein gelehrt wurde [23] — Stücke des Triviums. Man könnte verſucht ſein, die Fakultät als die Oberſtufe einer Schule und als eine Anſtalt zur Vorbereitung auf die Univerſität zu betrachten [24]. Damit würde man aber auf Abwege geraten. Weder beſchränkt ſich die Fakultät auf die Mitteilung des vollen Triviums, noch will ſie eine auf wiſſenſchaftliches Eigenbewußtſein verzichtende Schule ſchlechthin ſein. Sie betrachtet ſich vielmehr als die Vermittlerin des jedem unentbehrlichen wiſſenſchaftlichen Rüſtzeugs, als die Erzieherin zu rechter wiſſenſchaftlicher Arbeit und als die Verwalterin alles nicht rein techniſchen oder den wenigen ſpeziellen Wiſſenſchaften der dritten und zweiten Fakultät vorbehaltenen weltlichen Wiſſens. Trotzdem konnten die Grenzen von Fakultät und Schule fließend bleiben. Es bedrückte nicht das Bewußtſein der Artiſten, daß ſie Stoffe der Trivialſchule darboten. Denn ſie leiſteten mehr, als auch die beſte Trivialſchule zu leiſten vermochte.

Gemeſſen am Bildungs- und Unterrichtsziel des ſpäten Mittelalters iſt dieſer aus der geſchichtlichen Entwicklung der mittelalterlichen Schule ganz verſtändliche organiſatoriſche Mangel keine Schwäche. Vollends wurde dadurch nicht ein den Fakultäten gefährlich werdender Wettbewerb der beſonders gut ausgebauten Schulen eröffnet [25]. Natürlich konnten die humaniſtiſchen Schulen den Beſuch einer „ſcholaſtiſchen" Fakultät ſchwächen. Aber doch nur dann, wenn die Fakultäten ſich der neuen Wiſſenſchaft verſagten und ihre Jünger keinen akademiſchen Grad erſtrebten. Da ferner die modernen „Berechtigungen" nicht exiſtierten, konnte der Beſuch guter Schulen vielen als ausreichend erſcheinen. Aber auch hier dürfen wir nicht Maßſtäbe unſerer Tage anlegen. Die Fakultäten haben es damals nicht als eine ſie ſchädigende Konkurrenz empfunden, wenn nur ein Bruchteil der durch die Trivialſchulen Gegangenen ſich dem Generalſtudium zuwandte. Denn ſie wollten gar nicht auf die höheren, eine „akademiſche Bildung" fordernden weltlichen Berufe vorbereiten. Eine ſolche Aufgabe war ihnen noch nicht zugewieſen. Man konnte Arzt, Stadtſchreiber, Kleriker werden, ohne je eine hohe Schule beſucht zu haben. Das Ziel eines Generalſtudiums war nicht ein „Staatsexamen", ſondern der akademiſche Grad. Wer ihn erlangen wollte, mußte an einem privilegierten Generalſtudium die von den Statuten vorgeſehene Zeit ſtudiert haben. Da es ferner üblich zu werden anfing, zu Leitern der Trivialſchulen einen Graduierten zu beſtellen, ſo ſicherte auch dies der Artiſtenfakultät den Beſuch; ganz davon abgeſehen, daß in der Regel durch ſie der Weg zu den höheren Fakultäten führte. Doch es beſtand überhaupt keine innere Nötigung, die Stoffgebiete unter die Trivialſchulen und Artiſtenfakultäten aufzuteilen. Denn den von der Fakultät dargebotenen Stoff vollſtändig zu behandeln, war keine Schule in der Lage, wenn ſie nicht ſelbſt gleichſam in Pädagogium und hohe Schule ſich ſpalten wollte. Vor allem aber ſtand das allgemeine Wiſſenſchaftsideal noch ganz unter dem überkommenen Begriff der freien Künſte. Die Fakultät, die die unentbehrliche Grundlage aller Sonderwiſſenſchaft lieferte, die „gewiſſenhafte Amme aller übrigen Fakultäten" war [26], brauchte darum auch das Trivium. Es mochte im Rahmen der freien Künſte ſchließlich etwas ganz anderes geboten werden

als in den Schulen des frühen und hohen Mittelalters, man blieb doch die Fakultät der freien Künste. Und war auch die Grammatik, welche die recht eigentlich zur Lateinschule gewordene Trivialschule beherrschte, ein untergeordneter Gegenstand des Unterrichts geworden, so besaß man doch auch diesen Teil des alten Triviums. Der Zusammenhang mit dem älteren Schulwesen und die jeden Wettbewerb ausschaltende Ueberlegenheit über die nicht privilegierte Schule sind unverkennbar.

4.

Unterrichtszwang herrschte auch an der hohen Schule. Weder in Erfurt noch sonst an einer mittelalterlichen Universität studierte man, wie es heute üblich ist. Niemandem war überlassen, wie er arbeiten wollte; ob er viel oder wenig hören, in die Vorlesungen gehen oder ihnen fern bleiben, wissenschaftliche Literatur nach eigener Wahl für sich durcharbeiten wollte oder nicht. Freiheit hatte er nur in der Wahl des Magisters, dem er sich anvertrauen wollte. Im übrigen mußten genau vorgeschriebene Aufgaben im Rahmen und mit Hilfe der offiziellen Veranstaltungen, zu denen auch die Uebungen in den Bursen gehörten, mit Erfolg erledigt werden. Der Magister mußte, wie wir schon hörten, vor der Prüfung über die Würdigkeit des Kandidaten Rechenschaft ablegen können. „Schwänzen" der Vorlesungen und Uebungen war darum untersagt. Wer nicht „wirklich studierte", wer ohne „rechtmäßig verhindert zu sein" in den Vorlesungen und Uebungen fehlte, sollte nicht für einen Studenten gehalten werden und der Privilegien und Freiheiten der Universität sich nicht erfreuen dürfen[27]. Schon bei der Intitulatur hatte der Student geschworen, jede Bestrafung wegen Faulheit hinnehmen zu wollen. Die Bursenleiter waren dem Dekan der Fakultät dafür verantwortlich, daß ihre Bursalen die ordentlichen Disputationen der Magister und Baccalarien besuchten[28]. Die Statuten wurden in regelmäßigen Abständen — zwei- bis dreimal während eines Semesters[29] — den zu diesem Zweck zusammenberufenen und zum Erscheinen verpflichteten Studenten vom Dekan vorgelesen, damit niemand sich mit Unkenntnis entschuldigen könne[30]. Dem Dekan lag es ob, Mängeln und Nachlässigkeiten in den Vorlesungen und Uebungen der Kollegiaten und anderen Magister der Fakultät wirksam zu begegnen[31]. Endlich mußte der Rektor der Universität oder sein Stellvertreter, begleitet vom Dekan der Artisten und zwei ihm zugeordneten Magistern, alle Vierteljahr die Bursen der Artistenfakultät visitieren und in Gegenwart aller Bursalen genau und eingehend nach Leben, Betragen, Studium und Lehre eines jeden sich erkundigen[32].

Man hat die meisten Kollegien und Bursen für Schulen nicht „des Fleißes und der Tugend, sondern vielmehr des Müßigganges und des Lasters" erklärt[33]. Darauf ist mit Recht erwidert worden, man könne das Gegenteil freilich nicht beweisen, „nämlich daß Fleiß und Tugend in den mittelalterlichen Studentenhäusern regelmäßig gewohnt hätten". Aber die Menschen vor der Reformation seien sozusagen auch Menschen gewesen, mit den Neigungen und Abneigungen des Menschen unserer Tage. Einige ganz allgemeine Behauptungen von Moralpredigern und Satirikern könne doch nur der kritiklosesteLeichtsinn als unmittelbar annehmbares Urteil über Personen und Einrichtungen gelten lassen[34]. Es verfängt auch wenig wenn man der bekannten und gern zitierten Anekdote von Luthers Stubenkamerad in Erfurt

gedenkt. Nach vielen Ermahnungen habe dieser Faulpelz einen Anlauf zum Studieren gemacht und ein Buch in die Hand genommen. Aber schon nach einer halben Stunde habe er es zur Erde geworfen, mit Füßen getreten und erklärt: das Supinum von studere heiße stultum, weil Studieren dumm mache. Das ist ja ganz amüsant und von Luther wohl auch mit Humor und nicht in der Maske eines Cato erzählt worden. Aber dieser „Student" war, falls er nicht bald seine Anschauung vom Studium geändert hat, die längste Zeit in der Georgenburse; selbst wenn die mit der Aufsicht Betrauten nachsichtiger waren, als wir anzunehmen berechtigt sind.

An die Stunden des Tages stellten Burse und Fakultät vom frühen Morgen an solche Ansprüche, daß „freie Zeit" nur in bescheidenem Maße vorhanden war. Private Arbeit spät abends und bis in die Nacht hinein verbot ohnehin die Bursenordnung. Nur wenn die Vorbereitung auf die Uebungen es nötig machte, wurde eine Ausnahme gestattet. Die Vorlesungen standen nicht im alles beherrschenden Mittelpunkt des akademischen Unterrichts, galten aber doch als ein unentbehrlicher und nicht gering zu schätzender Bestandteil. Man „liest" oder man „hört" die vorgeschriebenen Bücher [35], deren Texte zunächst verlesen werden. Dann folgen die von den „Modernen" eingeführten Gliederungen — divisiones — und Schlußfolgerungen. Ihnen reihen sich Mitteilungen über brauchbare und beachtenswerte Bemerkungen der Kommentatoren zum Text an. Die Fragen sollen kurz und summarisch mitsamt den sich erhebenden „Zweifeln" berührt werden [36]. Soweit nicht Feiertage auszusetzen nötigten, wurden die Vorlesungen in täglich fortlaufendem Vortrag gehalten, also nicht in verschiedener Stundenzahl auf das Semester verteilt. Sie sind also gewissermaßen „sechsstündig", nur daß der Maßstab nicht das Semester ist, sondern die von der Fakultät für jede Vorlesung angesetzte Zeit, die zwischen einem und acht Monaten sich bewegte. Innerhalb der bestimmten Frist mußten sie zu Ende gebracht werden. Denn sie waren von der Fakultät nach einem überlegten Plan über die Semester des Studiums verteilt [37]. Jeder Magister mußte darum dem Dekan schriftlich Beginn und Schluß seiner Vorlesungen anzeigen [38]. So fehlt natürlich dem Vorlesungsverzeichnis wie dem Vorlesenden fast jede Beweglichkeit. Ein vorgeschriebenes Pensum muß nach vorgeschriebenen Büchern in der üblichen Weise und in der gewiesenen Frist erledigt werden.

Vorlesungen nach freier Wahl des Magisters und Studenten gab es nur wenige. Die „ordentlichen Vorlesungen", die täglich in den Bursen und dem „offiziellen", allen offen stehenden Hörsaal der Fakultät im alten Kolleg stattfanden [39], beherrschen das Bild. Neben den Pflicht- oder Zwangsvorlesungen gab es aber doch einige z. T. von der Fakultät selbst eingeführte und befristete, dem freien Besuch anheimgegebene Vorlesungen. „Allotria" konnte man also in Erfurt hören. Sie weisen recht bezeichnend zum Teil auf die Stoffgebiete der Erfurter Schulen vor Begründung der Universität hin. Auch die Bursen, die in ihrem offiziellen Lehrplan vollständig sich den Anweisungen der Fakultätsstatuten fügen mußten und auch nicht daran dachten, eine eigene Wege gehende Studienordnung zu betreiben, kannten fakultative Sondervorlesungen. Amplonius empfiehlt den Juristen seines Kollegiums das Studium einiger nicht offizieller Schriften des Altertums, der ethischen Schriften des Seneca und des Boethius Werk über die Tröstung der Philosophie. Auch die Artistenfakultät nennt es ihren Studenten und gestattet, es in einer Vorlesung von vier Mona-

ten zu behandeln. Ebenfalls wird die „Poetrie" oder Poetik eine Nebenvorlesung gewesen sein. Amplonius hat ihr in seinem Bücherverzeichnis von 1412 eine besondere Rubrik gegeben und in der Ueberschrift vermerkt, daß sie zu kennen „sehr vornehm" sei [40]. Auch der Vorlesungskatalog der Fakultät führt die Poetria auf und räumt ihr zwei Monate ein [41]. Das der Vorlesung zugrunde gelegte Buch wird die Poetik des Aristoteles gewesen sein [42]. Sie erscheint bei den Arabern, deren Einfluß auf die Wissenschaft der Artisten uns noch im einzelnen beschäftigen wird, als Anhang zur Logik, d. h. wie die Rhetorik als eine besondere Topik oder Anweisung zu wirkungsvoller Rede. In den ältesten Beständen der amplonianischen Bibliothek finden wir auch den Kommentar des Averrhoes zur aristotelischen Poetik. Der Sieg des „arabischen" Aristoteles auch auf diesem Gebiet hinderte jedoch nicht eine praktische Verwendung der „Klassiker", die später von den Humanisten gegen Aristoteles gekehrt und schon im 13. Jhd. offenbar in den Erfurter Schulen gelesen wurden. Das von Amplonius aufgestellte Verzeichnis enthält in größerer Anzahl auch „Klassiker" und kommentierte Klassikerausgaben. Auch nach 1412 erhielt die Abteilung „Poetria" Zuwachs an Klassikern [43]. So wurden auch nach der Errichtung eines Generalstudiums in Erfurt für die Vorlesungen über die „Poetik" Klassiker zur Verfügung gestellt. Schon der Unterricht im Versmaß, Strophenbau und ähnlichem nötigte, mit den Dichtern des Altertums sich zu beschäftigen. Da außerdem die Rhetorik Prüfungsgegenstand im Baccalariatsexamen war [44] und die im Anschluß an den Laborinthus des Eberhardus Bethuniensis [45] gehaltene Vorlesung über Rhetorik die Schemata der Dichtkunst [46] vortrug, so wurden die Klassiker nicht ganz von dem allgewaltigen Aristoteles erdrückt.

Man trug aber Sorge, daß die Zwangsvorlesungen nicht vernachlässigt wurden. Fleißiger und erfolgreicher, vom Bursenleiter beaufsichtigter Besuch der ordentlichen Vorlesungen war ja die Bedingung der Zulassung zum Examen. Das vom Bursenrektor vor der Prüfung eingeforderte Zeugnis über die seiner Burse angehörenden Kandidaten war entscheidend für die Zulassung. Von den Hörern wurde auch ein gewisses Maß eigener Mitarbeit in den Vorlesungen verlangt. Man stellt sich zwar gern die mittelalterliche „Vorlesung" als ein ununterbrochenes Diktat vor. Das ist falsch. In Paris war gegen den Widerstand der Scholaren das Diktat abgeschafft [47]. Darum galt es auch an deutschen Universitäten für ungehörig. In Erfurt notierten sich die Hörer die Beweise und alle bemerkenswerten Mitteilungen ihrer Magister. Diktieren war den Erfurter Magistern und Baccalarien bei zwei Gulden Strafe verboten [48]. Auch die Texte wurden nicht notiert. Die Hörer hatten das vom Lehrer erklärte Buch vor sich liegen [49]. Damals noch sollte der Vortrag dem Hörer Anleitung zu selbständigem Nachschreiben geben.

Das Gehörte zu einem sicheren Besitz des Gedächtnisses zu machen sowie ein gewandtes und scharfes wissenschaftliches Urteil heranzubilden war die Aufgabe der Resumtionen und Disputationen. Wer nicht den Nachweis erbrachte, an den vorgeschriebenen Disputationen in der für Scholaren oder Baccalarien vorgeschriebenen Tracht hinreichend sich beteiligt, auch den Thesen des Magisters so oft wie verlangt „respondiert", d. h. sie verteidigt zu haben, in den „Exerzitien", den Uebungen über die von der Fakultät aufgezählten Unterrichtsfächer „gestanden" zu haben, wurde nicht

zur akademischen Prüfung zugelassen [50]. Demgemäß dringen die Bursenordnungen auf fleißigen Besuch der außerordentlichen und der gewöhnlich alle Woche stattfindenden ordentlichen Disputationen [51]. Man erwartet von ihnen einen großen Gewinn für die wissenschaftliche Ausbildung [52]. Jeder soll rechtzeitig erscheinen; so lange disputiert wird, darf niemand sich entfernen. Im Sommer — von Ostern bis Michaelis — begannen die ordentlichen Disputationen um sechs Uhr, im Winter um sieben Uhr. Sie mußten um 10 Uhr abgebrochen werden, falls sie nicht beendigt waren. Oeffentliche Vorlesungen der Magister und Baccalarien fielen natürlich aus [53]. Die Disputationen wollten die Schüler lehren, Sophismen und „Fragen" zu finden und in wissenschaftlichen sowie höflichen und ethisch angemessenen Formen vorzutragen [54]. Schüler und Baccalarien sollen stets Papier mitnehmen, damit sie sich das Beachtenswerte notieren und was sie nicht ganz verstanden, nach den Verhandlungen vom Magister sich erklären lassen können [55]. Vorbereitet wurde die Kunst der Disputation in den „Uebungen". Sie fanden nicht im öffentlichen Hörsaal und in feierlicher Amtstracht der Angehörigen der ganzen Fakultät statt [56], sondern in den Räumen der Bursen. Sie gehörten wie die Lektionen zum täglichen Stundenplan der Bursalen. In der Wiener Rosenburse wurde noch abends nach dem Nachtessen und Dankgebet an jedem Wochentag in Gegenwart aller Mitglieder über einen allgemein verständlichen Stoff disputiert. Schüler und Baccalarien antworteten in der gewiesenen Reihenfolge, die Lehrer opponierten „in Liebe", zergliederten und lösten die Schwierigkeiten des Stoffs [57]. Jeder mußte seine Thesen einige Tage vor der Disputation dem „Provisor" der Burse zur Genehmigung vorlegen [58]. Diese Resumtionen hatten im 15. Jhd. an Bedeutung gewonnen und waren ein fester Bestandteil des von der Burse übernommenen Anteils am akademischen Unterricht. Wie alle wissenschaftlichen Veranstaltungen der Burse mußten auch diese Wiederholungskurse von jedem Bursalen besucht werden. Der Lernzwang beherrschte alle Phasen des wissenschaftlichen Unterrichts.

So rollte, modern empfunden, auch in Erfurt „in maschinenmäßiger Gleichförmigkeit" „unter beständiger Aufsicht des Vorstehers Tag für Tag und Stunde für Stunde ab, so daß kaum die Möglichkeit einer individuellen Kraftäußerung blieb" [59]. Aber Luther hat nicht darunter geseufzt. Solange das mittelalterliche Ideal wissenschaftlicher Betätigung Geltung hatte, konnte auch die Erfurter Methode nicht als unzweckmäßig empfunden werden. Den handwerksmäßigen, ganz der Schablone folgenden Charakter der wissenschaftlichen Arbeit herauszuheben, ist heute nicht schwer. Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Natürlich ist nicht unrichtig, daß Gedächtnis und Verstand recht eigentlich den Stoff bewältigen mußten [60]. Aber bloß auf „Fleiß und Ausdauer" war das Studium doch nicht gestellt. Denn in den Disputationen galt es Fähigkeiten zu entwickeln. Besonders in den gelegentlich — in Erfurt einmal jährlich — stattfindenden „quodlibetarischen" Disputationen, welche Themen allgemeinen, auch nichtakademischen Interesses in weniger schulmäßigen, auch dem Scherz Eingang gewährenden Formen erörterten, konnte man Beweglichkeit und Festigkeit bekunden und geistige Ueberlegenheit bezeugen. Mit einer Kritik, deren Maßstab ein ganz anderes Ideal von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit ist, hat man darum nicht das letzte Wort gesprochen. Wenn die sieben freien Künste das Fundament aller Wissenschaft waren, wenn der

Schüler und Baccalarius sie nicht minder beherrschen lernen mußte, als der Lehrling und Geselle sein Handwerk, so konnte man sich hier wie dort die Anleitung und dauernde Aufsicht des „Meisters" gefallen lassen und in allen Veranstaltungen ein durch die Sache gebotenes Mittel zum Ziel erkennen. Man wurde von der „maschinenmäßigen Gleichförmigkeit" schwerlich stärker bedrückt als der Lehrling und Geselle im Handwerk. Und „individuelle Kraftäußerungen" waren doch in den Disputationen möglich. Wer auf die seelischen Rückwirkungen achtet, darf mit den Satzungen der Erfurter Himmelspforte Freude an der wachsenden Kraft und dem wissenschaftlichen Fortschritt feststellen. Crotus Rubianus bezeugt uns auch einwandfrei, daß der Scholar und Baccalar Martin Luther mit regem Eifer das Studium aufgriff und an den Uebungen mit Erfolg und innerer Anteilnahme sich beteiligte. Denn er berichtet, daß Luther in seinem Kreise als „Philosoph" Ansehen genoß [61]. Und wenn Mathesius Luther als einen hurtigen und fröhlichen Gesellen schildert, so ist er sich jedenfalls nicht bewußt, daß Hausordnung, Studienzwang und Unterrichtsmethode der Burse und Fakultät auf des jungen Studenten Gemüt gelastet hätten. Wie sollten sie auch? Luther hat sich von dem großen Wert der Disputationen für die wissenschaftliche Ausbildung überzeugen lassen. Er hat ihnen noch in den dreißiger Jahren an der Wittenberger Universität zu neuem Leben verholfen.

§ 13.

Bis zum Baccalariatsexamen.

1. Die Unterrichtsfächer und ihre Verteilung auf die Semester. 2. Die Baccalariatsprüfung. 3. Das geschichtliche Verständnis des ersten Studienabschnittes.

1.

Das Studium in der Artistenfakultät Erfurts dauerte normalerweise 3½—4 Jahre. Es fand seinen Abschluß im Magisterexamen, zu dem jedoch nur zugelassen wurde, wer die erste Staffel erklommen, d. h. das Baccalariatsexamen bestanden hatte. Dies wurde in Erfurt zweimal im Jahr angeboten, im Frühjahr und Herbst [1]. Ein Universitätsstudium von 1½ Jahren mußte vorangegangen sein [2]. Den Vorlesungsplan, den Luther beachten mußte, kennen wir aus den Statuten der Universität. In dem von ihm vor dem Eintritt in das Examen abgelegten Eid erklärte er außerdem feierlich, die im Eide namhaft gemachten Vorlesungen und Uebungen absolviert zu haben [3]. Auch eine auf den Zusammenstellungen des Magisters Herbord von Lippe fußende Handschrift der amplonianischen Bibliothek von 1420 und später liefert uns brauchbare Angaben [4]. Einige zerstreute Mitteilungen Trutvetters aus den Semestern, in denen Luther in Erfurt studierte, sind gleichfalls von Bedeutung. Der äußere Verlauf des Studiums bis zum Baccalariat ist uns darum recht durchsichtig. Die Zahl der von Luther besuchten Vorlesungen und Uebungen restlos genau festzustellen, ist uns allerdings nicht möglich. „Allotria" zu hören war ja erlaubt. Und Herbord zählt nur die „Punkte" auf, über die sich der Kandidat ausreichend unterrichtet haben mußte. Sein Buch will gewissermaßen ein Kompendium oder eine Eselsbrücke sein. Aber diese nach Materien und Autoren geordnete Zusammenstellung des in Erfurt

vorausgesetzten Prüfungsstoffs ist uns doch recht wertvoll. Denn hier sieht man den ersten Studienabschnitt übersichtlich gegliedert aufgebaut, während der Vorlesungskatalog der Fakultät ohne Rücksicht auf die durch das Baccalariatsexamen bedingte Verteilung und ohne Andeutung einer zeitlichen Reihenfolge die Vorlesungen bis zum Magisterexamen aufzählt. Schöpfen wir darum aus allen uns bekannten Quellen, so können wir mit ziemlicher Sicherheit die Reihenfolge und Mindestzahl der von Luther gehörten Vorlesungen feststellen. Eine ebenfalls in der amplonianischen Bibliothek aufbewahrte Papierhandschrift in Quart, welche die für den Magistergrad verlangten „Punkte" erörtert [5], gibt die Möglichkeit einer Kontrolle. Eine nicht ganz klare Aufzeichnung vom Jahre 1489 [6], derzufolge Grammatik, Logik, Rhetorik, Astronomie und Philosophie die Prüfungsfächer des Baccalariatsexamens sind, zeigt im Umriß den Stand gegen Ende des Jhds. Er entspricht dem, was aus den Statuten von 1447 erkannt werden kann.

Die Mindestzahl ist leicht angegeben. Luther bekräftigte eidlich, folgende Bücher, die hier zunächst ohne jede Erläuterung wie Vokabeln aufgeführt sein mögen, gehört zu haben: in der Grammatik den kleinen Priscian und den zweiten Teil Alexanders; in der Logik die Traktate des Petrus Hispanus, die „alte Kunst" (ars vetus), die erste und zweite Analytik des Aristoteles (priorum, posteriorum), die sophistischen Widerlegungen oder von den Trugschlüssen (elencorum); in der Rhetorik den Laborinthus; in der Naturphilosophie die Physik des Aristoteles (physicorum) und sein Buch über die Seele (de anima), endlich die sphärische Astronomie (spera materialis). Dazu kamen noch Uebungen in den kleinen logischen Schriften (parva logicalia), der alten und neuen Logik (Aristotelis veteris et nove) und der Philosophie, nämlich Physik und Psychologie [7]. Luther hätte demnach in der Zeit vom Mai 1501 bis Michaelis 1502 mindestens 11 Vorlesungen von sehr ungleicher Länge gehört. Denn während für die Vorlesung über den zweiten Teil des Doktrinale nur ein Monat angesetzt war, wurden für die Physik 8 Monate beansprucht [8]. Wären die Vorlesungen hintereinander absolviert worden, so hätten sie 35½ Vorlesungsmonate oder volle drei Jahre gewährt. Offiziell standen aber nur 18 Monate oder 1½ Jahre zur Verfügung. Luther muß darum, da er in der von den Statuten der Fakultät vorgesehenen Zeit mit der Vorbereitung auf die Baccalariatsprüfung fertig wurde, wenigstens zwei Vorlesungen täglich gehört haben. Es wird aber mehr gewesen sein. Die aristotelische Topik wurde freilich erst im Magisterexamen gefordert. Die Lehre von den Trugschlüssen, die in der Systematik der Werke des Aristoteles der Topik folgte, galt im Hinblick auf die Disputationen als die aus pädagogischen Gründen auf jeden Fall im ersten Studienabschnitt bekannt zu gebende Disziplin. Denn durch sie wurde man befähigt, wirksame Disputationseinwände zu machen. Die Fakultät stellte es aber ihren Studenten frei, die Topik schon vor der Baccalariatsprüfung zu hören. Die Magister können darum den Rat erteilt haben, sie vor oder mit der Vorlesung über die Trugschlüsse zu hören. Luthers Lehrer Trutvetter leitet die Erläuterung der Topik mit der Bemerkung ein, daß sie dem zweiten Teil der Analytik zweckmäßig und in trefflicher Ordnung folge [9], während im ersten Satz der Erläuterung der Trugschlüsse festgestellt wird, daß sie in rechter Ordnung den andern logischen Büchern folgen [10]. Die „Uebungen" ferner erstreckten sich auf die ganze Logik. Ausgeschlossen

iſt es darum nicht, daß die Topik ſchon in den erſten Semeſtern gehört wurde. In den „Punkten" Herbords fehlt ſie. Aber ſie wollen ja nur die Pflichtfächer um 1420 angeben. Luther kann alſo ſehr wohl in den erſten Semeſtern eine Vorleſung über die ariſtoteliſche Topik beſucht haben.

Unzweifelhaft hat er jedoch in dieſer Zeit an den Vorleſungen über die „kleinen logiſchen Schriften" teilgenommen. Im Eid ſind ſie freilich nicht beſonders erwähnt. Dort hören wir nur vom Beſuch einer Vorleſung über die Traktate des Petrus Hiſpanus und von der Beteiligung an Uebungen über die „kleine Logik". Angeſichts der mit der Geſchichte der Logik ſich befaſſenden Literatur könnte man geneigt ſein, in dieſen Uebungen die praktiſche Anwendung des in der Vorleſung über die Traktate Peters Gehörten zu ſuchen. Im ſiebenten Traktat Peters werden nämlich die Gegenſtände erörtert, die unter dem Titel der parva logicalia zuſammengefaßt ſind. Auf dieſen Traktat ging auch die ſpätere Literatur über den Gegenſtand zurück. So könnte es berechtigt erſcheinen, den Namen Peters ſofort mit der „kleinen Logik" zu verknüpfen. Aber in Erfurt wurde keine Vorleſung über den ſiebenten Traktat der Summulae Peters gehalten. Das wiſſen wir aus Trutvetters den Inhalt ſeiner Vorleſung wiedergebenden Kommentar zu den Traktaten eines Petrus Hiſpanus. Denn hier teilt er mit, daß an der Erfurter Univerſität nur die vier erſten Traktate Peters in einer öffentlichen Vorleſung erörtert würden [11]. Die „kleine Logik" konnte demnach nicht im Anſchluß an Petrus Hiſpanus vorgetragen werden. In der ſie entwickelnden Schrift nennt Trutvetter auch ausdrücklich die die ariſtoteliſche Logik ergänzenden kleinen logiſchen Schriften, über die in Erfurt geleſen und disputiert wurde. Es ſind die Traktate der Engländer Thomas Maulfeldt und Biligam [12]. Im Lektionsplan der Fakultät werden ſie beſonders aufgezählt [13] und insgeſamt mit fünf Vorleſungsmonaten bedacht [14]. Auch in den „Punkten" Herbords erſcheinen ſie unter den Pflichtfächern [15]. Da zudem über dieſe Traktate ein halbes Jahr hindurch Uebungen abgehalten wurden [16], ſo konnte der Beſuch der ſie zugrunde legenden Vorleſungen nicht ins freie Belieben geſtellt ſein. Wir dürfen alſo über den Buchſtaben des vom Baccalarianden abzulegenden Eides hinausgehen und die Vorleſungen über die kleinen logiſchen Schriften mit Beſtimmtheit als Pflichtvorleſungen anſprechen. Wir finden demnach 41 Vorleſungsmonate als das offizielle Mindeſtmaß. Weniger konn Luther nicht gehört haben. Mit der Topik würde er bereits auf 45 Monate kommen. Aber ſelbſt darauf braucht er ſich nicht beſchränkt zu haben. Konnte er ganz außerhalb des Vorleſungsplans liegende, zufällig angebotene Vorleſungen wie die des Hieronymus Emſer beſuchen, ſo konnten auch andere nicht zum Pflichtkreis gehörende Vorleſungen ihn gelockt haben. Es kämen in Betracht die kleinen Vorleſungen über die die Rhetorik ergänzende Poetria, die in Erfurt für gut und nützlich galt, über die „Unterweiſung der Scholaren" (von Boethius), über den Algorismus und den Computus, die kirchliche Zeitrechnung.

Man wird nach allem, was feſtgeſtellt und vermutet werden konnte, mit der Annahme kaum fehlgehen, daß nach Abzug der immerhin kurzen Sommervakanzen [17] und der letzten Vorbereitungszeit ungefähr drei Vorleſungen täglich gehört werden mußten. Sie haben in der Regel auf den mittleren Vormittags- und Nachmittagsſtunden gelegen. Denn die Uebungen, die ja nicht mit einer Vorleſung zuſammenſtoßen

durften, fanden Morgens in der Frühe oder vor dem Mittagessen, in der zweiten Stunde nach dem Mittagessen, also um 12 Uhr, und vor dem Abendessen statt [18]. Das allgemeine, freilich durch die ordentlichen Disputationen unterbrochene [19] Schema weist demnach eine regelmäßige Folge von Uebungen und Vorlesungen auf. Vor dem Mittagessen lagen Uebungen und Vorlesungen. Der Unterricht nach dem Mittagessen begann mit Uebungen, ging alsdann vermutlich zu Vorlesungen über und schloß mit den „Vesperübungen" [20]. Die große Bedeutung der Uebungen ist aus diesem allerdings nur ganz allgemeinen und Schwankungen unterworfenen Schema sofort ersichtlich.

Wir brauchen aber hier nicht Halt zu machen. Genauere Angaben über den Studiengang Luthers sind möglich. Der vor dem Eintritt ins Baccalariatsexamen geforderte Eid und die „Punkte" der amplonianischen Handschrift 241 in Quart bieten eine bestimmte und in beiden Fällen gleiche Reihenfolge. Beide beginnen mit den grammatischen Forderungen. Ihnen folgen die Ansprüche, die an die logische Bildung gestellt werden. Die Traktate stehen an erster Stelle; alte und neue Logik reihen sich an. Die Rhetorik fehlt in der Herbordschen Handschrift. Mit Recht; denn sie wird erst seit 1449 offiziell gefordert [21]. Den Beschluß bildet die Naturphilosophie. Das ist eine unzweifelhaft sachliche Gliederung. Sie ist erfolgt nach dem Gesichtspunkt des die Grammatik, Logik und Rhetorik umfassenden Triviums, dem nur die Naturphilosophie angehängt ist. Bestimmt aber die hergebrachte, von Amplonius auch in seinem Bücherverzeichnis befolgte Ordnung der Trivialfächer den Aufbau, so ist offenbar eine Verteilung des Unterrichtsstoffs auf die einzelnen „Semester" unmöglich.

Aber einige kurze Erwägungen und versteckte Notizen rechtfertigen doch die Annahme, daß der sachlichen Ordnung die zeitliche Folge entsprochen hat. War die Grammatik die Voraussetzung eines gewinnbringenden akademischen Unterrichts, so gehörten zweifellos die Vorlesungen über die Bücher eines Priscian und Alexander zu den ersten, auf die der junge Student gewiesen war. Sie sind nicht nur als Bestandteil des Triviums im Unterrichtsplan der Fakultät enthalten, sondern wollen auch die Pensen der Trivialschule wiederholen und etwaigen sprachlichen Schwierigkeiten der Vorlesungen vorbeugen. Darum wird auch vor dem Baccalariatsexamen eine Vorprüfung in Grammatik abgelegt. Durch sie soll festgestellt werden, ob der Prüfling sich ausreichend im Lateinischen auszudrücken versteht [22]. Auch die diesen Vorlesungen zugewiesene Stundenzahl läßt sie als einen kurzen Wiederholungskurs erkennen. Denn für den Donat wird ein Monat zur Verfügung gestellt, für den kleinen Priscian eine Zeit von drei Monaten und für die drei Teile des Doctrinale je ein Monat. Bei den ungleichen Leistungen der Trivialschulen waren diese Vorlesungen, die zugleich das Schema der sieben freien Künste befriedigen halfen, eine Schutzmaßregel der Fakultät. Stümper wurden überhaupt nicht als Artisten inskribiert, sondern dem Pädagogium überwiesen. Die Magister des alten Kollegs hatten nach Ausweis des Statutenbuchs für die Verwirklichung dieser Anordnung aufzukommen. „Elementar" blieben aber die grammatischen Vorlesungen an der Universität. Herbords Handschrift zeigt uns, daß sie nicht anders als der Magister der Trivialschule die Lehre von den Formen und vom Satzbau entwickeln. So mögen sie zugleich eine Anleitung zum

Unterricht im Lateinischen gewesen sein. Ihr elementarer Charakter erhellt auch daraus, daß sie zu den wenigen Vorlesungen gehörten, die die Baccalarien ohne Genehmigung der Fakultät halten durften [23].

So begann Luthers Studium mit kleinen Vorlesungen über die Grammatik und den entsprechenden, um 12 Uhr stattfindenden Uebungen [24]. Den Vorlesungen über die Grammatik gingen entweder teilweise zur Seite oder folgten ihnen unmittelbar die Vorlesungen über die Rhetorik und die kleinen logischen Schriften. Ob die Vorlesung über Rhetorik, für die zwei Monate angesetzt waren, den Vorlesungen über die logischen Traktate eingeschaltet wurde oder ihnen folgte, wird kaum je festzustellen sein. Auf jeden Fall hat sie am Anfang des Studiums gestanden. Denn sie war eine der Vorlesungen, die von den Baccalarien ohne Erlaubnis der Fakultät gelesen werden durfte. Gleichzeitig mit den grammatischen Vorlesungen kann sie nicht gehört worden sein. Denn die Uebungen in der Rhetorik und Grammatik wurden in derselben Stunde abgehalten [25]. So könnte die Rhetorik, entsprechend dem Schema des Triviums, mit oder nach den letzten Vorlesungen über die kleinen logischen Schriften gehört worden sein. Denn mit den ein halbes Jahr dauernden, in der Vesperstunde stattfindenden Uebungen zu den kleinen logischen Vorlesungen kollidierte sie nicht [26]. Vermutlich ist sie in die unmittelbar auf die grammatischen Vorlesungen folgenden Monate eingeschoben und etwa gleichzeitig mit der Vorlesung über die vier ersten Traktate Peters besucht worden. Daß der logische Unterricht mit der Einführung in die kleinen logischen Schriften und die Traktate Peters begann, kann nicht wohl bezweifelt werden. Zwar mag, wer die Literatur der parva logicalia sich angesehen hat, zunächst überrascht sein, daß sie am Anfang des logischen Unterrichts gestanden haben soll. Einem Studenten unserer Tage würde sie wahrscheinlich größere Schwierigkeiten bereiten als die „alte" Logik. Aber sie enthielt Stichworte der uns noch vertrauter werdenden, in Erfurt herrschenden Philosophie der Modernen. Sie galt als die unentbehrliche, logische Grundbegriffe in geordneter Stufenfolge — scalatim — erläuternde Ergänzung der aristotelischen Logik [27]. Außerdem führte sie Erkenntnisse der Grammatik weiter [28] und konnte darum als die natürliche Fortsetzung der grammatischen Vorlesungen erscheinen. Ihr wurde offiziell eine „elementare" Bedeutung zuerkannt. Denn sie war wie die Grammatik Gegenstand einer Vorprüfung. Zum Baccalariatsexamen wurde nicht zugelassen, wer nicht in der „kleinen Logik" fest gegründet war [29]. Und wenn die Baccalarien aus dem weiten Gebiet der Logik nur die kleinen logischen Schriften ohne Genehmigung der Fakultät erklären durften, so enthüllt auch dies ihre Stellung am Anfang des logischen Unterrichts. Grammatik, Rhetorik und „kleine Logik" waren die einzigen, den Baccalarien ohne weiteres freigegebenen Fächer [30]. Trutwetter bestätigt uns, was aus den Satzungen der artistischen Fakultät erschlossen werden durfte. Denn wir erfahren von ihm, daß die kleinen logischen Traktate ihren Namen nicht nur ihrer durchsichtigen Kürze verdankten, sondern auch der Tatsache, daß die „kleinen" und „jungen Studenten der Logik" mit ihnen ihr logisches Studium beginnen [31]. Von den Traktaten Peters aber heißt es, daß sie als Kompendium „zur Unterweisung der Jungen in der Logik" geschrieben seien [32]. Da sie außerdem, wie wir bereits erfuhren, dem logischen Unterricht in Trivialschulen zugrunde gelegt wurden, so war auch die Vorlesung über Petrus Hispanus für die Anfänger bestimmt [33].

Mit ziemlicher Sicherheit können wir also angeben, womit Luther im ersten Drittel des bis zum Baccalariatsexamen reichenden Studienabschnittes sich befaßte. Es waren grammatische Vorlesungen und Uebungen — diese in der Stunde von 12 Uhr an — eine Vorlesung über Rhetorik mit Uebungen ebenfalls in der zweiten Nachmittagsstunde, und Vorlesungen über die kleinen logischen Schriften eines Maulfeldt und Biligam sowie die ersten vier Traktate der Summulae Peters mit halbjährigen Uebungen in der Vesperstunde. Dazu kamen die besonderen wissenschaftlichen Veranstaltungen in der Georgenburse gemäß Rubrica 12, 4 der Fakultätsstatuten[34]. Mathesius redet von Luthers „Repetitionen mit seinen Gesellen". Daneben mußten noch die öffentlichen, in feierlichen Formen stattfindenden[35] „ordentlichen" Disputationen in dem dafür besonders vorgesehenen Saal[36] besucht werden[37]. Während der ordentlichen Disputationen durfte natürlich kein Magister oder Baccalarius in Uebungen disputieren oder Vorlesungen halten[38]. Ungefähr vier Monate nach seiner Intitulatur erlebte Luther auch das große, allgemeines Interesse erweckende Turnier der „quodlibetarischen" Disputation, die am ersten Feiertag nach dem 24. August im Saale der ordentlichen Disputationen abgehalten wurde. Sie begann in der ersten Morgenstunde, wurde um 10 Uhr abgebrochen, nach dem Mittagessen wieder aufgenommen und bis zur Vesperzeit fortgesetzt[39]. Aus dem ganzen Stoffgebiet der freien Künste konnten Fragen gestellt und in der für Disputationen üblichen Form behandelt werden[40]. Die Gefahr einer Entartung dieser akademischen Feier war groß. Unziemliche und unnütze Fragen konnten gestellt werden. Oder es konnte in der großen Versammlung die Würde des Ortes und der Stunde vergessen werden und plumper Scherz die an diesem Tag ohnehin in freierer Bahn sich bewegende wissenschaftliche Erörterung ablösen. Darum schreiben die Satzungen vor, daß nur schöne, nützliche und ehrbare Fragen aufgeworfen werden. Die anwesenden Magister dürfen nur solche Probleme ihrer Schüler in Thesen fassen und angreifen, die ihnen zuvor schriftlich mitgeteilt sind. Unziemliches soll weder öffentlich verlesen noch zur Debatte gestellt werden. Auch darf nichts vorgebracht werden, das irgendeinen verletzen könnte[41]. Während der Disputation selbst haben natürlich wie stets der Vorsitzende, der Opponent und die übrigen Magister beleidigende Erwiderungen zu meiden und darauf zu achten, daß alles in höflicher und respektvoller Form von statten gehe[42]. Sehr scharfe Strafandrohungen sollen die Würde dieser Disputation wahren helfen.

„Wenn man nicht öffentlich las", soll Luther nach Mathesius sich in der Bibliothek der Universität aufgehalten und „die Bücher fein nach einander" besehen haben, „auf daß er die guten kennen lernte". Davon kann keine Rede sein. Der freie Zugang zu den Bücherbeständen war, wie wir aus den Satzungen der Fakultät, der der Bibliothekar des alten Kollegs untergeordnet war, und aus dem Statutenbuch des alten Kollegs erfuhren, den Scholaren und Baccalarien untersagt. Für jedes in die Wohnung gelieferte Buch mußte ein ausreichendes Pfand hinterlegt werden[43]. Wir müssen uns darum Luthers „Privatfleiß" in den freien Stunden unter anderen Formen veranschaulichen. Auf seiner, übrigens ihm nicht allein zugeteilten Kammer oder in dem allen zugänglichen großen Saal der Burse[44] konn er, soweit die Hausordnung es gestattete, für sich in Büchern gelesen haben, die der Bibliothek gehörten. Eine ganz dem eigenen Belieben anheimgegebene oder kritische Lektüre wäre auch dies nicht gewesen.

Sie blieb im Zusammenhang mit dem jeweiligen Unterrichtsstoff. Denn ohne Vermittlung des den Studiengang überwachenden Magisters durfte der Bibliothekar den Studenten und Baccalarien überhaupt kein Buch ausliefern. Eine „kritische" Sichtung, wie sie Mathesius voraussetzt, war ohnehin nicht nötig. Die „Verwaltung" der Bibliothek, d. h. die Magister des alten Kollegs und die Fakultät, sorgte dafür, daß in der Hauptsache nur „gute" Bücher, wie man sie besonders für die Vorlesungen brauchte, angeschafft wurden. Freilich besitzen wir nicht mehr die Bestände und das Bücherverzeichnis der Erfurter „Universitätsbibliothek". Im tollen Jahr wurde sie vernichtet. Das sorgfältig geführte Bücherverzeichnis wurde nun gegenstandslos. Man ließ es nach einiger Zeit verkommen. Aber Bestand und Katalog der amplonianischen Bibliothek sind uns erhalten. Sie gestatten einen sicheren Rückschluß auf den Charakter der alten Universitätsbibliothek vor 1510. Die „gute" Literatur wird auch sie gekennzeichnet haben. Im übrigen darf man nicht allzu freigebig in der Zuteilung von freien, durch Privatfleiß ausgefüllten Stunden sein. Schon im „ersten Semester" gewährten Bursen und Studienordnung wenig freie Bewegung. Und daß Luther auch seine „freie Zeit" ganz den Studien gewidmet hätte, ist eine grundlose Vermutung.

Was in den letzten Semestern vor der Baccalariatsprüfung ihn beschäftigt hat, kann nun unschwer angegeben werden. Die logischen Studien wurden zum Abschluß gebracht. Der „allgemeinen" Einführung und Unterweisung folgte der „spezielle" Unterricht [45]. Es galt darum in erster Linie mit Aristoteles selbst oder mit der „alten" und „neuen" Logik vertraut zu werden. Der Unterricht in ihr füllte den größeren mittleren Teil des Studienabschnittes vor der ersten Prüfung aus. Die spätmittelalterliche Systematik, die einigen in den aristotelischen Schriften gefundenen Notizen folgte, zugleich aber in ihrem Aufbau merkwürdig zäh und unbekümmert um sachliche und vom griechischen Aristoteles nahegelegte Nötigungen die Geschichte der frühmittelalterlichen Logik festhielt, erleichtert die Feststellung der Reihenfolge der Stoffe ungemein. Man behandelte zunächst jene lateinischen logischen Schriften, die im frühen Mittelalter und bis in die Mitte des 12. Jhds. den logischen Unterricht bestritten hatten. Auf sie hatten auch bereits die vier ersten Traktate des Petrus Hispanus vorbereitet. Natürlich wurde diese lediglich historisch zu begreifende Ordnung sachlich gerechtfertigt. Von seinen Lehrern Trutvetter und Usingen hörte nämlich Luther, daß die alte Logik mit Recht der neuen vorangestellt werde. Denn die alte Logik habe es mit dem Teil, die neue mit dem Ganzen zu tun. Das Ganze aber sei später als die Teile [46]. Da zudem die alte Logik für leichter galt als die neue und die Kenntnis der neuen Logik angeblich die vollkommene Kenntnis der alten voraussetzte [47], so ist sie auch im Unterricht der neuen vorangegangen. Die Vorlesung über sie dauerte vier Monate. Die Uebungen, die entweder unmittelbar vor dem Mittagessen oder früh in der ersten Stunde abgehalten wurden [48], währten mit fakultativem Einschluß eines Stückes aus der neuen Logik, der Trugschlüsse, ein halbes Jahr [49]. Das Buch, das die Vorlesung eröffnete, war natürlich die Isagoge des Porphyrius in der Uebersetzung des Boethius. Einst hatte Boethius diese Einleitung, in der die fünf Allgemeinbegriffe der Gattung, der Art, des Unterschiedes, des eigentlichen Merkmals und des nicht wesentlichen Merkmals (accidens) behandelt werden, als die Tür bezeichnet, durch die man zu den Kategorien (predicamenta) des Aristoteles

gelange. Mit ihr begann darum im frühen Mittelalter der logische Unterricht. Dann wandte er sich den Kategorien zu und fand den Abschluß in der Lehre vom Urteil [50]. Die Erfurter, die doch schon in der Vorlesung über die vier ersten Traktate Peters eine „Einleitung" zu dieser Schriftensammlung gegeben hatten, hielten sich eng an dies Schema. Trutvetter vergaß auch nicht, in den ersten Stunden auf die methodische Anweisung des Boethius aufmerksam zu machen und die innere, in langer Tradition bewährte Systematik des logischen Unterrichts aufzudecken [51]. Hier wurden auch Luther sofort die berühmten Sätze des Boethius bekanntgegeben, in welchen die Frage nach der Realität der Universalien, der Allgemeinbegriffe, unentschieden gelassen wurde [52]. Es sollten nur die 5 Allgemeinbegriffe — quinque voces — erläutert werden [53], ohne die angeblich die Kategorien nicht begriffen werden, Definitionen, Einteilungen und Beweisführung nicht möglich sind.

Getreu der keineswegs sinnvollen, aber durch alte Tradition vor jeder Kritik gefeiten Gliederung des aristotelischen Organon und in selbstverständlicher Nachfolge eines Porphyrius und Boethius wurde nun die Reihe der aristotelischen und für aristotelisch geltenden Bücher mit den Kategorien eröffnet, in welchen Aristoteles oder der aristotelische Abschnitte zusammenstellende und verarbeitende Verfasser die Grundformen aller Aussagen — Kategorien — über das Sein darbot. Die Erörterung begann mit den „Antepräd ikamenten", die sich mit dem Eindeutigen (univocum, homonymen), Doppelsinnigen (aequivocum, synonymen) und der eigentlichen Benennung (denominativum, paronymen) befassen. Dann wurden, in der gleichen stofflichen Zumessung wie im Traktat Peters die Kategorien der Substanz, Quantität, Relation und Qualität ausführlich besprochen. Die letzten sechs Kategorien [54] wurden summarisch abgetan. Eine kritische Verarbeitung der aristotelischen Kategorientafel wurde so wenig versucht, daß sogar des Aristoteles eigene kritische Ansätze zu einer Minderung der 10 oder 8 Kategorien wirkungslos blieben [55]. Den Beschluß machten die „Postprädikamente", die die Lehre von den Grundsätzen entwickelten, die Bedeutung des „zuvor" und „zugleich", die in der Naturphilosophie wichtig werdenden sechs Arten der Bewegung und die acht Bedeutungen von „haben". In der nun folgenden Auslegung der aristotelischen Schrift de interpretatione (periermeneias) wurde die Lehre vom Urteil und seinen verschiedenen Formen vorgetragen. Petrus Hispanus hatte sie in seinem ersten Traktat behandelt. So vertiefte die Vorlesung über die alte Logik, was in der Vorlesung über Petrus Hispanus die drei ersten Traktate bekanntgegeben hatten. Wie stark jedoch die Wiederholung war, zeigen noch heute die Schriften Trutvetters, dem sein Ehrgeiz es nicht verbot, so ziemlich den gleichen Stoff nicht nur in zwei verschieden benannten Vorlesungen vorzutragen — hier war er ja durch den Lektionskatalog der Fakultät gebunden — sondern auch in zwei „Lehrbüchern" den Erfurter Studenten anzubieten.

Die Vorlesungen und die wieder ein halbes Jahr in Anspruch nehmenden Uebungen [56] über die „neue Kunst" beschlossen den logischen Unterricht. Je vier Monate waren den beiden Teilen der aristotelischen Analytik gewidmet [57]. In der ersten Vorlesung wurde noch kein ganz neuer Stoff übermittelt. Denn sie trug ausführlich vor, was im vierten Traktat Peters kompendiös dargeboten war: die Lehre vom Schlußverfahren oder dem Syllogismus, die Gesetze des reinen Denkens ohne Rücksicht auf

die beſonderen Inhalte. Erſt in der Vorleſung über die zweite Analytik wurde ein neues Gebiet erſchloſſen: der wiſſenſchaftliche Beweis. In den Erörterungen über den Syllogismus hatte Luther erfahren, wie aus Urteilen neue Urteile abgeleitet und Fehlerquellen vermieden würden. Die Vorleſung über die zweite Analytik zeigte ihm, wann und unter welchen Bedingungen man wiſſenſchaftliche Erkenntnis, den „Beweis" habe [58]. Nicht die Regeln des Denkens ſchlechthin, ohne Berückſichtigung der „Materie", des Inhalts, waren hier Gegenſtand der Unterſuchung, ſondern die Regeln, deren Beachtung eine Erkenntnis des Seienden, des notwendigen Inhalts der Dinge verbürge. Denn Wahrnehmung und Erfahrung vermitteln, ſo waren Luthers Lehrer mit Ariſtoteles überzeugt, noch keine wiſſenſchaftliche Erkenntnis, und auch nicht die mit ihr verbundene, allem Zweifel überlegene „apodiktiſche" Gewißheit. Ein „Beweis" iſt erſt dann geliefert, wenn eine Ableitung aus Vernunftprinzipien vollzogen iſt, wenn „notwendige" Beziehungen wie in dem nur formale Wahrheit vermittelnden Syllogismus hergeſtellt ſind. Wir ſpüren ſchon hier die grundlegende Bedeutung dieſer Vorleſungen für die wiſſenſchaftliche Durchbildung Luthers. Ihr Inhalt und ihre geſchichtliche Stellung werden uns noch beſonders beſchäftigen. In Trutvetters Schriften ſind uns ja die Vorleſungen, die Luther hörte, erhalten. Hier haben wir nur den äußeren Aufbau des Erfurter Studiums zu ſchildern: den Fortgang von den Vorausſetzungen „moderner" Philoſophie über die Lehre vom Begriff und Urteil zum Syllogismus und Beweis, zur wiſſenſchaftlichen Erkenntnis und Gewißheit. Beſuchte Luther in dieſen Monaten auch die Vorleſung über die ariſtoteliſche Topik, ſo wurde er mit einer anderen Form von „Gewißheit" vertraut gemacht, mit der „dialektiſchen". Hier wurde der „Prüfungsſchluß" unterſucht. Beim Disputieren konnten „plauſible" oder „probable", im Geltungsbereich des Wahrſcheinlichen bleibende Vorausſetzungen aufgeſtellt werden, die nun „ſyllogiſtiſch" nach den Grundſätzen der erſten Analytik behandelt wurden. Der Syllogismus iſt hier „dialektiſch" und die Gewißheit kann natürlich nie apodiktiſch werden. Die Erkenntnis iſt ja nicht aus Vernunftprinzipien abgeleitet. Das ganze ſchlußgerechte Verfahren baut ſich nur auf dem Wahrſcheinlichen auf. Dies kann aber nie zur Notwendigkeit und damit zur wiſſenſchaftlichen Erkenntnis und zum Beweis führen [59]. Die zwei Monate währende Pflichtvorleſung über die Trugſchlüſſe — elenci sophistici — ſtand ganz im Dienſt der Praxis des Disputierens, der ſchon die Topik ſich zugewandt hatte. Ariſtoteles hatte hier den verführeriſchen Schein in den Trugſchlüſſen der Sophiſten aufgedeckt. Damit ſich vertraut zu machen hatte das in Disputationen ſeine Wiſſenſchaft darbietende Mittelalter ein beſonderes Intereſſe. Die Disputation blieb ja nicht lediglich ein zu geiſtiger Gewandtheit anleitender Beſtandteil des akademiſchen Unterrichts. Sie gehörte auch zum öffentlichen Leben und half die wichtigſten Fragen entſcheiden. Darum war die „Sophiſtria" ein unentbehrliches Stück des wiſſenſchaftlichen Unterrichts. Ebenfalls iſt es verſtändlich, daß die ariſtoteliſche Sophiſtik vor der Baccalariatsprüfung ſtudiert ſein mußte. Die Hörer waren übrigens auf ſie vorbereitet. In der Vorleſung über die kleinen logiſchen Schriften, die ja Ariſtoteles einleitend ergänzen wollten, hatten die Scholaren unter dem Titel der Obligatoria und Inſolubilia wichtige Stücke aus der Technik der Disputation kennen gelernt. Hier erfuhren ſie nämlich unter anderem, wie jemand in der Dis-

putation auf etwas „verpflichtet" oder festgelegt werde, an das er bis dahin nicht sich zu halten brauchte [60].

Mit der Einführung in die Lehre von den Trugschlüssen erreichte der logische oder „dialektische" Unterricht sein Ziel. Die angehenden Baccalarien oder „Gesellen" hatten das Werkzeug — Organon — handhaben gelernt, ohne das wissenschaftliche Arbeit und Erkenntnis nicht möglich war. Zugleich hatten sie erfahren, wie man sich gegen Einwendungen, Kniffe und Finten verteidigen könne. Nur noch wenige Vorlesungen und Uebungen trennten die Scholaren oder „Lehrlinge" vom ersten akademischen Grad. Auch in diesen letzten Monaten war vornehmlich Aristoteles der Wegweiser und Lehrmeister. Gemäß dem überlieferten aristotelischen Aufbau der Wissenschaft folgte der Beschäftigung mit den Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens die Einführung in die „Naturphilosophie". Für die erste Prüfung wurde wie auch anderwärts, z. B. in Wien [61], der Nachweis verlangt, daß man Vorlesungen über die Physik des Aristoteles, seine Bücher über die Seele und über die sphärische Astronomie gehört habe [62]. Die erste Vorlesung zog sich entsprechend der aristotelischen Bucheinteilung durch acht Monate hin [63]. Auf die Psychologie wurden drei Monate verwandt [64]. Die Vorlesung über sphärische Astronomie — spera materialis — wurde in $1\frac{1}{2}$ Monaten zu Ende geführt [65]. Ihr wurde das Lehrbuch des Engländers Sacroboscus — Holywood —, der auch aus Aristoteles geschöpft hatte, zugrunde gelegt. Es war das übliche Lehrbuch; auch protestantische Universitäten wie Wittenberg und andere übernahmen es. Uebungen über die „Sphäre" waren nicht vorgeschrieben [66]. Die Uebungen in der Psychologie begannen nachmittags um 12 Uhr, während die Uebungen in der Physik „unmittelbar vor dem Abendessen", zur gleichen Zeit wie die Uebungen in den kleinen logischen Schriften, stattfanden [67]. Sie dauerten ein halbes Jahr und waren mindestens einstündig [68].

2.

Nun erst konnte sich der Scholar zur Prüfung melden. Luther hat zum ersten möglichen Termin, dem Herbsttermin 1502, sich um den Grad beworben [69]. Am Samstag vor dem offiziellen Beginn der „Eröffnung" des Herbstexamens hatte der Dekan durch Anschlag an der Tür des alten Kollegs alle, die sich für den Grad eines Baccalarius der freien Künste prüfen lassen wollten, aufgefordert, am nächsten Morgen in der „Stube der Fakultät der Artisten" sich zum Behuf der „Intitulatur" einzufinden [70]. Nur die in der „Stube" zur festgesetzten Zeit Versammelten durften zugelassen werden. Wer ausblieb, mußte ein halbes Jahr warten, bis zum nächsten Anschlag. Die Examinatoren, deren Zahl auf fünf festgesetzt war [71], waren abgesehen von dem kraft seines Amtes am Examen beteiligten Dekan [72] nicht vorher bekannt. Sie wurden erst unmittelbar nach der Intitulatur von den zu diesem Zweck zusammengerufenen 23 Magistern der Fakultät nach bestimmten Normen, die hier nicht mitgeteilt zu werden brauchen, gewählt [73]. Nach Erledigung dieser Formalien mußte man sich darüber schlüssig werden, ob die Bewerber alle zur Prüfung zugelassen werden könnten. Denn mit der „Intitulatur" war das Recht der „Zulassung" nicht verknüpft. Sie war abhängig von einer besonderen Fakultätssitzung, an der sich nicht nur die Examinatoren, sondern alle Magister der Fakultät beteiligten [74]. Das Urteil über

die Würdigkeit umspannte natürlich nicht nur die Leistungen und Erwartungen in wissenschaftlicher Beziehung, sondern auch die sittliche Bewährung des Prüflings und die Bürgschaft, die seine Person hier für die Zukunft bot. Der Bursenzwang und der persönliche Anschluß der Studierenden an einen der Magister gestattete ein recht sicheres Urteil. Die Examinatoren, denen offenbar das endgültige Urteil über die Zulassung zustand [75], konnten von den Magistern recht genaue Erkundigungen einholen. Zudem wurden sie noch ausdrücklich verpflichtet, nur geeignete und würdige Personen zum Grade zuzulassen [76]. Diese Bestimmungen erschwerten immerhin Begünstigungen und Durchstechereien.

Der Examinand mußte natürlich alle geldlichen Verpflichtungen erfüllt haben. Das Honorar für die Vorlesungen und Uebungen mußte entrichtet sein, ebenfalls die Gebühr an die Pedelle und Aehnliches [77]. Er mußte ferner die schon von den Magistern geleistete Bürgschaft bekräftigen. Denn vor dem „Eintritt" ins Examen mußte er eidlich versichern, die vorgeschriebenen, von ihm noch einzeln aufgezählten Vorlesungen „gemäß den Statuten der Fakultät" gehört [78] zu haben und den Bestimmungen gemäß „Respondent" gewesen zu sein [79], d. h. je dreimal in „ordentlicher" und „außerordentlicher" Disputation den Magistern „geantwortet", also Thesen verteidigt zu haben [80]. Er versicherte ferner, zum Zweck der Promotion keine unlauteren Mittel anwenden und keine Vergeltung üben zu wollen, falls er sittlicher Mängel wegen zurückgewiesen werde [81]. Außerdem versprach er dem Dekan, daß er „in den Schulen Erfurts" kein anderes Obergewand tragen wolle als die Amtskleidung des Baccalarius [82]. So sehen wir in den Bedingungen der Zulassung zur Promotion konzentriert, was die „Deposition" symbolisch andeutete und was die Lebens- und Studienordnung charakterisierte. Ueber der Pforte, die aus dem Vorhof in die inneren Räume der Gelehrsamkeit führte, stand wiederum das Wort, das ein reines Herz zur Voraussetzung und Bedingung der Weisheit macht.

Die ersten Gegenstände der Prüfung waren die Grammatik und die „kleine Logik" [83]. Der Ausfall war, wie wir schon hörten, entscheidend für die Zulassung zur Prüfung in den übrigen Stoffen. Nach bestandener Prüfung fand die „Determination" statt, zu der höchstens drei auf einmal zugelassen wurden [84]. Sie durfte nur von einem Magister vollzogen werden, der zur Erfurter Artistenfakultät gehörte. Vor dem Eintritt ins Examen hatte der Kandidat eidlich versprechen müssen, daß er unter keinem andern Magister „determinieren" wolle [85]. Der Magister seinerseits konnte die Promotion erst vornehmen, wenn er die schriftliche oder mündliche Genehmigung des Dekans erhalten hatte [86]. Vor der Promotion mußte der Promovend schwören, an keiner anderen Universität aufs neue um den Grad sich bewerben, die Satzungen der Fakultät unverbrüchlich beachten, ihr Ansehen stets, überall und zu jeder Stunde nach Kräften fördern und, wenn kein Dispens bewilligt werde, zwei Jahre lang in Erfurt lesen zu wollen [87]. Ein kleines Mahl beschloß die Feier. Es mußte sich in bescheidenen Grenzen halten [88]. Da aber scheinbar Strafbestimmungen fehlten, wird man es mit der Beachtung dieses Statuts nicht allzuernst genommen haben.

Der Baccalarius gehörte zum Lehrkörper der Fakultät. Im Besitz des ersten akademischen Grads trat er darum in einen neuen Pflichtenkreis ein. Freilich lag

noch ein zweijähriges Studium vor ihm. Darum wird ihm auch in der eigens dazu einberufenen Versammlung der Baccalarien [89] nachdrücklich eingeschärft, das begonnene Studium der freien Künste zu vollenden. Der Grad des Baccalariats sei nur eine Vorbereitung auf den Magistergrad [90]. Der ordnungsgemäße Besuch der Vorlesungen, Uebungen und „ordentlichen" Disputationen der Magister ist darum selbstverständliche Forderung [91]. Nicht minder, daß sie sich an den „außerordentlichen" Disputationen der Baccalarien an den Feiertagen in der vom Dekan durch Anschlag bekannt gegebenen Reihenfolge beteiligen [92]. Sie stehen unter dem gleichen Studienzwang wie die Scholaren. Auch hinsichtlich der Lebensführung genießen sie keine Freiheiten. Vielmehr verpflichtet sie der Grad zu besonderer Wachsamkeit und Ehrbarkeit [93]. Aber als Lehrende, als „Gesellen", die den „Lehrlingen" die elementaren Voraussetzungen der „Kunst" übermitteln sollen, stehen sie in einem besonderen Vertrauensverhältnis zur Fakultät. Sie haben darum, echt mittelalterlich, wiederum durch einen besonderen Gehorsamseid das neue Rechtsverhältnis zu bekräftigen und die Bürgschaft der Willfährigkeit und Zuverlässigkeit zu bieten [94]. Die ihnen ohne weiteres frei gegebenen Vorlesungen und Uebungen sind uns schon bekannt: Grammatik, Rhetorik und die kleinen logischen Schriften. Die Bücher des Aristoteles zu behandeln war nur möglich, wenn die Fakultät ihre Genehmigung erteilte [95]. Vermutlich kam es in der Praxis nur zu Vorlesungen und Uebungen über einige logische Schriften des Aristoteles, zunächst aus dem Gebiet der alten Logik. Die große Vorlesung über die aristotelische Physik wird man schwerlich den Baccalarien überantwortet haben. Das Studium der Naturwissenschaft hatte ja mit dem ersten akademischen Grad eben erst begonnen, während das Studium der Logik so gut wie abgeschlossen war. Grammatik und Logik sind darum die eigentliche Domäne der Erfurter Baccalarien gewesen [96].

3.

Das geschichtliche Verständnis dieses Studienabschnittes ergibt sich nun unschwer. Zwei Abstufungen treten deutlich hervor. Sie fallen zeitlich ungefähr mit dem ersten und den beiden letzten Dritteln des ganzen Abschnitts zusammen. Gemessen an dem offiziell nicht preisgegebenen Schema der freien Künste, wären sie als ein verkürztes und erweitertes Trivium zu charakterisieren. Denn daß bis zum Baccalariatsexamen das Trivium in seinem ursprünglichen Umfang den Unterrichtsplan beherrscht, ist sofort erkennbar. Die drei Stücke des alten Triviums: Grammatik, Logik und Rhetorik füllen den weitaus größten Teil dieses Zeitraums aus. Also beherrscht ihn das Trivium. Freilich nicht in der Form, in der das frühe Mittelalter es vom ausgehenden Altertum übernommen hatte, von Marcianus Capella, Boethius, Cassiodor und Isidor von Sevilla. Denn damals standen Grammatik und Rhetorik als gleichberechtigte Fächer neben der Dialektik. Die mittelalterliche Geschichte der aristotelischen Bücher, die daraus sich entwickelnde philosophische Wissenschaft der Generalstudien und die innere Geschichte der spätmittelalterlichen Logik machten die Dialektik zur dominierenden Disziplin. Grammatik und Rhetorik traten im Erfurter Lektionskatalog fast ganz zurück. Es fehlte auch ein zwingender Grund, sie sorgfältig zu pflegen. Denn die Rhetorik war zum guten Teil durch die neue Logik ersetzt. Den

Arabern galt die Topik geradezu als ein Bestandteil der Rhetorik. In den Vorlesungen und Uebungen über die kleinen logischen Schriften und die „Sophistria" lernte man praktische Rhetorik. Die Trivialschule ihrerseits hatte einen Teil der Rhetorik in der „Kunst des Diktierens", d. h. in den Brief- und Stilübungen vorweg genommen. Die Rhetorik des alten Triviums konnte darum an den Stätten der Generalstudien vernachlässigt werden, ohne daß eine fühlbare Lücke entstanden wäre. Auch der Umfang der Grammatik durfte verringert werden. Sie wurde ja recht eigentlich von der Trivialschule gelehrt. Formell aber wahrte man das alte Schema, indem man Grammatik, Logik und Rhetorik in den Unterrichtsplan einsetzte.

So steht die Zeit bis zum Baccalariatsexamen unter dem Gesichtspunkt des Triviums, mögen auch die Akzente sich verschoben und der Inhalt sich gewandelt haben. Das erste Drittel erscheint als ein verkürztes Trivium. Denn hier hat die Grammatik die Führung und die Logik wird nur als „kleine Logik" wirksam. Dieser erste Abschnitt — aber auch nur er — könnte als die oberste Stufe einer guten und ehrgeizigen Trivialschule erscheinen, wie wir sie z. B. in Nürnberg kennen lernten. Aber auch dies Zugeständnis hat seine Schranken. Auch die beste Trivialschule erkannte in der Grammatik ihren Mittelpunkt, während die Erfurter Artistenfakultät möglichst schnell über den grammatischen Unterricht hinwegzukommen suchte und die in ihm enthaltenen Beziehungen auf die Logik herausgab (Herbord und Usingen). Die Logik war ihr die Hauptsache. Das bekundet schon die Zeit, die satzungsgemäß auf die Uebungen in der „kleinen Logik" verwandt wurde. Schon das erste Halbjahr ist darum nicht der Trivialschule zugekehrt, sondern dem bewußt sich von ihr unterscheidenden Universitätsunterricht.

Die beiden letzten Semester greifen auch im Unterrichtsplan bewußt über das Trivium hinaus. Sie erscheinen als ein erweitertes Trivium. Ein „trivialer" Unterrichtsstoff, die Logik oder Dialektik, steht hier zunächst ganz im Mittelpunkt des Interesses. „Alte" und „neue Kunst" werden intensiv und extensiv gepflegt. Daß das Trivium des Generalstudiums vornehmlich in Logik besteht, wird hier so deutlich, wie man es wünschen kann. Aber man läßt es bei diesem Artistentrivium nicht sein Bewenden haben. Denn im letzten Halbjahr werden die Scholaren vor Physik und Astronomie gestellt. Bestandteile des Quadriviums greifen in die Zeit vor dem Baccalariatsexamen über. Sie werden nicht erschöpfend behandelt. Es ist auch kein Versuch gemacht, von allen vier Disziplinen des Quadriviums vor dem ersten Examen kosten zu lassen. Aber das Trivium ist über sich selbst hinaus erweitert. Der angehende Baccalarius beginnt in dem großen, wuchtigen Bau der artistischen Wissenschaft heimisch zu werden. Er erfährt nicht nur theoretisch, wie in den einleitenden Erörterungen der logischen Vorlesungen, daß die ihm zur Aneignung dargebotene Gesamtwissenschaft aus einer Reihe von „Künsten" besteht. Auch die Gliederung seines Studiums ist Weissagung aufs Ganze. In der Hauptsache noch trivial, eröffnet es doch schon in diesem Abschnitt einen Durchblick auf das Ziel.

Zugleich tritt Aristoteles als der Meister der Künste vor ihn hin. Alle anderen Namen verblassen vor ihm. Aber auch das alte Verhältnis der Künste hat er gestört. Dessen wird der Scholar nicht nur in den logischen Vorlesungen inne, die alle anderen an Zahl und Umfang übertrafen und entweder aristotelische Bücher erläuter-

ten oder an ihnen sich orientieren wollten. Er konnte es auch daran spüren, daß die Rhetorik eine aristotelische Sophistria zu werden drohte. Aristoteles war darum in jeder Weise der Erzieher zu wissenschaftlicher Selbständigkeit. Sie zu pflegen, war man schon in diesem ersten Studienabschnitt bemüht. Mit der Aushändigung des wissenschaftlichen Rüstzeugs wurde auch in der Handhabung von Anbeginn an zielstrebig unterwiesen und auf die Kniffe früh aufmerksam gemacht. Dank der Beherrschung durch Aristoteles und der damit verbundenen inneren Umbildung ließ das Trivium des Generalstudiums das alte weit hinter sich. Wer es mit Erfolg durchgemacht hatte, durfte die Grundlage aller wissenschaftlichen Tüchtigkeit, wie sie damals nur verstanden werden konnte, gelegt haben und wirklich als Gesellen sich fühlen.

§ 14.

Abschluß des artistischen Studiums und Erwerb des Magistergrades.

1. Die Verteilung der Vorlesungen. 2. Die Magisterprüfung.

1.

Die beiden Jahre, die der Baccalarius absolviert haben mußte, wenn er zur Magisterprüfung zugelassen sein wollte, führten in das ganze Gebiet der freien Künste ein. Aber wiederum entspricht es dem Charakter der spätmittelalterlichen Universitätswissenschaft, daß in dem alten Rahmen der sieben freien Künste hauptsächlich aristotelische Philosophie geboten und nochmals der Logik Beachtung geschenkt wird. Die Beschäftigung mit ihr auch nach dem Baccalariatsexamen, das doch die Verpflichtung zu Vorlesungen über Gegenstände der Logik auferlegte, wird zur unerläßlichen Bedingung der Zulassung zur Magisterprüfung gemacht. Niemand kann zum „Tentamen" behufs Erwerb des Magistergrades zugelassen werden, der nicht, nachdem er den Grad eines Baccalarius erlangt hat, Uebungen in der ganzen Logik des Aristoteles mitgemacht hat [1]. Und wenn man alle Vorlesungen, die vier Monate und länger dauern, als Hauptvorlesungen ansprechen will, so konnte in die ersten Monate des Baccalariats auch eine Hauptvorlesung aus dem Gebiet der Logik fallen. Denn jetzt mußte ohne Rücksicht auf das „Belieben" des einzelnen die Vorlesung über die aristotelische Topik gehört werden. Ein Nachweis darüber wurde vor dem Eintritt ins Magisterexamen gefordert [2]. Daß sie nicht in den letzten Monaten des Baccalariats gehört wurde, ergibt sich ohne weiteres. Denn mit diesem Glied war der Ring der neuen Logik geschlossen. Da sie außerdem wie die Sophistik der Erziehung zur Tüchtigkeit im Disputieren diente — mochte sie auch nicht so aktuell sein wie diese — so war die natürliche Stellung dieses jetzt obligaten Teilfachs am Anfang des neuen Studienabschnitts.

Ob gleichzeitig mit ihr oder unmittelbar nach ihr die Vorlesung über Metaphysik gehört wurde, könnte zweifelhaft sein. Wenigstens zunächst. Das Vorlesungsverzeichnis versagt natürlich vollständig, wenn es gilt, diese Frage zu beantworten [3]. Da ferner dieser zweite Studienabschnitt keine Gliederung nach Analogie des ersten aufweist, so fehlt uns ein Hilfsmittel, wie wir es dort besaßen. Die Stellung der Metaphysik am Anfang der Gesellenzeit möchte natürlich erscheinen. In der Vorlesung über die

Isagoge des Porphyrius hatten die Erfurter Scholaren gehört, daß die Universalienfrage keine logische Frage sei, sondern für sich erörtert werde. Dafür konnte jetzt nach Abschluß der Logik der Augenblick gekommen sein. Ferner hatte der „Ordner" der aristotelischen Schriften die „Metaphysik" auf die Physik folgen lassen. Da nun die Schüler in den letzten Monaten vor dem Baccalariatsexamen in die Physik des Aristoteles sich hatten vertiefen müssen, so hätte es der alten Ordnung der aristotelischen Schriften entsprochen, nach dem ersten Examen die Metaphysik vorzulegen. Schließlich wird auch in der Erfurter Handschrift, die mit den für das Erfurter Magisterexamen geforderten „Punkten" sich befaßt, die Metaphysik an den Anfang gestellt [4]. Man dürfte darum nicht überrascht sein, wenn man die große, auf sechs Monate berechnete Vorlesung über die aristotelische Metaphysik [5] neben oder unmittelbar hinter der Vorlesung über die Topik stehen sähe.

Aber auf die eben genannten „Punkte" kann man sich nicht berufen. Denn sie sind unvollständig, nicht wie die Punkte Herbords eine zuverlässige Quelle. Außerdem wird in ihnen die Metaphysik noch ein zweites Mal behandelt, und zwar am Schluß. Weiter führen andere Beobachtungen und Erwägungen. Das Studium der Naturphilosophie war mit dem Baccalariatsexamen nicht beendigt. Nur die Physik des Aristoteles war in Vorlesungen und Uebungen erörtert worden. Sie fiel aber keineswegs mit der Naturphilosophie zusammen. Eine ganz erkleckliche Reihe größerer und kleinerer Bücher über die Natur, von einmonatlichen bis zu viermonatlichen Vorlesungen über die einzelnen Teilgebiete der ganzen Naturwissenschaft harrte des jungen Baccalarius. Außerdem trat er nun ganz ins Quadrivium ein, das aus Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie bestand. Und wenn schließlich auch von dem alten Quadrivium fast nur ein Schemen übrig geblieben war, so gehörten doch seine Teile immer noch zur „Natur", standen nicht „hinter der Natur" (Metaphysik). Sie irgendwie auf die Monate zu verteilen, die dem Studium der Naturwissenschaft, der sog. Naturphilosophie, vorbehalten waren, lag darum nahe. Dann blieb aber für die Metaphysik kein Raum übrig. Und grundsätzlich konnte sie erst „nach" den Büchern über die Natur erörtert werden. Sie rückte demnach von selbst in die zweite Hälfte des Studienabschnitts, wenn nicht gar an den Schluß. Als ein Widerspruch gegen die Ordnung der aristotelischen Schriften brauchte dies nicht empfunden zu werden. Denn die metaphysischen Fragen wurden ja wirklich erst nach den physischen besprochen.

Nicht unwichtig ist ferner die Anordnung des amplonianischen Bücherverzeichnisses. Die Einteilung nach dem Trivium ist uns schon bekannt. Eine Anordnung des ganzen Bücherbestandes nach dem Gesichtspunkt der 7 freien Künste war freilich nicht möglich. Denn es waren ja auch die Bücher der höheren Fakultäten unterzubringen. Sie sind in der offiziellen Folge geordnet. Den verbleibenden Rest finden wir hinter den Beständen des Triviums. Er umspannt also das „Quadrivium". Der den metaphysischen Büchern zugewiesene Platz wird nun bedeutsam. Sie folgen der „Mathematik" und Naturphilosophie und stehen an vorletzter Stelle. Den Beschluß macht die „Moralphilosophie" [6]. So macht dieser Bücherkatalog wahrscheinlich, daß die Metaphysik jedenfalls nicht den Baccalarien des ersten Jahres vorgetragen wurde. Sie hatten mit der Topik, für die Platz offen bleiben mußte, mit der Mathematik und Naturphilosophie zunächst genug zu tun. Nun wird auch nicht eine bloß sachlich be-

gründete Systematik im Eid der Magistranden die Metaphysik an den Schluß gerückt haben [7]. Bemerkenswert ist auch eine zunächst auffallende Bestimmung über die metaphysischen Uebungen. Vom Beginn des Winterstudiums an bis zum Fest der Beschneidung Christi dürfen um 12 Uhr nur Uebungen über die Metaphysik abgehalten werden [8]. Da sofort nach Neujahr, nämlich um Epiphanien, die Magisterprüfung eröffnet wurde [9], so hatte diese Bestimmung offenbar den Sinn, jedem Baccalarius, der sich um den Magistergrad bewerben wollte, die Möglichkeit zu geben, an metaphysischen Uebungen sich zu beteiligen. Stand die Metaphysik am Anfang des Baccalariats, so wäre eine solche Bestimmung überflüssig gewesen. Ihre Verweisung an den Schluß entspräche auch der inneren Logik spätmittelalterlicher Weltanschauung. Denn in der Metaphysik wurden die Fragen nach den letzten Wirklichkeitswerten und Bürgschaften der höchsten und umfassendsten Erkenntnis besprochen. In der Logik hatte der junge Student das Werkzeug der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt erhalten. Hier erfuhr er, unter welchen Bedingungen logisch einwandfreie Erkenntnis gewonnen werde. Aber sie konnte doch eine einzige, ungeheure Illusion sein. Irgendwann mußte die Frage nach den letzten Bürgschaften des Erkennens, seiner Tragweite und seiner Grenzen, im Zusammenhang behandelt werden. Die Erfurter Vorlesungen über Logik verzichteten ausdrücklich darauf. Die Natur- und Moralphilosophie war damals so wenig wie heute der Ort zur Besprechung erkenntnistheoretischer Fragen. Diese waren zugleich recht eigentlich metaphysische Fragen. Denn das späte Mittelalter würdigte noch wie die antike, besonders die aristotelische Philosophie, die Wissenschaftsfrage als eine Gottesfrage. Die Mannigfaltigkeit der Schulrichtungen hat daran nichts geändert. Der letzten Erkenntnis sich widmen heißt nichts anderes als dem „Seienden" der übersinnlichen und übernatürlichen Welt und Gott selbst sich zuzuwenden. Metaphysik ist darum, wie dies auch Amplonius zutreffend in seinem Bücherkatalog erläutert, „göttliche oder über die Natur hinausgreifende Wissenschaft" [10]. So durfte sie, nachdem die Bedingungen einer logisch richtigen Erkenntnis übermittelt waren und das weite Gebiet der Natur durchschritten war, das Studium krönen. Hatten die Deposition des Beanus und die Lebensordnung der Universität und der Bursen nachdrücklich zum Bewußtsein gebracht, daß nur ein gezügelter Sinn und ein frommes Herz die rechte Gelehrsamkeit verbürge [11], so sah der sein Studium beschließende Baccalar, daß alle Wissenschaft auf Gott weise. Schon die Fakultät der Artisten klopfte an die Pforte der Theologie. Sie entfaltete ein Wissen um Gott, befaßte sich eingehend mit den Beweisen für das Dasein Gottes, entwickelte die „metaphysischen", d. h. die allgemeinen Sätze vom Wesen Gottes und zeigte die erkenntniskritische Begrenzung solcher Sätze. Aber ob so oder so, ob überzeugt von der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung des Gottesgedankens oder nicht, auf jeden Fall wurden hier Fragen verhandelt, die über alle Natur hinausführten und die letzten Kenntnisse und Gewißheiten berührten. Die Metaphysik an das Ende des artistischen Studiums zu stellen, war darum sinngemäß. So hatte es auch der Araber Avicenna gefordert. Der Logik sollen Physik und Mathematik, und als krönender Abschluß die Metaphysik folgen [12]. Wir sehen denn auch in den bildlichen Darstellungen aus dem endenden 15. Jhd. die Metaphysik die wissenschaftliche Entwicklung des Schülers beschließen.

Nun kann man mit einiger Sicherheit den Studiengang des Baccalarius Luther angeben. „Naturphiloſophie" und vielleicht die ariſtoteliſche Topik ſtanden am Anfang. Hatten die letzten Monate der Scholarenzeit in die allgemeine Phyſik eingeführt, ſo wurden jetzt die ſpeziellen Fragen des naturphiloſophiſchen Wiſſens erörtert. Dieſer Aufgabe dienten die Vorleſungen über den Himmel (de celo, vier Monate), über das Werden und Vergehen (de generatione et corruptione, zwei Monate), über die Meteorologie (metheororum, vier Monate) und über die „kleinen naturwiſſenſchaftlichen Schriften" (parva naturalia: de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de sompno et vigilia [13]) des Ariſtoteles. Daneben wurde das alte Quadrivium erledigt, das im amplonianiſchen Bücherkatalog wie im Magiſtrandeneid unter dem Stichwort der Mathematik verſteckt iſt. Denn zu den „mathematiſchen" Vorleſungen, die der Bewerber um den Magiſtergrad gehört haben mußte, zählte die große, ſechs Monate währende Vorleſung über Euklid, die Arithmetik des Johannes de Muris (einen Monat), die Perſpektive (perspectiva communis, 3 Monate), die planetariſche Aſtronomie (theorica planetarum, $1\frac{1}{2}$ Monate) ſowie, doch vermutlich freiwillig [14], die einmonatliche Vorleſung über das muſikaliſche Lehrbuch des berühmten Johannes de Muris [15]. Das ſind die vier Fächer des alten Quadriviums — Muſik, Arithmetik, Geometrie und Aſtronomie —, mögen ſie auch ihre alles beherrſchende Stellung verloren haben. Immerhin lebte doch das Quadrivium unter dem neuen Titel der Mathematik halb verborgen weiter. Es in die erſte Hälfte der Baccalariatsjahre zu verlegen entſpricht auch der Geſchichte der artiſtiſchen Wiſſenſchaften. Denn auf das Trivium folgte das Quadrivium. Die Einordnung der ariſtoteliſchen Schriften in den Studiengang der ſieben freien Künſte mußte darauf Rückſicht nehmen. Im amplonianiſchen Katalog iſt es geſchehen; und der ſpätmittelalterliche Holzſchnitt iſt nicht andere Wege gegangen [16]. Die Vorleſungen über dieſe Bücher ſind alſo denjenigen über die ariſtoteliſchen naturwiſſenſchaftlichen Schriften nebengeordnet geweſen. Die für die „mathematiſchen" [17] und „naturphiloſophiſchen" Vorleſungen feſtgeſetzte Monatszahl betrug gut die Hälfte der Geſamtſumme (28 unter 49). In der kürzeren letzten Hälfte wurden nun die moralphiloſophiſchen und metaphyſiſchen Bücher erläutert. Die ſog. nikomachiſche Ethik des Ariſtoteles nahm acht Monate in Anſpruch, die „Politik" ſechs Monate und die kleine, für ariſtoteliſch geltende Schrift über die Haushaltung — yconomicorum — einen Monat [18]. Dazu kamen noch die zum Teil halbjährigen und mindeſtens eine Stunde dauernden Uebungen in der Logik, Naturphiloſophie, Moralphiloſophie und Methaphyſik [19].

2.

Wie vor der Baccalariatsprüfung wurden auch vor der Zulaſſung zum Tentamen beſondere Bürgſchaften vom Kandidaten verlangt. Er mußte eidlich verſichern, daß er 30 mal eine ordentliche Disputation beſucht und 15 mal „geantwortet" habe [20]. Daß er vom Beginn bis zum Schluß zugegen geweſen ſein und im Rock eines Baccalarius oder ſonſt einem ziemlichen Gewand auf der Bank der Baccalarien geſeſſen haben muß, wird ausdrücklich gefordert [21]. Die Erfüllung der auferlegten Lehrverpflichtungen — „außerordentliche" Disputationen und Vorleſungen abzuhalten — iſt ſelbſtverſtändlich [22]. Ebenfalls darf er keine Gebühren und Honorare (pastus)

schuldig geblieben sein [23]. Genaue Erkundigungen über die sittliche Lebensführung des Bewerbers werden auch jetzt wieder eingezogen [24]. Die Fakultät muß „hinreichend über seinen Lebenswandel informiert" sein. Der Dekan ist amtlich verpflichtet, unterstützt von anderen Magistern, eine sorgfältige „Inquisition" zu veranstalten. Natürlich waren die Bursenleiter in erster Linie verpflichtet und in der Lage, die gewünschte Auskunft zu erteilen. Damit aber jeder Gelegenheit habe vorzubringen, was er wisse, wurde die uns bereits bekannte Versammlung der Magister anberaumt [25]. Die in der uns bekannten Zahl gewählten Examinatoren wurden natürlich dafür verantwortlich gemacht, daß nicht sittlich Unwürdige den Grad erlangten. Durch Eide vor dem Tentamen und der Lizenz, also vor der Magisterprüfung und der entscheidenden Zulassung zu den Rechten und Pflichten eines Magisters, auf die alsdann in öffentlichem, feierlichem Akt die Ueberreichung der Insignien [26], des Baretts und des Rings, und die Antrittsvorlesung [27] folgten, ließ sich die Fakultät auch vom Magistranden die erforderlichen Bürgschaften geben.

So erklärte denn Luther, der sich zum Epiphanientermin 1505 meldete und auf Grund seiner Leistungen unter 17 Kandidaten den zweiten Platz erhielt, vor dem Eintritt ins Tentamen eidlich, daß er die festgesetzte Zeit „in privilegierten Studien gestanden" habe, wenigstens 22 Jahre alt sei — falls nicht hier infolge eines Dispenses gesagt wurde, daß er im 22. Jahre stehe [28] — ehelich geboren sei, die vorgeschriebenen Uebungen, Vorlesungen und Disputationen nach Maßgabe der Statuten der Fakultät besucht habe, allen ihm nach der Promotion zum Baccalarius auferlegten Pflichten gewissenhaft nachgekommen sei und die Insignien des Magisters sich nur im Einvernehmen mit der Fakultät von einem ihrer Mitglieder geben lassen wolle [29]. Der Geprüfte und um die Lizenz sich Bewerbende erklärte wiederum eidlich dem Dekan und den Examinatoren, das Barett nur in Erfurt sich geben lassen und alle ihn betreffenden Satzungen beachten zu wollen [30]. Auch Bestimmungen über den zu Ehren der Fakultät zu gebenden Magisterschmaus waren vorgesehen. Er gehörte zu den unerläßlichen Verpflichtungen des jungen Magisters. Er soll freilich sich in geziemenden Grenzen halten und in einem „ehrbaren Abendessen" bestehen [31]. Aber da nur die Mindestzahl der Teilnehmer festgelegt war [32], die Höchstzahl ausdrücklich dem Ermessen des jungen Magisters anheimgestellt war [33], so verraten die Satzungen selbst die Neigung, diese Feier vor Dürftigkeit zu bewahren. Da sie „ehrbar" sein sollte, war sie nach mittelalterlichem Sprachgebrauch auch ansehnlich. Die Satzungen von 1429 wollen denn auch an diesem Punkt den „alten Brauch" [34] nicht beengen. Aus Luthers Mund wissen wir, mit welchem „Gepränge" die Promotionen der Magister in Erfurt gefeiert wurden. So beschloß auch Luther sein artistisches Studium im verheißungsvollen Licht der ihm vorgetragenen Fackeln mit „großer Majestät und Herrlichkeit".

§ 15.

Die Uebermittlung des wiſſenſchaftlichen Rüſtzeugs in den Vorleſungen über das ariſtoteliſche Organon.

1. Erwerb des Bewußtſeins wiſſenſchaftlicher Ueberlegenheit durch den Erfurter Ariſtotelismus. 2. Die angebliche Syſtematik des Erfurter logiſchen Studiums und die Auflöſung des artiſtiſchen Schemas durch den Ariſtotelismus. 3. Die terminiſtiſche Logik. 4. Der Wiſſenſchaftsbegriff des Erfurter Ariſtotelismus. 5. Die Erkenntnis der Einzeldinge und die Bildung wiſſenſchaftlichen Wiſſens. 6. Die wiſſenſchaftliche Stellung des Glaubens und der Erfurter erkenntnistheoretiſche Ariſtotelismus als bleibendes Element der wiſſenſchaftlichen Welt Luthers.

1.

Luther war Meiſter der freien Künſte geworden. Er konnte nun die dem Magiſter obliegenden Pflichtvorleſungen halten, den Vorſitz in den ordentlichen Disputationen übernehmen, Burſenleiter, ordentliches Mitglied der Fakultät, Dekan der Artiſten werden und vor allem ſelbſt promovieren, d. h. Magiſter kreieren. Was hatten ihm dieſe Studienjahre innerlich gebracht? Des Humaniſten Melanchthon Urteil, ungeſchickte Lehrer und die „ziemlich dornige Dialektik ſeines Zeitalters" hätten ſeine ſittliche und geiſtige Entwicklung gehemmt, iſt oft und gern wiederholt worden. Luther ſelbſt hat es in den Jahren des Kampfes und der Studienreform an wegwerfenden Urteilen über die ſpätmittelalterliche Wiſſenſchaft nicht fehlen laſſen. So könnte es ſcheinen, als hätten die Erfurter Semeſter ihm keinen ernſthaften und bleibenden Gewinn vermittelt. Immerhin können wir aber urkundlich ſicher nachweiſen, daß er zeitweilig in der wiſſenſchaftlichen Welt ſeiner Erfurter Lehrer gelebt hat. Wenige Jahre nach dem Magiſterexamen ſehen wir ihn mit erſtaunlicher Sicherheit ſich in den allgemein wiſſenſchaftlichen ariſtoteliſchen Gedanken bewegen. Wir hören ihn trotz aller Vorliebe für Auguſtin die erkenntnistheoretiſchen Probleme des Erfurter Ariſtotelismus mit ſolcher Selbſtverſtändlichkeit vortragen, daß die beiden Antipoden Auguſtin und der Ariſtoteles der „Modernen" in ungeſtörter Eintracht nebeneinander ſtehen. Getreu dem Unterricht, den er genoſſen, kann er auch mit Genugtuung feſtſtellen, daß Auguſtin „modern" denke, d. h. den Erfurter Ariſtotelismus beſtätige [1]. Wir ſind alſo in der Lage, ein zuverläſſiges Bild von Luthers wiſſenſchaftlicher Welt und ihrer geſchichtlichen Stellung zu entwerfen.

Der Wettſtreit philoſophiſcher Richtungen iſt dem Studenten Luther nicht in lebendigen und vielleicht temperamentvollen Perſönlichkeiten verkörpert nahe getreten. In der Erfurter Artiſtenfakultät ſah man nicht wie in Heidelberg, Ingolſtadt und Tübingen die beiden großen und einander ſcharf ablehnenden Hauptrichtungen der ſpätmittelalterlichen Philoſophie auf eigenen Lehrſtühlen nebeneinander wirken. In Erfurt waren nur die „Modernen" anerkannt. Den Anhängern des „alten Weges", den „Realiſten" und wie ſie ſonſt genannt wurden, war jede öffentliche Lehrtätigkeit verwehrt. Einen bezeichnenden Ausdruck findet dieſe Haltung der Erfurter Univerſität im Statut des amplonianiſchen Kollegiums. Nichts „Realiſtiſches" darf „öffentlich" oder privat gelehrt werden. Die „Platoniker" und Skotiſten ſind wie die Ketzer und Huſſiten vom Unterricht ausgeſchloſſen. Wenn jemand gegen dieſe Beſtimmung

verstößt, soll er sofort sich „korrigieren" oder vor den Rektor und die Universität geführt werden. Hier soll er nach dem Maß seiner Schuld zurechtgewiesen und diszipliniert werden, falls dies überhaupt noch einen Erfolg verspricht [2]. In dem berühmten Handbuch für die Studenten heißt Erfurt der Hafen aller „Neuen". Hier pflege man nur den Weg der Modernen. Die Alten lasse man nicht zu und verbiete ihnen, Vorlesungen und Uebungen zu halten. Luthers Lehrer waren darum insgesamt modern; ein Trutvetter und Usingen [3], etwa auch ein Joh. Reynhardt von Schmalkalden, Bernhard Ebelingl von Braunschweig und, aber recht unwahrscheinlich, der uns nicht weiter bekannte, aber von Luther selbst erwähnte und als ein gelehrter und frommer Mann charakterisierte „Institutor" Johannes von Grefenstein [4]; dazu andere Ungenannte. Darum braucht es uns auch nicht zu beunruhigen, daß wir nur von einigen Erfurter Lehrern Luthers den Namen und die Tätigkeit kennen. Auch daß wir die dialektischen Schriften Johanns von Wesel, aus denen man nach Luthers Aussage damals in Erfurt Magister wurde, nicht besitzen, ist unerheblich. Um so mehr, als grade die Schriften der Männer, deren Unterricht und Persönlichkeit Luther vornehmlich rühmt, auf uns gekommen sind. Sie galten dem Reformator auch nicht als ungeschickte Lehrer. Selbst als er den Unwert ihrer Schriftstellerei erkannt hatte und Material gegen ihre Schriften auf seinem Studierzimmer zusammentrug [5], sind doch Dank und Respekt gegen sie in ihm lebendig. Trutvetter ist der „Fürst der Dialektiker seines Zeitalters" [6]. Auf der Rückkehr von Heidelberg bemüht sich Luther um eine mündliche Aussprache mit seinem alten „verehrten" Lehrer, gegen den er nicht bitter werden wolle und könne [7]. Die seelsorgerlichen Gaben Usingens rühmt er in einem Brief vom Jahre 1516 [8]. Wer aber in den Stunden der Anfechtung sich bewährt, kann jedenfalls kein schlechter Pädagog sein. So hebt denn auch der frühere Erfurter Scholar Spalatin in einem Brief an Staupitz die vorbildliche Bedeutung des Theologen Usingen hervor [9]. Der Erfurter Mediziner Johann Eurio gedenkt seiner bekannten Güte im wissenschaftlichen Verkehr mit den jungen Studenten [10].

Sie müssen es verstanden haben, auch in dem Scholaren und Baccalarius Luther das Bewußtsein wissenschaftlicher Ueberlegenheit zu wecken. Denn Luther hat noch in den Jahren des Kampfes stolz und überlegen seiner Verbindung mit der „Sekte der Modernen" gedacht [11]. Als „Occamist" oder „Moderner" versteht er die Philosophie gründlicher als seine Gegner, besonders als die Thomisten und Skotisten. Er habe den Aristoteles mit mehr Verstand gelesen und gehört, denn St. Thomas und Scotus. Dessen dürfe er sich ohne Hoffart rühmen, und er wolle es beweisen, wenn es nötig sei [12]. Und ist er schließlich auch überzeugt, daß die eigene „Sekte" vergeblich arbeitet und in unwürdiger Abhängigkeit von Aristoteles bleibt, den sie nicht wie er durchschaut und entlarvt habe, so weiß er doch, daß die Thomisten und Skotisten philosophische Stümper sind. Mit spielender Ueberlegenheit zeigte er, wie er Spalatin schreibt, einem Leipziger thomistischen „Magisterlein" [13], daß es ebensowenig wie sein Meister Thomas von Aristoteles verstehe. Dies Gefühl unbedingter Ueberlegenheit, das freilich unter dem Einfluß der neuen religiösen Erkenntnis gewachsen ist, zeugt doch von der Gewissenhaftigkeit und Güte des Erfurter artistischen Unterrichts.

Luther ist auch dauernd der aristotelischen Dialektik gewogen geblieben. Occam, „der größte Dialektiker", bleibt sein „Lehrer" [14]. Man muß allerdings tüchtig um-

lernen, wenn man von den aristotelischen Kategorien, „dem Baum des Porphyrius", zum Sprachgebrauch der Schrift gelangt. Aber als Bildungsmittel des jugendlichen Geistes und als Erzieherin zu richtigen Schlußfolgerungen bleibt die Dialektik wertvoll [15]. Die tief einschneidenden Reformvorschläge der Schrift an den Adel versagen Aristoteles nicht jeden Platz. Luther möchte es sogar „gerne leyden", „das Aristoteles bucher von der Logico, Rhetorica, Poetica, behalten .... nutzlich geleßen wurden, iunge leut zuvben, wol reden und predigen" [16]. Der Aristoteles des artistischen „Triviums" findet also Gnade vor seinen Augen. Die aristotelischen Anweisungen, die Trugschlüsse zu meiden, sind auch dem Reformator wertvoll geblieben [17]. Die Eigentümlichkeit der Dialektik, die die Logik der Rede vermittelt, und ihren Unterschied von der Rhetorik charakterisiert er in den Tischreden nicht anders als seine Erfurter Lehrer es getan [18]. Wenn er wirklich, wie er im August 1532 versichert, „einst glaubte", die Dialektik sei lediglich eine Buch- und Disputationswissenschaft und nicht „für alle Fakultäten und Geschäfte" zu verwenden [19], so mag die uns bekannte Methode des spätmittelalterlichen Universitätsunterrichts diesen Irrtum verschuldet haben. Aber über den Unwert der Dialektik ist damit nichts ausgesagt. So versichert denn auch Luther hier, daß die „Alten" die trefflichsten dialektischen Gesetze besaßen. Aristoteles selbst beachtet die „Methode" „exakt" [20]. Darum muß man ihn lieben [21]. Wir hören freilich ein andermal, er würde, falls er eine Dialektik schreiben müßte, „alle jene Vokabeln Syllogismus, Enthymema, Propositio" u. dergl. m. in den Bann tun [22]. Aber doch nur deshalb, weil sie fremdsprachig sind und nicht verstanden werden. Eine Logik zu schreiben, wäre ihm keine ungeheuerliche Zumutung. Und sie hätte ganz gewiß [23] den Charakter des Erfurter Aristotelismus getragen. Er selbst hat auch in Wittenberg den Disputationen zu neuem Leben verholfen [24]. Mit welchem Eifer er als Student und Baccalarius sich an ihnen beteiligte, und zu welcher Anerkennung als „Philosoph" er es unter seinen Altersgenossen brachte, erfuhren wir von seinem Studienfreund Crotus Rubianus [25]. Nie ist Luther dem „Heiden" Aristoteles vorbehaltlos gram gewesen; am wenigsten in seiner Studienzeit, die keine kritischen Regungen gegen den Aristotelismus Erfurts weckte.

2.

Die Ordnung, in der in Erfurt Logik gelehrt wurde, hätte wohl Widerspruch herausfordern können. Er unterblieb jedoch. Mit einer fast rührenden Bestimmtheit rechtfertigte Trutvetter die Reihenfolge, in der man in Erfurt die Bücher des Aristoteles behandelte. Die Anordnung der Vorlesungen vor dem Baccalariat ist ihm gleichsam logisch und darum unantastbar erschienen. Und doch hätte schon die arabische Kritik stutzig machen können, wenn eigene Beobachtungen fehlten. Denn der arabisch-spanische Aristotelismus war den Erfurter Artisten in den lateinischen Uebersetzungen zugänglich. Wir wissen dies aus den Schriften Trutvetters, die ausdrücklich auf die Araber Bezug nehmen. Zum Ueberfluß versichert er in seinem „großen Werk" über die Logik [26], die Werke eines Averroes und Avicenna gelesen zu haben. In anderen Schriften Trutvetters begegnen wir ebenfalls wirklicher Bekanntschaft mit spanisch-arabischen Autoren; nicht nur Logikern, sondern auch Naturphilosophen.

Schließlich überzeugt uns auch der Katalog der amplonianischen Bibliothek davon, daß die Araber in Erfurt Eingang gefunden hatten.

Averroes hatte aber bereits eine einschneidende Kritik an der überkommenen Anordnung zu üben begonnen. Denn die Isagoge des Porphyrius, die „alter Gewohnheit gemäß am Anfang des Studiums der logischen Bücher stehe“ [27], sei überhaupt keine notwendige Einführung [28]. Der Versuch mancher, in ihr gleichsam eine den logischen Disziplinen gemeinsame Basis zu finden, sei verfehlt. Was sie über die Definitionen ausführe, müsse, falls überhaupt, entweder in der Analytik II oder in der Topik untergebracht werden [29]. Tatsächlich gehöre es aber überhaupt nicht dorthin. Denn des Porphyrius Definitionen hätten es nur mit dem Sprachausdruck der fünf Worte oder Universalien zu tun [30]. „Pseudo-Averroes“ rechnet die Kenntnis der Kategorien überhaupt nicht zur Logik [31]. Algazeli, ebenfalls von ihrem pseudologischen Charakter überzeugt, befaßt sich in seinem Kompendium der Logik nirgends mit den Kategorien, sondern erst in der Ontologie oder Metaphysik [32]. Der Anfang zu einer sachgemäßeren Ordnung des logischen Unterrichts war gemacht. Und gerade die empfindlichsten Stellen waren getroffen: die Isagoge und die Kategorien.

Aber den Erfurter Artisten sind, wie andren auch, diese kritischen Momente entgangen. Sie finden alles in schönster Ordnung, stellen die Isagoge an den Anfang, behandeln die Schrift über die Kategorien als eine einwandfrei zur Logik gehörige und machen, wiederum mit anderen, aus der Not eine Tugend, indem sie den dürftigen Bestand des frühmittelalterlichen logischen Unterrichts als „alte Kunst“ zu einem logisch und didaktisch notwendigen ersten Teil der „speziellen Logik“ stempeln. Davor werden dann unter dem Titel der allgemeinen Logik die kleinen logischen Schriften, die der neueren Geschichte der abendländischen Logik angehören, als Einführung gestellt. Und unter demselben Titel, wiederum als Einführung, die vier ersten Traktate des Petrus Hispanus, die nicht nur die alte Kunst, sondern auch den Anfang der neuen Kunst — die Syllogistik — enthalten. Petrus wollte ja für Anfänger und Unmündige geschrieben haben. Darum stellten auch die Erfurter seine Traktate an den Anfang des logischen Studiums. Die Rücksicht auf die Uebungen und Disputationen ließ dies auch als angemessen erscheinen. Aber der parallel laufende Versuch, eine innere Systematik zu erweisen, ist gründlich mißglückt. Von Studienjahr zu Studienjahr führte man in Erfurt mit fast den gleichen Worten die Scholaren vor den schönen Aufbau der Logik. Aber man täuschte sich selbst. Die „kleine Logik“ gehörte trotz Usingen [33] nicht zur „alten Kunst“. Und an den Traktaten Peters scheitert endgültig die innere Geschlossenheit des logischen Unterrichtsplans. Diese Unstimmigkeit scheint selbst ein Trutvetter gespürt zu haben [34]. Da man in der Isagoge des Porphyrius und den Traktaten Peters eine Einführung in die Logik besaß, so waren Wiederholungen unvermeidlich. Die Pflichtvorlesung über die Traktate Peters störte darum die von Trutvetter aufgedeckte Systematik des Erfurter Studiums recht empfindlich. Aber weder er noch andere haben daraus kritische Einsichten gewonnen, geschweige denn Vorschläge zu einer Reform des Erfurter logischen Unterrichts. Was in der Geschichte des Mittelalters angewachsen war — die „neue“ Logik in der Fassung eines Boethius, der spanischen Araber und der Griechen, ferner die bald darnach, in der Mitte des 13. Jhds. entstandenen und

auffallend schnell sich verbreitenden Traktate Peters und einige den wichtigen siebenten Traktat verarbeitende Lehrschriften — erschien in logischen und pädagogischen Beziehungen und Abstufungen, mit denen der Schöpfer des Organon sich nie hätte befreunden können.

Ebensowenig hätten die altkirchlichen und frühmittelalterlichen Lehrer das ihnen vertraute Schema der Wissenschaften wieder erkannt. Denn das alte Gleichgewicht der sieben freien Künste war gründlich beseitigt. Den jungen Scholaren wurde freilich in den ersten Vorlesungen über die Logik bekannt gegeben, daß die Wissenschaft aus sieben Künsten sich aufbaue. Aber die Spaltung der Schule in eine Trivialschule mit der Grammatik und ein artistisches Generalstudium mit dem Aristoteles als eigentlichem Inhalt hatte das übernommene Schema fast ganz verwischt. Scharfe Begrenzungen fehlten so vollständig, daß ohne Rücksicht auf die alten Grenzen die Vorlesungen verteilt wurden. Das artistische Trivium war recht eigentlich zu einem Unterricht in der Dialektik geworden; und das Quadrivium erschien als Mathematik unter einem Generalnenner, der die alte Selbständigkeit der Einzelfächer völlig verdeckte. Es wurde zu einem Bruchteil des ganz neue Gebiete und Interessen erschließenden Gesamtunterrichts. Ließ der Eid der Baccalarien wenigstens schematisch noch das Trivium erkennen, so war im Eid der Magistranden auch das Schema preisgegeben. Denn in Logik, Naturphilosophie, Moralphilosophie, Mathematik und Metaphysik war vom herkömmlichen und immer noch anerkannten Schema nichts mehr geblieben. In der „Naturphilosophie", „Moralphilosophie" und „Metaphysik" eröffnete sich dem Scholaren ein Horizont, der über das enge Gesichtsfeld der sieben freien Künste weit hinausführte. Eine neue und zugleich sehr lebensvolle Welt stieg vor ihm auf. In der Dialektik mit dem Rüstzeug alles Erkennens vertraut geworden lernte er nun die ganze Welt, die belebte und unbelebte, die sinnliche und übersinnliche wissenschaftlich begreifen. Ein Maß von wissenschaftlicher Allgemeinbildung wurde dem Scholaren übermittelt, wie heute niemandem mehr. Und vermittelt wurde es wesentlich im Anschluß an die Schriften des Aristoteles, des universalsten Geistes des Altertums. Ein Generalstudium ohne erschöpfende Behandlung der aristotelischen Literatur in der artistischen Fakultät wäre undenkbar gewesen. Unter dem Einfluß der Pariser waren ja Generalstudium und Aristoteles Wechselbegriffe geworden. Aus dem Unterricht in den sieben freien Künsten war recht eigentlich ein Unterricht in den Schriften des Aristoteles geworden, darum aber auch in aller Philosophie; eine wissenschaftliche Einführung in die Grundlage, aber auch in die Einzelfragen des weltlichen Wissens. Gemessen nicht an dem, was die aus der Renaissance sich loslösende neue Wissenschaft brachte, sondern an dem, was man im frühen Mittelalter gehabt hatte, bedeutete die spätmittelalterliche Universitätswissenschaft, d. h. die Herrschaft des Aristoteles, einen nicht leicht zu überschätzenden Gewinn. Die Auflösung des alten Schemas war mit einer Erweiterung und Vertiefung des Wissens verbunden.

3.

Freilich gab es, um einmal Worte Melanchthons aufzunehmen, Dornen genug auf dem Wege, der zu den gesicherten Erkenntnissen führen sollte. In dem mehrfach zitierten Wegweiser für die Studenten hören wir sogar, daß die Erfurter Lehrer sich

nur mit den kleinen logischen Schriften und sophistischen Meinungen befaßten, und von wahrer Wissenschaft nichts wüßten. Aber die Angegriffenen finden schon dort einen wirksamen Verteidiger, auf den auch neuere Forscher hätten hören dürfen. Man könne vergeblich nach Gelehrten sich umsehen, welche die Syllogismen und die übrigen Arten des Beweises besser kennen als die Modernen, d. h. sich wissenschaftlich mit ihnen messen könnten. Auch die „wahre Wissenschaft", nämlich die alte Logik, die Isagoge eines Porphyrius und die Kategorien des Aristoteles, sei ihnen wohl vertraut. Die Universalien und Kategorien, die „Prinzipien" der Beweisführung, beherrschten sie vollkommen [35]; auch verstünden sie es, den Gegner schnell und unerwartet zum Schweigen zu bringen [36]. Nur im Lehrvortrag unterschieden sie sich von den Realisten [37].

Mit dieser Erklärung hat das Handbuch der Scholaren auf eine nicht unwichtige, wenn auch nicht auf die eigentliche Differenz aufmerksam gemacht [38]. Die Erfurter Artisten wußten sich im Besitz einer besseren Lehrmethode, weil sie mit Energie den „Eigenarten der Begriffe" ihre Aufmerksamkeit schenkten. Erkenntnistheoretische und metaphysische Differenzen konnten sich damit verbinden. Aber es war nicht unvermeidlich. Trutvetter weiß, daß Petrus Hispanus „realistische" Irrtümer geteilt hat [39]. Und doch trug man die neue Begriffslehre, den „Terminismus", nach Lehrbüchern vor, die auf Petrus fußten. Die „terministische" Behandlung der Logik läßt, wie gerade an Petrus erkannt werden kann, die Entscheidung über die Stellung zur erkenntnistheoretischen Frage nach der Bedeutung und Geltung der Universalien noch ganz offen. Denn die logische Analyse der Begriffe entscheidet noch nicht über die erkenntnistheoretische Bedeutung [40]. Der Ausdruck Terminismus ist darum auch trotz neuer Versuche [41] nicht geeignet, die „Nominalisten" schlechthin zu charakterisieren. Er will zunächst nur eine „dialektische", nicht eine erkenntnistheoretische Eigentümlichkeit bezeichnen. In diesen Begriffsuntersuchungen konnte allerdings eine subalterne und banale Spitzfindigkeit sich ungebührlich breit machen. Und häufig genug verlor man den Sinn für das Natürliche und selbst logisch Angemessene. Die Schulbeispiele, an denen man das Recht der neuen Begriffsbildung erhärtete, sind zum Teil banausisch trivial oder gar töricht [42]. Auch des schon von Melanchthon und Luther, also von den Humanisten erhobenen Einwandes darf man gedenken, daß in den kleinen logischen Schriften Grammatik und Logik miteinander verquickt worden seien [43]. Doch wir haben nicht zu fragen, ob dieser logische Terminismus mit allen seinen Gliederungen und Plattheiten dem Geschmack unserer Tage entspricht und eine Förderung dessen bedeutet, was heute als Logik gilt. Die humanistische Abgrenzung von Grammatik und Logik braucht uns vollends nicht als der Weisheit letzter Schluß zu gelten. Im späten Mittelalter machte die terministische Logik auch außerhalb des engen Kreises der occamistischen Schule Eindruck. Im Handbuch für die Studierenden räumt der nominalistische Gegner schließlich den „Nutzen" dieser Logik ein, wenn er auch für seine Person sein Leben nicht mit solcher Sophistik und Begriffsklauberei zubringen möchte [44]. Der uns bekannte Kommentar zu des Boethius Unterweisung der Scholaren fordert in erster Linie die Bekanntschaft mit den logischen Begriffen, mit dem Subjekt und Prädikat, mit ihren Verbindungen zu einem Urteil, den Verbindungen der Urteile zu einer Schlußfolgerung,

mit den Nebenteilen des Satzes, den sog. Synkategoreumata, und den Eigentümlichkeiten der Begriffe [45]. Aber auch Luther erkennt ihren Wert an. Er kann gelegentlich erklären, daß er alle Wörter in den Bann tun möchte, den Syllogismus, das enthymema, maior und minor [46]. Aber auf die Regeln des logischen Verfahrens zu verzichten und die fremdsprachigen, darum beanstandeten Kunstausdrücke schlechthin für leeres Stroh zu erklären, ist ihm nicht in den Sinn gekommen. Hatten die Erfurter Terministen auf Klarheit des Satzbaus und Eindeutigkeit der Beziehungen der Satzteile gedrungen und ebenfalls die Beziehungen der einzelnen Nebenteile des Satzes zum Grundstock, nämlich zu der seit Petrus Hispanus entscheidenden, auch von Trutvetter vorgetragenen Dreigliederung des Satzes und logischen Urteils in Subjekt, Prädikat und Kopula untersucht, so will Luther auch diesen Teil seines ersten Erfurter Unterrichts nicht als nutzloses oder hohles Wissen angesprochen hören. Wohl weiß er, daß die Dialektik nicht die Fähigkeit verleiht, über alles zu reden; aber er schätzt in ihr das Instrument — „Organon" —, über die Sache, die man kennt, besser zu reden als der nicht dialektisch gebildete Sachkenner [47]. Die Dialektik, die nun einmal der Begriffe und der Einsicht in ihre Natur nicht entraten kann, ist ihm ein unentbehrliches Mittel der Erziehung zu wissenschaftlicher Tüchtigkeit. Selbst in der Schrift an den Adel läßt er die aristotelische Logik gelten, deren Erfurter Form er allen anderen überlegen wußte. Der „grammatisch"-logische Terminismus war ihm darum kein leeres Spiel mit Worten, sondern neben der stets vom ihm geschätzten aristotelischen Sophistik ein Mittel, die Quellen trügerischen Urteils zu verstopfen [48].

Der Terminismus steht heute in keinem guten Ruf. Er darf schon froh sein, wenn er nicht kräftigere Worte zu hören bekommt, als wie sie der Gegner im Handbuch der Studierenden fallen läßt. Dieser würde aber gewiß erstaunt aufhorchen, wenn er erführe, daß seine Kritik zu einem vernichtenden Urteil erweitert wäre; vollends der Verfasser des Handbuchs, dem es nicht in den Sinn kam, den Terministen die Kenntnis „wahrer" Wissenschaft, d. h. der alten Logik abzusprechen. Galt ferner die Logik als das unentbehrliche Instrument echten und gesicherten Wissens, so ist zum mindesten verständlich, daß neben der Lehre vom Urteil und Schluß die Lehre vom Begriff besonders gepflegt wurde. Denn aus Begriffen erwächst das Urteil und der neue Erkenntnisse schaffende Syllogismus. Es war darum unvermeidlich, über die Natur des „Terminus" im Satz sich Rechenschaft zu geben [49]. Diese Untersuchungen über den Begriff wurden ganz gewiß sehr spitzfindig und erscheinen uns heute „öde". Man redet von dem allgemeinen und dem individuellen Begriff, der natürlich nicht mit den Universalien zusammenfällt. Er besitzt die Fähigkeit, im Satz über eine Vielheit oder eine individuelle Einzelheit Aussagen zu machen. Er kann „supponieren", d. h. an Stelle eines anderen substantivischen Begriffs stehen oder ein Konkretum vertreten, wie der Begriff Mensch einen Nero, Tiberius, Titus usw. Diese Suppositon kennzeichnet ihn recht eigentlich. Darum kennt auch die logische Erörterung der Allgemeinbegriffe oder Universalien nur, was unter den allgemeinen Titel der „Eigentümlichkeiten der Begriffe" fällt. Zu ihnen aber gehört vornehmlich die „Suppositon". Die Universalien sind die Begriffe oder Termini der Sätze oder Urteile und „vertreten" nicht anders als die Begriffe überhaupt die konkreten Einzeldinge oder substantivische Begriffe. Die Suppositon kann eine „Re-

ſtriktion" werden, d. h. eine Verengung des allgemeinen Begriffs. Wenn es heißt: „der weiße Menſch läuft", ſo verengt das Beiwort „weiß" die Beziehung des ſupponierenden Begriffs Menſch auf die weiße Raſſe. Oder es findet eine „Ampliation" ſtatt, eine Erweiterung des Gemeinbegriffs. Wenn es heißt, der Menſch kann Antichriſt ſein, ſo ſupponiert der Terminus Menſch für die Individuen, die ſind und ſein werden. Das wurde ja alles ausführlich in der Vorleſung über die kleinen logiſchen Schriften erörtert. Sie wollten über die logiſche Bedeutung und die Regeln der Verbindung der Termini im Satz aufklären. Das war unumgänglich. Denn „die logiſchen Eigentümlichkeiten" vermitteln, wie Uſingen ganz korrekt ausführt, die Erkenntnis des Richtigen und Falſchen[50]. So brauchten die Erfurter ihre terminiſtiſche Logik, um wiſſenſchaftlich beſſere und geſichertere Erkenntniſſe zu erlangen, als es ohne ſie möglich wäre. Und wenn nun auch die Gegner ſie als Sophiſtik und Haarſpalterei ablehnten und die ſchuldige Rückſicht auf die „wahre" Logik vermißten, ſo teilten ſie doch mit ihnen die Ueberzeugung, daß Logik wiſſenſchaftliche Erkenntnis vermittle, und wiſſenſchaftliche Feſtigung der Erkenntnis mit der logiſchen Begründung zuſammenfalle. Auch der Gegner der Modernen im Handbuch der Scholaren iſt kein Verächter der Logik als eines Inſtruments der Erkenntnis, und er glaubt nicht, durch Beſchäftigung mit den „realen Wiſſenſchaften" beſſer begründete wiſſenſchaftliche Erkenntnis und Einſicht zu gewinnen. Auch Luther hat es nicht geglaubt. Er ließ ſich in Erfurt dauernd davon überzeugen, daß die Dialektik „Erkenntnis" vermittle. Mit ihrer Hilfe kann man vom Bekannten zum Unbekannten fortſchreiten und dialektiſche Gewißheit gewinnen. Einem im antiken Denken wurzelnden Grundgedanken der Erfurter ariſtoteliſchen Logik iſt er demnach treu geblieben. Mit Ariſtoteles weiß er, daß Unbekanntes durch Bekannteres zu beweiſen ſei[51]. Aus bekannten Sätzen werden neue Urteile und Erkenntniſſe abgeleitet und mit der dem ſyllogiſtiſchen Beweis eignenden Gewißheit bewieſen. So hat er denn auch oft genug in den Wittenberger Disputationen durch perſönliches Eingreifen die richtigen Syllogismen hergeſtellt und dadurch für die logiſche Sicherung der Erkenntnis geſorgt. Auch der Reformator verleugnete nicht den „Philoſophen", als den ihn die Studiengenoſſen geprieſen hatten. Den mit der „Grammatik" verquickten „Terminismus" lernte er mit den Augen der Humaniſten anſehen. Die dahinter ſtehende ariſtoteliſche Anſchauung von der Bedeutung der Logik hielt er feſt.

4.

Der ariſtoteliſche Wiſſenſchaftsbegriff macht es verſtändlich, warum die occamiſtiſche „Sekte" dem Terminismus ihre Aufmerkſamkeit beſonders zuwandte. Zugleich erklärt er, warum nur „logiſch" begründetes Wiſſen eine wiſſenſchaftliche Erkenntnis ermöglicht. Es mag zunächſt Eindruck machen, wenn man hört, die Occamiſten hätten nur eine Wiſſenſchaft gekannt: die Logik oder die rein „ſermocinalen" Wiſſenſchaften. Eine Wiſſenſchaft von den Dingen hätte außerhalb ihres Geſichtskreiſes gelegen. „Realwiſſenſchaft" ſei von den Anhängern des alten Weges, den Skotiſten getrieben worden. Sie ſeien darum auch die Wegbereiter der neuen Wiſſenſchaften im 16. Jhd. geworden[52]. Das letzte kann zunächſt auf ſich beruhen. Wer Luthers Studiengang gefolgt iſt,

mag doch etwas erſtaunt aufhorchen, wenn er ſolche Bemerkungen vernimmt. Auf jeden Fall aber müßte man ſich Rechenſchaft gegeben haben über den Sinn des Wortes Wiſſenſchaft. Wer ſich dem ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsbegriff beugt — und das haben nun einmal die Occamiſten trotz ihrer angeblich ſtoiſch-byzantiniſchen Logik getan — kann Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinn nur dort finden, wo Einſicht in die Notwendigkeit des Gewußten, wo „Evidenz" gewonnen wird, wo eine Evidenz des „bewieſenen" Syllogismus vorhanden iſt. Ariſtoteles hatte im zweiten Teil ſeiner Analytik über den „Wiſſen" vermittelnden Beweis ſich ausgeſprochen. Nicht jeder Syllogismus iſt ein „Beweis", der „Wiſſen" verleiht. Nur wenn die Prämiſſen, die Vorausſetzungen bereits „Wiſſen" oder „durch ſich Bekanntes" enthalten, iſt auch die daraus ſyllogiſtiſch abgeleitete neue Erkenntnis ein Wiſſen. Nur dann haben wir einen „Beweis" (demonstratio). Als „Wiſſen" kann darum nur die Erkenntnis gelten, die im ſyllogiſtiſchen Verfahren aus dem durch ſich Bekannten gewonnen wird. Wer alſo Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinn beſitzt, hat aus dem Zeugnis des eigenen Intellekts eine ſichere Evidenz vom Sachverhalt. Die wiſſenſchaftliche Evidenz iſt eine Evidenz des bewieſenen Schluſſes. Hinter jedem Beweis ſtehen alſo letztlich in ſich evidente Prinzipien.

Dieſe Sätze der ariſtoteliſchen Analytik, die zugleich den Satz von der Möglichkeit neuer Erkenntnis vermittelſt des demonſtrativen Syllogismus und die Eigenart des ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsbegriffs erkennen laſſen, wurden für die Geſchichte des ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaftsbegriffs bedeutſam. Denn als im 13. Jhd. die ariſtoteliſche Analytik bekannt wurde, mochte ihr Wiſſenſchaftsbegriff dem bis dahin maßgebend geweſenen auguſtiniſchen die Herrſchaft ſtreitig. Hat Ariſtoteles recht, ſo kann kein Wiſſen dort erreicht werden, wo geglaubte Prinzipien den Syllogismus bedingen. Es kann ebenfalls niemand von derſelben Sache ein Glauben und Wiſſen haben. Beide Sätze des auguſtiniſchen Wiſſenſchaftsbegriffs ſind unwiſſenſchaftlich. So iſt, um ein Beiſpiel zu nennen, der Satz, daß Jeſus wahres Fleiſch habe, kein Wiſſen. Man weiß, daß der Menſch wahres Fleiſch hat. Man glaubt, daß Gott Menſch geworden iſt. Alſo kann man ſchließen, daß der Sohn Gottes wahres Fleiſch hat. Da aber der Unterſatz des Schluſſes ein Glaubensſatz iſt, ſo iſt das Ergebnis der Schlußfolgerung kein Wiſſen.

Schon die thomiſtiſche Theologie hat dieſen ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsbegriff aufgenommen und gegen den immer noch verfochtenen auguſtiniſchen zu verarbeiten begonnen[53]. Duns Skotus ſetzte die thomiſtiſch-ariſtoteliſche Kritik am auguſtiniſchen Wiſſenſchaftsbegriff fort, energiſcher und erfolgreicher als Thomas und ſeine Schüler, denen es ſchwer wurde, ganz vom auguſtiniſchen Begriff ſich zu löſen[54]. Occam und ſeine Schule lehnten ſich wiederum an Skotus an, deſſen Kritik ſie zu Ende führten. Luthers Lehrer Trutvetter iſt hier keine eigenen Wege gegangen. In der Vorleſung über die zweite Analytik trug er den neuen ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsbegriff korrekt vor[55]. Darum iſt es ſelbſtverſtändlich, daß die Erfurter Ariſtoteliker wie alle Occamiſten keine „Wiſſenſchaft" von den Dingen kennen. Aber das gilt von ihnen genau ſo wie von den Skotiſten, den angeblichen Wegbereitern der Realwiſſenſchaften im Zeitalter des Humanismus. Liegt aber der Anſchauung vom Wiſſen und von der wiſſenſchaft-

lichen Erkenntnis der aristotelische Wissenschaftsbegriff zugrunde, so ist es selbstverständlich, daß man den „sermocinalen" Wissenschaften, der Logik, seine Aufmerksamkeit schenkte und mit Hilfe des Terminismus das syllogistische Verfahren auszubilden sich angelegen sein ließ. Je genauer man die Fehlerquellen des Syllogismus erkannte und je besser man über die Termini unterrichtet war, desto einwandfreier war das „Wissen" und desto überlegener war man dem nicht terministisch unterwiesenen Gegner. In der terministischen Logik begegnen uns darum nicht lediglich „spitzfindige", eines höheren Interesses bare Untersuchungen. Sie hängen mit dem von „Skotisten" und „Terministen" in gleichem Maße geteilten aristotelischen Wissenschaftsbegriff zusammen. Der Terminismus selbst stand aber jenseits der großen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Frage nach den Universalien. Realisten und Nominalisten konnten ihn vortragen, ein Petrus Hispanus und ein Trutwetter. Und auch ohne die „Suppositionslogik" war es möglich, die erkenntnistheoretische Fragestellung des Nominalismus zu entwickeln[56]. Man soll darum dem Terminismus weder eine Tragweite geben, die er nicht besitzt, noch über ihn ein Verdikt fällen, das in merkwürdigem Licht erscheint, wenn man auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff achtet.

5.

Bei dieser Definition des „Wissens" bedeutet natürlich ein lebhaftes Interesse an der Logik und der Verzicht auf eine „Wissenschaft" von den Dingen, auf eine „Realwissenschaft", keineswegs, daß man sich überhaupt nicht um die „Naturwissenschaft" gekümmert und keine sichere Kenntnis von den Erscheinungen der Natur oder der Sinnenwelt für möglich gehalten habe. Das hieße eine ganz unzulässige Folgerung aus dem „Terminismus" und dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff ziehen. Sowohl in den „rationalen" wie in den „realen" Wissenschaften haben wir es mit „Vertretungen" der Begriffe zu tun; nur daß sie dort Begriffe, hier Einzeldinge vertreten, oder anders ausgedrückt, durch Suppositon sich auf sie beziehen. Warum aber dies ein mangelndes Interesse an den Naturwissenschaften oder die Unfähigkeit zu fruchtbringender Beschäftigung mit ihnen begründen soll, bleibt unverständlich. Aus dem „Terminismus" kann man wirklich nicht solche Folgerungen ableiten[57]. Und hätte man auf den Wissenschaftsbegriff der occamistischen Terministen geachtet, so wäre man vermutlich vor der eigenen Entdeckung stutzig geworden. Hat man auch von den Dingen kein „Wissen", das ja nur durch das logisch deduktive Verfahren gewonnen werden kann, so kann man doch von ihnen Erfahrung haben, und zwar verläßliche und zu verarbeitende Erfahrung[58]. Damit sind wir unmittelbar vor das erkenntnistheoretische Problem geführt. Auch seine Lösung wurde mit Hilfe aristotelischer Gedanken versucht. „Stoizismus", d. h. stoischer Sensualismus lag den Erfurter Erkenntnistheoretikern noch ferner als „stoische" Logik den Erfurter Logikern. Stand aber nicht nur der Wissenschaftsbegriff unter dem Einfluß des Aristotelismus, sondern auch das erkenntnistheoretische Problem oder die Frage, wie überhaupt eine Erkenntnis der sinnlichen Welt und der Einzeldinge möglich ist, so mag man wohl fragen, ob die Erfurter sich eines skeptischen Einschlages in ihrer Erkenntnistheorie bewußt gewesen sind. Der occamistischen Theorie soll er ja eigentümlich sein[59].

Die allgemeine Aufgabe lautete wie stets dort, wo überhaupt noch Erkenntnis gesucht wird: wie Bewußtseinsinhalte als Erkenntnis von Dingen gelten können [60]. Die mittelalterliche Scholastik hatte ohne es zu wollen ein Zerrbild der aristotelischen Erkenntnislehre geschaffen. Daß die Dinge selbst nicht das Bewußtsein füllen, wußte sie freilich. Die Dinge sind ja etwas Materielles, das Bewußtsein etwas Immaterielles. Aber Bilder der Dinge, die sog. Spezies, werden in die Seele hineingespiegelt oder hineingetrieben. Diese Bilder vertreten die Dinge, sind aber kein Gegenstand der Wahrnehmung. In den „Sinn" werden die „sinnlichen Bilder" [61] aufgenommen, in den „Intellekt" die Denkbilder [62]. Auch der Kritiker Duns Skotus ließ diese Annahme gelten. Wohl suchte er dem Erkenntnisorgan eigene Betätigung zu wahren, die ja von der „Speziestheorie" unterdrückt wurde. Nicht erst das „Denkbild" erzeugt nach Skotus Aktualität des Erkennens. Der Verstand oder Intellekt betätigt sich mit der Wahrnehmung ohne den Weckruf des Denkbildes. Aber die „Bilder" oder „Spezies" blieben doch die Mittler, ohne die eine Erkenntnis vom „Wesen" der Dinge nicht möglich war. In ihnen erkannte man ja das Wesen der Dinge.

Occam sah, daß dies überhaupt keine Lösung sei. Die „Bilder" konnten gar nicht die Mittler sein, als die man sie ansah. Zwar konnten sie als etwas Geistiges ins Bewußtsein eingehen. Aber es blieb der Abstand von Ding und Bild. Er war nicht geringer als der Abstand von Ding und Bewußtsein, und nirgends führte eine Brücke über ihn. Da, wie auch die thomistischen und skotistischen Gegner, die „Realisten" und „Formalisten" wissen, Einzeldinge wahrnehmbar sind, so bedarf es gar nicht der ohnehin in eine Sackgasse einmündenden Speziestheorie. Damit war der demokritischen Verschlimmbesserung des Aristoteles im scholastischen Aristotelismus die Fehde angesagt. Demokrit hatte gewähnt, daß die Dinge Atomverbindungen ausströmten, die die Gestalt der Dinge behielten und als Boten oder Bilder die Sinnesorgane nach Analogie des Tastsinnes berührten und so die Wahrnehmung hervorriefen. Wenn die hochmittelalterliche Scholastik, die doch Aristoteles treu bleiben wollte, die „aristotelische „Aufnahme der Form" als Berührung mit dem Bild oder Boten des Dings, als „Einwanderung" eines stellvertretenden Abbilds in das Subjekt sich vorstellte, so hatte sie sich, mochten auch die scholastischen „Bilder" nicht Atomkomplexe, sondern „Qualitäten" sein [63], Demokrit genähert [64]. Denn Aristoteles hatte keine demokritische Nahwirkung eines Dings vermittelst seiner Boten gelehrt, sondern eine „Fernwirkung" nach Analogie des Gesichtssinns. Unter der Einwirkung der Dinge im Medium der Luft oder des Feuchten — im leeren Raum ist keine Einwirkung möglich — erleidet der Wahrnehmende eine Veränderung seines Zustandes, kraft welcher eine geistige Verähnlichung mit dem in der Ferne bleibenden Ding erfolgt, eine „Aufnahme der Form". Mit der Abkehr von der Speziestheorie war der Weg zu einem richtigeren Verständnis des Aristoteles frei geworden. Die Spezies der Thomisten und Skotisten waren Gerümpel geworden. Wahrnehmung und der dadurch geschaffene Zustand im Intellekt vermittelst des ohne besonderen Weckruf tätigen Verstandes genügen völlig, um die „Vertretungen" zu gewinnen, die für die weitere wissenschaftliche Verarbeitung nötig sind.

Luthers Lehrer Trutvetter bekannte sich zu dem neuen, von Occam entwickelten Aristotelismus. Der Stagirite hatte alles „Wissen" letztlich auf unmittelbare Evi-

denz gegründet. Da, wie die zweite Analytik zeigt, ein Fortschritt ins Unendliche unmöglich ist, so muß es höchste Grundsätze oder Prinzipien geben, die keiner Begründung mehr bedürfen. Aus unmittelbaren, in sich evidenten Prinzipien leitet sich alles Wissen ab [65]. Aber die Prinzipien der beweisbaren Wissenschaft liegen nicht unmittelbar bereit oder fertig in der Vernunft. Man erwirbt das Wissen vermittelst eines Vermögens, das allen Geschöpfen, wenn auch in verschiedener Form eignet. Wir können, wie er in dem viel erörterten letzten Buch der zweiten Analytik [66] ausführt, mit den obersten Begriffen und Grundsätzen nur durch Induktion bekannt werden. So bringt die Wahrnehmung auch das Allgemeine ins Bewußtsein. „Man nimmt zwar das Einzelne wahr, aber die Wahrnehmung enthält auch das Allgemeine, z. B. den Menschen und nicht den Menschen Kallias" [67]. Die Wahrnehmung macht mit ihm bekannt; aber die „Erkenntnis" oder das „Wissen" wurzelt im Vermögen der Vernunft, unabhängig von der Wahrnehmung [68]. So wird die, wiederum in einem Schlußverfahren wirksam werdende Induktion ein unentbehrliches Mittel der Kenntnis des Einzelnen und der Erkenntnis des notwendigen Inhalts der Dinge. Diese Scheidung von Wissenschaft und Kenntnis begründet natürlich weder ein ausschließliches Interesse an der „Wissenschaft" noch einen Verzicht auf Bekanntschaft mit dem Einzelnen der Natur. Ist auch das nicht aus Vernunftprinzipien abgeleitete Wissen von der äußeren Natur keine wissenschaftliche Erkenntnis, so gibt es doch, vorausgesetzt daß kein Fehler sich in Wahrnehmung und Induktion eingeschlichen hat, ein verläßliches Wissen von ihr. Wir stehen darum keineswegs vor einer skeptischen Lösung der Frage, ob eine Erkenntnis der Dinge möglich ist. Wir haben es vielmehr nur mit verschiedenen Gewißheitsgraden zu tun.

Sind jedoch die Erfurter Aristoteliker sich einer skeptischen Lösung bewußt gewesen? Echte Aristoteliker waren sie gewiß nicht. Im Einzelnen selbst das Allgemeine zu finden, mußten sie für unmöglich halten. Sie hatten die eine Erkenntnis der Dinge vermittelnden „Bilder" abgelehnt, weil sie eine Vervielfältigung des Seienden ohne unbedingte Nötigung weder für statthaft noch für sachdienlich hielten. So konnten sie auch dem Allgemeinen, das ja allein die wissenschaftliche Gewißheit der Erkenntnis verbürgt, keine „Realität" zusprechen. Das Allgemeine ist überhaupt nicht substantiell in den Dingen. Nur das Individuelle hat reale Existenz. So brechen sie nicht nur mit der scholastischen, sondern auch mit der echt aristotelischen Ueberzeugung von der realen Existenz des Allgemeinen oder der Universalien. Das Allgemeine bleibt die Bedingung des „Wissens" und der „Wissenschaft". Das forderte ja der aristotelische Wissenschaftsbegriff. Aber es existiert nicht in den Dingen, sondern nur im denkenden Geiste. Und auch hier nur als Vorstellung („objektiv"), nicht als Substanz („subjektiv"). Es ist also eine subjektive Vorstellung des Geistes, die nach außen hin bloß in dem willkürlich gebildeten, mehrere Objekte vertretenden Wort Existenz gewinnt.

Das ist unaristotelisch. Heißt das aber auf eine verläßliche Erkenntnis der stets individuellen Dinge verzichten? Auf eine „wissenschaftliche" Erkenntnis des „Wesens" der individuellen Einzeldinge allerdings. Denn da das metaphysische Wesen weder durch sich selbst noch in der Gestalt der skotistischen „Bilder" dem Bewußtsein gegenständlich wird, da die Seele nur das in der Wahrnehmung Aufgenommene verarbeitet,

so ist eine Erkenntnis des Wesens oder der „Dinge an sich" nicht möglich. Das jedoch entscheidet überhaupt nicht über die Beziehungen einer Erkenntnistheorie zur Skepsis. Denn der Skeptiker weiß nicht nur, daß „das Innere der Natur" nie unmittelbar erkannt wird; er weiß auch, daß eine Erkenntnis von den Wirkungen der Dinge unmöglich ist und Gewißheiten schlechthin oder abgestuften Grades nicht erworben werden können. Es gibt weder eine Wissenschaft noch Verläßlichkeit der Wahrnehmung noch Sicherheit der Erfahrung. Die Occamisten aber kannten eine Wissenschaft; auch zweifelten sie nicht daran, daß die Wahrnehmung und ihre Verarbeitung durch den Intellekt eine verläßliche Kenntnis von den Einzeldingen schaffe. In der Wahrnehmung erfaßt ja die Seele unmittelbar das Einzelne oder Individuelle selbst. Durch die „Intuition" weiß man, daß eine Sache ist, oder auch nicht ist. So kann vermittelst der „intuitiven Kenntnis" erkannt werden, daß Sokrates weiß ist, wenn er wirklich und wahrhaft weiß ist. Die kritische Frage eines Descartes ist auch den Occamisten fremd geblieben.

Der einmal intuitiv erfaßte Gegenstand läßt ein Erinnerungsbild zurück. Aus vielen sinnlichen Eindrücken entsteht das „Gedächtnis". Aus dem Gedächtnis entwickelt sich durch Wiederholung die „Erfahrung" [69]. Eben dies ist nun auch die Voraussetzung der „abstraktiven" Kenntnis und der Wissenschaft. In einem „zweiten Akte", der dem „ersten", die Erinnerung begründenden von selbst folgt, wird die Abstraktion vollzogen, die das „Allgemeine" in unserem Geiste bildet. Wer darum wissenschaftliche Kenntnis erwerben will, ist auf die sinnlichen Eindrücke, die Erinnerung und die Erfahrung angewiesen. „Wie aus der Erinnerung Erfahrung entsteht, so wird und entwickelt sich aus der Erfahrung und darüber hinaus aus dem in der Seele ruhenden Allgemeinen die Wissenschaft, deren Prinzip eben ein solches Allgemeines ist" [70]. „Diese Weise, die Erkenntnis des Allgemeinen durch das Einzelne zu erwerben, ist für die Prinzipien aller Künste und Wissenschaften gültig" [71]. Ermöglicht wird dies durch die Naturanlage der Seele. Sie ist nicht nur ein „sensitives", sondern auch ein „intellektives" Vermögen. Darum kann aus sinnlichen Eindrücken und Erinnerungsbildern Wissenschaft erwachsen [72]. So schafft der „Intellekt" vermittelst des vorgefundenen Bewußtseinsinhalts die begrifflichen Einheiten und Allgemeinbegriffe. Die so gewonnenen einfachen, nicht mehr zusammengesetzten oder „komplexen" Begriffe werden nun Bestandteile eines Urteils oder einer Aussage, die selbstverständlich nach Maßgabe der logischen Regeln sich aufbaut. Ohne sie wäre ja überhaupt keine verläßliche Aussage möglich. Auch die Erfahrungsurteile bedürfen ihrer. Hier wird aber nur „anschauliche Erkenntnis" verarbeitet. Darum kann die Erfahrung nie „Wissenschaft" darstellen. Nur der uns schon bekannte Syllogismus aus evidenten Prinzipien, deren Kenntnis die Wahrnehmung vermittelt, erzeugt Wissenschaft.

Luther hat auch diese Gedanken sich angeeignet. Nicht nur für die kurze Zeit seines Studiums und einige wenige Semester erfurtischer Lehrtätigkeit. Auch in den Jahren, als er schon in lebhaften und temperamentvollen Erörterungen gegen Scholastik und Sophistik sich erging, hat er von der in Erfurt gelehrten Erkenntnistheorie Gebrauch gemacht. Es entspricht ganz dem Erfurter Aristotelismus, wenn Luther in seiner ersten Psalmenvorlesung von der aus der Sinnenwelt induktiv gewonnenen Erkenntnis redet [73] oder der Philosophie die Aufgabe zuweist, aus dem Erscheinen-

den ihre Erkenntnis abzuleiten [74]. Sein allgemeinwissenschaftliches Denken bewegt sich im Rahmen der Erfurter aristotelischen Dialektik, ihres Wissenschaftsbegriffs und ihrer Erkenntnistheorie; einst in Erfurt, und nachher in Wittenberg, selbst in den späteren Jahren [75].

Eine dogmatische Kritik dieser Theorie ist leicht und auch oft geübt worden. Man mag sie „als ein noch in hohem Maße primitives Gebilde" charakterisieren [76]. Aber damit ist ihre Absicht und ihre geschichtliche Stellung nicht gewürdigt [77]. Von der letzten zu reden ist nicht mehr nötig. Ihre Absicht zu schildern, bedarf jedoch noch einiger Worte, da man ihr ja das Interesse an einer Gewißheit der Außenwelt abgesprochen hat. Das grade heißt jedoch über die zwar ganz gewiß „naive", aber in ihrer Absicht unverkennbare Annahme der intuitiven Erkenntnis und der „natürlichen" Wirkung der Gegenstände auf das Erkenntnisorgan, die „sensitive" Seele hinwegsehen. Denn diese Annahme will den Bewußtseinsinhalt vor der Erwiderung schützen, daß er schließlich illusionär sei oder zum mindesten der Wirklichkeit nicht entspreche. Schon der Anfang aller Erkenntnis wird also derartig geschildert, daß dem Verdacht gewehrt wird, es könnte der Inhalt der Erkenntnis trügerisch sein. Ein grundsätzliches Mißtrauen gegen die „Wahrnehmung" ist darum dem Occamismus so wenig eigen, daß vielmehr unbefangene Zuversicht zu ihr ihn beseelt. Von Skepsis kann demnach hier keine Rede sein.

Auch am Endpunkt des ganzen Verfahrens steht eine dem Skeptizismus abholde Annahme. Denn die Allgemeinbegriffe oder Universalien, die ja als Subjekt oder Prädikat eines Urteils — propositio — in Betracht kommen, sind „natürliche" Zeichen des Bezeichneten oder der Dinge, die sie „vertreten". Die „Worte" — nomina — sind allerdings willkürliche Bildungen. Darum gibt es nur einen künstlichen Zusammenhang zwischen Worten und Begriffen. Da nun die Begriffe in Worten dem Gehör oder Auge [78] kund werden, so ist „Willkür" oder „Kunst" in jedem so kund gewordenen Urteil enthalten. Aber diese Willkür trifft doch nur die Benennung, nicht die Sache. Sie weist auf die Trennung von Denken und Sprache; aber nicht darauf, daß es unmöglich wäre, Denken und Sache richtig aufeinander abzustimmen. Im Innersten bleibt auch hier der Occamist einer skeptischen Lösung abgeneigt. Denn die wissenschaftlichen Allgemeinbegriffe sind als „gedachte" [79] nicht „künstlich" vertretende — „supponierende" — Zeichen. Ihre Natur vielmehr befähigt sie, die Einzeldinge zu vertreten. Sonst wären Gattung und Art reine Erfindung der menschlichen Laune [80]. Das innere seelische Gebilde, der im Geiste befindliche Terminus, deckt sich als solcher, als logischer Terminus, mit der durch den „ersten Akt" hervorgerufenen Zuständlichkeit der Seele. Ein natürlicher Zusammenhang verbindet demnach den wissenschaftlichen Begriff mit dem Gegenstand des Erkennens. Als „logischer", nicht als „gesprochener" bleibt er das „natürliche" und darum alle Skepsis ausschließende „Zeichen" der Dinge. Die Wissenschaft, die selbstverständlich nur eine Wissenschaft von „Zeichen" sein kann, ist darum alles andere als eine große Illusion oder eine an der Wirklichkeit vorbeiredende Begriffsdichtung. In der Lehre von der Wahrnehmung und vom Begriff, am Anfangs- und Endpunkt der ganzen Theorie ist vermittelst der Annahme „natürlicher" Beziehungen und Zusammenhänge jeder skeptischen Umdeutung der Boden entzogen.

So haben denn auch Luthers Lehrer Trutvetter und Uſingen immer wieder von den Begriffen geſprochen, die als „geborene" die Fähigkeit der „Suppoſition" beſitzen [81]. Wenn wir ferner ſchon von Occam hören, der Intellekt würde, falls ihm ſchöpferiſche Kraft eignete, auf Grund der in ihm vorhandenen, alſo der „gedachten" „vertretenden" Begriffe die Wirklichkeit ſo, wie ſie ihn umgibt, geſtalten, ſo iſt er ſich nicht einmal einer ſkeptiſchen Nebenwirkung ſeiner Theorie bewußt geweſen. Es mag eine dogmatiſche Annahme ſein, daß die Bewußtſeinsinhalte ſich als Erkenntniſſe von Dingen geben dürfen, weil die urſprüngliche Einwirkung der Dinge auf die Seele eine natürliche iſt [82]; und es mag eine unzuläſſige Vorausſetzung ſein, den letztlich der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis dienenden Begriffen eine angeborene Fähigkeit der „Vertretung" zuzuſprechen. Aber das Motiv iſt doch unverkennbar. Das Ergebnis des Erkenntnisprozeſſes ſoll vor dem Vorwurf der Illuſion geſchützt und als Wahrheit oder Uebereinſtimmung mit der Wirklichkeit gewußt werden. Der Gewißheitsgrad richtet ſich naturgemäß nach der Stufe, die die Ausſage im Erkenntnisprozeß einnimmt. Das iſt heute nicht anders, mag auch der ariſtoteliſche Wiſſenſchaftsbegriff und die mit ihm verbundene deduktive Begründung des wiſſenſchaftlichen Wiſſens längſt hingefallen ſein. Auch heute noch hat bloße Erfahrung nicht den Gewißheitsgrad des in ein „Geſetz" oder eine mathematiſche Formel gebrachten Wiſſens. Sind darum auch die in der Wahrnehmung wurzelnden inneren Anſchauungsbilder weder die Dinge ſelbſt noch deren Weſen — was ſie, wie der Occamismus aller Ueberlieferung zum Trotz ſcharf und richtig erkannte, in der Tat nie ſein können —, kann es nun auch mit den durch den Intellekt erfolgenden Verarbeitungen und zugleich Verallgemeinerungen nicht anders beſtellt ſein, ſtehen ſie vielmehr infolge ihrer geringeren Anſchaulichkeit und ihrer „vertretenden" Eigenart den ſinnlichen Dingen noch ferner, ſo ſoll doch weder eine Erfahrung noch eine Wiſſenſchaft von den Dingen für problematiſch erklärt werden. Wenn man auf den ariſtoteliſch beſtimmten Wiſſenſchaftsbegriff und die Bedeutung der Wahrnehmung achtet, wird man die Abſicht der occamiſtiſchen Theorie nicht verkennen können und vollends nicht die befremdliche Prognoſe auf mangelhaftes Intereſſe an der „Natur" ſtellen mögen.

6.

Mit dem ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsbegriff wurde auch das große Problem Vernunft und Offenbarung gelöſt. Nicht der „Terminismus" ſchlechthin hat die occamiſtiſche Faſſung des Problems bedingt. Man hat auch bisher nicht deutlich zu machen gewußt, inwiefern denn grade die „byzantiniſche" Logik die von den Occamiſten angenommene abſolute Scheidung beider Gebiete urſprünglich begründet [83]. Das iſt verſtändlich. Denn wenn alles von der Frage abhängt, inwiefern und inwieweit der „Terminus" „vertreten" kann, was im Umfang ſeines Begriffs liegt, dieſe Frage aber nicht von „terminiſtiſchen", ſondern von allgemeinen Anſchauungen vom „Univerſalen", „Realen" und „Wiſſen" abhängig iſt, wenn darum auch, wie das Beiſpiel eines Aureoli bekundet, ohne die terminiſtiſche Logik der „Nominalismus" beſtehen kann, ſo wird eine einleuchtende Begründung der immer wiederkehrenden Annahme unmöglich. Die religiöſe Erkenntnistheorie, die Luther in Er-

furt aufnahm und deren Rahmen auch in dem die alte Welt vernichtenden reformatorischen Satz vom Glauben erhalten blieb, entwickelte sich aus dem mittelalterlichen aristotelischen Wissenschaftsbegriff. Sie kann mit wenig Worten gezeichnet werden.

Die Vernunft reicht überhaupt nicht an die Glaubenswahrheiten heran. Sie ist kein Erkenntnisorgan, vermittelst dessen man der übernatürlichen Welt und Wirklichkeit inne wird. Das „rationale" oder vernünftige, wissenschaftliche Erkennen kann sich nicht über die Welt der Körperlichkeit erheben. Nur der Glaube vermittelt als Unterwerfung unter die übernatürliche Offenbarung Kenntnis und Gewißheit von der unsichtbaren übersinnlichen Welt. So sind die Sphären des Glaubens und Wissens, der Vernunft und Offenbarung, der Theologie und Philosophie oder Wissenschaft scharf gegeneinander abgegrenzt. Die Vernunft schweigt, wenn der Glaube redet. Sie kann zwar Formulierungen kritisieren, die in der übernatürlichen Autorität der Offenbarung wurzeln. Sie kann widervernünftige Bestandteile im kirchlichen Dogma nachweisen. Aber das Ergebnis dieser Kritik ist nicht Preisgabe des als widervernünftig erkannten Dogmas, sondern die Unterwerfung „im Gehorsam des Glaubens". Was überhaupt nicht der Vernunft zugänglich ist, braucht auch nicht „vernünftig" zu sein. Ihm zuzustimmen ist darum auch nicht „unwissenschaftlich". Nur die Autorität muß so beschaffen sein, daß sie glaubwürdig ist. Das ist der Fall. Denn es ist die Autorität Gottes, der die Wahrheit selbst ist, und der Kirche, die die göttliche Wahrheit untrüglich besitzt und von Geschlecht zu Geschlecht übermittelt. Sie auf ihre sachliche Berechtigung zu prüfen, wäre darum vermessen; nicht nur eine Ueberschreitung der Zuständigkeit, die der Vernunft gesetzt ist.

Selbstverständlich ist darum die Theologie keine Wissenschaft. Das heißt natürlich nie, daß die in der Theologie erörterte Erkenntnis illusionär wäre. Skepsis liegt auch hier dem Occamismus fern [84]. Die Glaubenssätze sind unzweifelhaft wahr und zutreffender Ausdruck der übernatürlichen Wirklichkeit. Die Gewißheit des Glaubens ist auch nicht mit Ungewißheiten vermengt. Nur ist es eine übernatürlich begründete, nicht in wissenschaftlicher Evidenz ruhende Gewißheit. Die Theologie ist darum keine Wissenschaft. Ihre Prinzipien, die Glaubensartikel, sind nicht, wie es der Wissenschaftsbegriff fordert, „durch sich selbst evident". Aristoteles hätte nun freilich ihnen zugunsten der „Wissenschaft" entsagt. Aber er wußte ja nichts von der Offenbarung, und sein Naturalismus wurde durch das biblische Weltbild Lügen gestraft. Wissenschaftliche Geltung kann ihm darum nur für die „natürliche" Welt zugesprochen werden und auch hier nur unter Wahrung der Autorität der Offenbarung. Jetzt konnte es nicht mehr mit der Ueberlieferung des augustinischen Wissenschaftsbegriffs heißen, daß man etwas zugleich glauben und wissen könne, daß das wissenschaftliche Erkennen in die übernatürliche Welt hineinführe und schließlich der Glaube nur eine Vorstufe des Erkennens, ein verhülltes Wissen sei. Occam machte mit dem von Thomas und Skotus aufgenommenen und gegen die bisher herrschende Ueberlieferung gerichteten aristotelischen Wissenschaftsbegriff unter Wahrung des katholischen Autoritätsgedankens rückhaltlos Ernst. Die Dialektik des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs erklärt zur Genüge, warum die Theologie ihren Charakter als Wissenschaft verlor und die absolute Scheidung von Vernunft und Offenbarung vollzogen wurde, während

der von Occamiſten und auch Skotiſten vorgetragene Terminismus als geſchichtlicher Erklärungsgrund verſagt. Luther hat auch trotz ſpäterer Abſage an die „grammatiſche Logik" des Terminismus [85] die Erfurter Löſung des Problems Vernunft und Offenbarung beibehalten. Der Erfurter Ariſtotelismus war nicht eine kurze Epiſode in der Geſchichte der geiſtigen Bildung Luthers, ſondern, wenn auch begrenzt und ganz neuen Aufgaben dienſtbar gemacht, ein bleibendes Stück ſeiner wiſſenſchaftlichen, nicht nur ſeiner „ſophiſtiſchen" Ausrüſtung.

Das will natürlich in der erforderlichen Beſchränkung verſtanden ſein. Schlechthin Ariſtoteliker iſt Luther natürlich nie geweſen. Das war ſchon dadurch ausgeſchloſſen, daß der mittelalterliche und Erfurter Ariſtotelismus nie ein echter Ariſtotelismus war. Weder einem Trutvetter noch Uſingen war der Stagirite Autorität ſchlechthin. Luther hörte ſchon von ſeinen Erfurter Lehrern, daß es „Philoſophen" gebe, die fälſchlich von der Uebereinſtimmung des Ariſtoteles mit der katholiſchen Wahrheit überzeugt ſeien [86]. Uſingen kann ſolchen Lobrednern des Ariſtoteles nur ſagen, daß ſie die ariſtoteliſchen Schriften oberflächlich geleſen hätten [87]. Er bleibt zwar der Fürſt unter den Philoſophen [88], aber ein Fürſt, der das Los alles Menſchlichen teilt: dem Irrtum und Selbſtwiderſpruch zu verfallen [89]. Uſingen kennt eine Entwicklungsgeſchichte der menſchlichen Vernunft oder der durch das Licht der Natur [90] erreichbaren Wahrheit. Ariſtoteles habe die vorangegangene Philoſophie weit überholt, aber ſeinerſeits den folgenden Generationen Aufgaben und Arbeiten hinterlaſſen. Schon daran ſcheitere eine bedingungsloſe Geltung der ariſtoteliſchen Philoſophie. Aber vollends an der Ueberlegenheit des Glaubens. Die Philoſophie kann ſich immer nur auf die Vernunft oder das Licht der Natur, auf die aus eigenen natürlichen Kräften gewonnene Kenntnis ſtützen [91]. Ueber ihr erhebt ſich die übernatürliche, die „eingegoſſene Kenntnis", die durch keine Anſtrengung der Vernunft erreicht werden kann und die verbürgt wird durch die alles überragende Autorität der vom heiligen Geiſt geleiteten Kirche. Darum muß jeder Gläubige ſeinen Verſtand gefangen nehmen in dem Gehorſam, den die katholiſche Kirche fordert [92]. Oft genug korrigiert darum Uſingen Sätze der ariſtoteliſchen Phyſik oder anderer naturwiſſenſchaftlicher Schriften des Stagiriten. Die in der Kirchenlehre enthaltenen Vorſtellungen vom Weltanfang und Weltende, von der Seele, von der Vorſehung des von der Natur unterſchiedenen Gottes, von den Mirakeln, die Gott im großen und kleinen ausübt, ſind ihm ſelbſtverſtändliche Wahrheiten. Im Falle eines Konflikts iſt die Entſcheidung darum ohne weiteres gegeben. Ganz naiv kann Uſingen die übernatürliche Wahrheit mit dem natürlichen Wiſſen und den natürlichen Erklärungen verbinden oder richtiger, beides unvermittelt nebeneinander ſtellen. Mit Ariſtoteles ſucht er nach einer natürlichen, von phyſikaliſchen Erwägungen ausgehenden Erklärung der Erdbeben. Aber er vergißt nicht zu betonen, daß man mit ſolcher Erklärung nicht allen Erdbeben und vulkaniſchen Erſcheinungen gerecht wird. Denn die Bibel erzähle von Erderſchütterungen, die Gott unmittelbar veranlaßt habe [93].

Dann kann vollends nicht von zwei Wahrheiten, einer übernatürlichen und natürlichen, einer theologiſchen und philoſophiſchen die Rede ſein. Man hat freilich den Skotiſten und Occamiſten die Behauptung einer doppelten Wahrheit zugeſchoben. Doch weder Duns Skotus noch die Erfurter Occamiſten haben ſich zu ihr bekannt [94].

Uſingen weiſt ſie mit dürren Worten zurück. Was in der Theologie nicht wahr iſt, iſt auch in der Philoſophie nicht wahr [95]. Die katholiſche Wahrheit „reguliert" „alle menſchlichen Studien". Was ihr widerſpricht, iſt irrig [96]. Wer blindlings Ariſtoteles folge, der möge Skotus leſen, der in den Schriften des Ariſtoteles eine größere Verwandtſchaft mit dem mohammedaniſchen als mit dem chriſtlichen Geſetz erkannt habe [97]. Schon in den Erfurter Studienſemeſtern wurde Luther zu einer kritiſchen Haltung gegen Ariſtoteles erzogen. Nicht erſt der Reformator hat dieſe Autorität um ihren Nimbus gebracht. Wenn wir darum ſchon fünf Jahre nach dem Magiſtereramen Luther gegen Ariſtoteles eifern hören, ſo bewährt er ſich auch darin als einen Erfurter „Ariſtoteliker". Zeugniſſe reformatoriſcher Erkenntnis oder religionsphiloſophiſcher Selbſtändigkeit ſind in ſolchen Aeußerungen nicht zu ſuchen [98].

§ 16.

Der Erfurter naturphiloſophiſche Unterricht.

1. Die rege Beſchäftigung der Erfurter „Modernen" mit der „Naturphiloſophie". 2. Der Grundbegriff des naturwiſſenſchaftlichen Verſtändniſſes der Welt. 3. Einzelheiten. 4. Naturwiſſenſchaft und Glaube.

1.

Luther mußte nicht nur naturphiloſophiſche Vorleſungen hören, er gewann auch in ihnen ein ganz erkleckliches Maß „naturwiſſenſchaftlicher" Erkenntniſſe. Die Mitteilungen über die Erſcheinungen des Naturlebens und ihre Erklärung waren ſo ausgebreitet und ſo ſtark mit empiriſchen Beobachtungen verflochten, daß der Satz ſchwerlich ſich Beachtung verſchaffen wird, kaum jemand hätte in den Schulen der Occamiſten die naturwiſſenſchaftlichen Schriften des Ariſtoteles ſtudiert, geſchweige denn Sinn für die realen Wiſſenſchaften gehabt [1]. Die angebliche Tatſache mit der Erklärung ſtützen, daß Occams Erkenntnislehre die Erforſchung der konkreten Einzeldinge direkt ausgeſchloſſen habe, iſt vollends abwegig. Und mußten denn die Skotiſten einen empfindlicheren und kräftigeren Wirklichkeitsſinn haben? Sie erkannten doch nicht die körperlichen Dinge ſelbſt, ſondern die von ihnen ausgeſchickten Bilder. Dieſer immer noch metaphyſiſche Realismus hat doch mit der „Wiſſenſchaft von den Dingen" nichts zu tun und verbürgt wirklich kein intenſiveres Intereſſe an den „Dingen" als der von der Wirklichkeit und Wirkung des erſcheinenden Einzeldings felſenfeſt überzeugte Occamismus.

Doch wozu bei allgemeinen Erwägungen ſich aufhalten? Die uns bekannten Lehrer Luthers haben ja die naturwiſſenſchaftlichen Schriften des Ariſtoteles ausgiebig ſtudiert. Ja der Erfurter Vorleſungskatalog forderte von allen Magiſtern die Fähigkeit, über dieſe Bücher zu leſen. Luther ſelbſt hat ſpäter eine Vorleſung über die ariſtoteliſche Phyſik gehalten. Auch literariſch beſchäftigten ſich die Erfurter Artiſten mit den naturwiſſenſchaftlichen Schriften des Ariſtoteles. So ſind denn auch in den „Punkten für den Grad des Magiſteriums" die Fragen erörtert, die die großen und kleinen Schriften des Ariſtoteles aus dem Gebiet der Naturwiſſenſchaften nahe legten. Das Bücherverzeichnis des Amplonius iſt in der Rubrik „Naturphiloſophie" beſonders reichhaltig [2];

auffallend für den, der immer nur von dem ausschließlichen Interesse der Occamisten an spitzfindigster, ödester Logik gehört hat. Bezeichnend ist auch die Auswahl des Bücherbestandes. Denn es sind vornehmlich solche Bücher naturphilosophischen Inhalts angeschafft worden, die einen besonderen — bis heute nicht erloschenen — Ruf genossen. Neben den Schriften des Aristoteles begegnen wir vor allem den naturwissenschaftlichen Büchern eines Albertus Magnus, von dem man am wenigsten eine Schwächung des Interesses an der „Naturphilosophie" erwarten wird. Zu ihm gesellen sich Thomas von Aquin, die Araber Averroes, Avicenna, Alfragan und der Engländer Sacrobosco. Der „moderne" Amplonius ist froh über den Besitz „ausgezeichneter philosophischer und astronomischer Abhandlungen", die, wie er hinzufügt, „im Dienst der aristotelischen Bücher über den Himmel und die Welt und des Traktates über die sphärische Astronomie stehen" [3]. Ein anderer Band, der in 19 Büchern über die organische und anorganische Natur unterrichtet, enthält nach desselben Eigentümers Versicherung „viel Nützliches und Bemerkenswertes" aus den Schriften eines Plinius, Solinus (Julius) und Isidorus (hispalensis) [4]. Die ins Gebiet der Naturphilosophie fallenden Neuerwerbungen nach 1412 stehen denjenigen logischen Inhalts an Umfang nicht nach. Von Trutwetter und Usingen stammende Schriften naturwissenschaftlichen Inhalts sind uns bis heute erhalten. Sie sind zum Teil in den Studienjahren Luthers veröffentlicht, schöpfen, wie die zahlreichen Zitate bekunden, aus den eben genannten Quellen und gewähren uns einen vortrefflichen Einblick in den naturwissenschaftlichen Unterricht, den Luther in Erfurt genoß.

2.

Grundlegend für das ganze naturwissenschaftliche Verständnis war die große Vorlesung über die Physik des Aristoteles. In der kleinen Vorlesung über die Seele wurden naturwissenschaftliche Fragen im eigentlichen Sinn nicht behandelt. Hier wurden vornehmlich psychologische Fragen besprochen: ob die Seele eine Substanz sei, wie viele Seelenvermögen es gäbe und wie sie sich zur Seele verhielten, wie viele „Sinne" man anzunehmen habe, die Besonderheit der einzelnen Sinne, die Eigenart und Bedeutung des „Intellekts", ob allen Lebewesen die Fähigkeit der örtlichen Bewegung eigne und dergleichen mehr. Diese letzte Frage streifte bereits den Grundbegriff der Naturphilosophie. Aber erst in der volle acht Monate währenden Vorlesung über die aristotelische Physik wurde die Bewegung als wissenschaftlicher Grundbegriff der Naturphilosophie aufgedeckt und in allen seinen Beziehungen erläutert [5]. Trutwetter sowohl wie Usingen haben der Vorlesung über die „Naturphilosophie" ausschließlich die Erörterung über die Bewegung vorbehalten. Das bedarf überhaupt keiner Belege. Wer Usingens und Trutwetters naturwissenschaftliche Schriften durchblättert, stößt immer wieder auf diesen Grundbegriff der Physik [6]. Er war natürlich der aristotelischen Physik entnommen. So haben denn auch Luthers Lehrer die berühmte scholastische, aus dem dritten Buch der aristotelischen Physik stammende Definition der Bewegung vorgetragen [7]. Ihr Sinn ist klar und Trutwetters Erläuterung deutlich. In der „Bewegung" sind „Möglichkeit" und „Wirklichkeit" mit einander vereinigt. Sie stellt also

den Uebergang vom „Möglichen“ zum „Wirklichen“ dar [8]. Mit der volkstümlichen Auffaſſung deckt ſich darum der naturwiſſenſchaftliche Begriff der Bewegung nicht. An erſter Stelle ſteht vielmehr die Veränderung der Subſtanz. Die Elemente finden ſich zu Verbindungen zuſammen, oder die Verbindungen löſen ſich, wie in der chemiſchen Analyſe, wieder auf. Dann „vergeht“ die Subſtanz und die Elemente „entſtehen“ [9]. Eine andere Form der Bewegung, d. h. der Veränderung, betrifft die „Qualität“ oder Beſchaffenheit [10]. Sie wird unter dem Titel der „Alteration“ erörtert. Unter ihr werden die mannigfaltigſten Naturerſcheinungen begriffen. Man kann ſie am ſchmelzenden Körper, an der Erwärmung des Waſſers oder an den Beziehungen des Magneten zum Eiſen erläutern [11]. Im „feſten“ Körper iſt die „Flüſſigkeit“ nur der „Möglichkeit“ nach, alſo „potentiell“ enthalten; „Wirklichkeit“ oder Zuſtändlichkeit iſt die Feſtigkeit. So lange dies Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit beſteht, gibt es keine „Bewegung“, keine „Alteration der Qualität“. Wenn aber die Feſtigkeit ihre „Aktualität“ zu verlieren beginnt und die „Flüſſigkeit“ aus dem Zuſtand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überzugehen anfängt, ohne jedoch „Aktualität“ geworden zu ſein — denn dann wäre die Feſtigkeit ſchon „potentiell“ geworden — iſt „Bewegung“ in der Form der Alteration vorhanden [12]. Oder: was überhaupt keine Wärme beſitzt oder den höchſten Wärmegrad, kann nicht warm werden. Was aber „aktuell“ [13] einige Wärmegrade hat und die Fähigkeit beſitzt, wärmer zu werden [14], kann alteriert werden. Die Bewegung oder Veränderung iſt dann auch hier die flüchtige Vereinigung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Oder wird ein Magnet dem Eiſen genähert, ſo wird das Eiſen alteriert. Es erfährt eine Aenderung ſeiner Qualität und die „okkulte Qualität“ „bewegt“ nun auch im Raume das Eiſen zum Magneten hin [15]. Die Bewegung erſcheint aber auch als Größenänderung, als Aenderung der Quantität [16], als „Zunahme“ und „Abnahme“ — wenn der Schwamm ſich mit Waſſer vollſaugt — als „Verdünnung“ [17] oder „Verdichtung“ [18], wenn z. B. das Waſſer kocht oder erſtarrt [19]. Erſt an letzter Stelle wird mit Ariſtoteles die Bewegung als Ortsveränderung im Raum genannt [20], an die zunächſt denkt, wer von Bewegung hört.

Die Unterſuchungen über die Fortbewegung im Raum und das Sein an einem Ort griffen bereits in die Glaubenslehre über, wie ſie auch durch ſie bedingt wurden. Die Körper ſind „circumſcriptive“, ſcharf umriſſen im Raum zugegen. Die Engel haben eine „definitive“ Gegenwart, d. h. ſie ſind ganz an einem Ort und an jedem beliebigen Teil desſelben, aber nicht anderswo, alſo nicht zugleich im Himmel und auf Erden. Auch die Seele iſt im Körper „definitiv“ zugegen; ebenfalls der Leib Chriſti unter dem Brot des Altarſakraments, weil er ganz „unter“ der ganzen Hoſtie und jedem Teil derſelben iſt. Durch göttlichen Willen iſt die „definitive“ Gegenwart auch an verſchiedenen Orten möglich. Denn Chriſti Leib iſt ja unter verſchiedenen Hoſtien an verſchiedenen Orten zugegen. Die „repletive“ Gegenwart, kraft welcher jemand ganz an einem Orte und zugleich an jedem anderen iſt, jeden Ort dergeſtalt erfüllt, daß kein Ort exiſtiert, der nicht in ihm iſt, kommt allein Gott zu [21].

Konnte der Nachweis erbracht werden, daß die Erſcheinungen der körperlichen Welt letztlich „Bewegungen“ waren, ſo war ihr naturwiſſenſchaftliches Verſtändnis gewonnen. Die Erfurter Ariſtoteliker glaubten wie ihre Vorgänger mit Hilfe der

aristotelischen Physik diesen Beweis geliefert zu haben. Daß ihre und also die im Mittelalter herrschende Auffassung den öffentlichen Kredit verlieren sollte, braucht uns nicht zu kümmern. Auch die Totengräber dieses mittelalterlichen Aristotelismus fanden bald ihr eigenes Grab. Uns interessiert hier vielmehr, daß der Versuch einer geschlossenen — wenigstens soweit die Offenbarung es zuließ — naturwissenschaftlichen Erklärung gemacht war. Waren die Vorgänge in der Körperwelt als Bewegungen begriffen, so waren sie vor dem Bewußtsein dieser „Naturphilosophen" nicht weniger wissenschaftlich erklärt, als wenn Spätere mit einer „mathematisch-mechanischen" oder „energetischen" Erklärung die Lösung glaubten gefunden zu haben. Es mochten im einzelnen die Bewegungen noch genauer beobachtet und zutreffender beschrieben werden müssen, „wissenschaftlicher" wurden dadurch die Angaben nicht. Denn sie konnten nichts aufdecken, was die Erscheinungen einfacher und einleuchtender erklärte, was eine die bewegenden Kräfte selbst wieder bedingende einfachere Ursache aufwies. Diese Kräfte konnten im konkreten Fall „okkult" sein. In den Erörterungen über die Einzelerscheinungen der natürlichen Welt von den Erdbeben bis zur Erklärung des Magnetismus stoßen wir oft genug auf den Begriff der „okkulten Qualitäten", an denen spätere Geschlechter ihren Spott erprobten. Aber solange nicht neue und bessere Naturerklärungen gefunden werden, tat die Bewegungstheorie ihren Dienst, wie das Beispiel vom Magneten und Eisen bekundet. Sie ist in den Büchern der Occamisten auch nicht wirklichkeitsfremder als in den dieselbe Erklärung vortragenden Schriften der Skotisten.

Luther hat scheinbar in späteren Jahren, nicht nur in der Zeit des heftigsten Kampfes gegen Aristoteles, gelegentlich die aristotelische Physik äußerst obfällig kritisiert. „In naturali Philosophia taug er nichts. Denn wenn er von natürlichen Dingen disputieret, so sagt er ingemein, ob sich ein Ding bewege oder nicht. Dasselbe aber ist gleich, als wenn ein Arzt spräche: Dein Leib hat von der Gesundheit seine Bewegung zur Krankheit; wer krank wird, der ist zuvor gesund gewest; sondern er soll die Krankheit mit ihrem rechten eigenen Namen, ausdrücklich, insonderheit nennen und anzeigen, wie sie heiße" [22]. Hat Luther wirklich in dieser Form sich geäußert, so hat er sich die Kritik recht leicht gemacht. Wenn Aristoteles von der Bewegung „ingemein" redet, so will er das eigentlich wissenschaftliche Verständnis der Naturerscheinungen vermitteln. Auch heute könnte der Arzt rein naturwissenschaftlich-physiologisch von der Krankheit im allgemeinen sprechen. Von den Krankheiten „insonderheit" zu sprechen, ist eine Aufgabe für sich. Das wußten natürlich auch Aristoteles und die mittelalterlichen „Naturphilosophen", die dem Arzt oder besonderen Vorlesungen der medizinischen Fakultät es überließen, die Krankheit „mit ihrem rechten eigenen Namen zu nennen". Doch wir brauchen solcher Gelegenheitskritik um so weniger eine Tragweite beizumessen, als sie kein Urteil über die etwaige Brauchbarkeit des naturwissenschaftlichen Prinzips selbst enthält und Luther selbst sich zum wissenschaftlichen Grundprinzip der einst in Erfurt aufgenommenen Naturphilosophie unzweideutig bekannt hat. „Die Physik handelt", so läßt er sich im Jahre 1531 kurz und bündig vernehmen, „von der Bewegung der Dinge" [23]. So ist auch sein Verständnis der Erscheinungen der Natur durch den Erfurter Aristotelismus bedingt. Auch als Naturphilosoph blieb der Reformator, was der junge Magister

geweſen war: Ariſtoteliker. Noch in den letzten Jahren ſeines Lebens denkt er in den Begriffen der ariſtoteliſchen Phyſik [24].

Das heißt natürlich nicht, daß er ungeprüft ihre Begriffe und Behauptungen übernimmt. Ihm liegt dies noch ferner als den Erfurtern. „Das Wort", entweder die Schrift allein oder von der Kirche maßgebend ausgelegte Schrift korrigiert die Naturphiloſophie des Ariſtoteles und begründet die mit der „wahren Weisheit d. h. der Theologie" übereinſtimmende Phyſik [25]. Wenn darum Luther ſeine Hörer warnt, Ariſtoteles bedingungslos Gefolgſchaft zu leiſten, da, was er über den Urſprung des Menſchen zu ſagen wiſſe, auf die Annahme der Sterblichkeit der Seele hinführe [26]; wenn er im gleichen Zuſammenhang dem „philoſophiſchen" Verſtändnis des Unendlichen die Allgemeingültigkeit beſtreitet, ſo tut er nur, was bereits in Erfurt üblich war. Denn Trutvetter hatte aus der Bewegung, die die Subſtanz ſelbſt betraf, nicht wie die Peripatetiker die Behauptung der Ewigkeit der Welt abgeleitet. Die Peripatetiker ſeien freilich überzeugt, daß jedem Werden — generatio — ein Vergehen — corruptio — vorangegangen ſei und umgekehrt; und jedem Werden ſei ein Vergehen gefolgt und umgekehrt. Aber die Wahrheit des Glaubens lehre, daß es ein letztes Vergehen und Werden gebe. Denn am jüngſten Tag werden die zuſammengeſetzten Körper in ihre Elemente aufgelöſt. Entgegen der Annahme eines Ariſtoteles müſſe man alſo ſagen, es gebe etwas Vergängliches — corruptibile —, das niemals vergehen werde [27]. So ſteht des Ariſtoteles Satz über die Dauer des Werdens und Vergehens im Widerſpruch zur Offenbarung des heiligen Geiſtes und kann darum nicht gebilligt werden [28]. Darum irrt ſich auch Ariſtoteles gründlich, wenn er meint, das Vernichtete könne nicht vollſtändig [29] wiederkehren. Denn die Glaubenswahrheit lehre, daß der Menſch vollſtändig auferſtehe. Darum iſt Ariſtoteles — die Schwäche der menſchlichen Vernunft macht es verſtändlich — auch hier von der Wahrheit abgewichen. Und mögen auch einige verſucht haben, die Auferſtehung des Menſchen mit natürlichen Gründen zu beweiſen, ſo zeigt doch Skotus, daß hier jede Vernunft verſage und allein der Glaube Gewähr gebe [30]. Auch für die Erdbeben gibt es wohl eine „natürliche", an Ariſtoteles angelehnte Erklärung. Oft aber werden die Erdbeben durch göttliche Kraft verurſacht, als Strafe für die Sünden der Menſchen [31]. Die ariſtoteliſche Phyſik um ihre eigentlichen Folgerungen zu bringen und an der Wahrheit der Offenbarung zu meſſen, lernte Luther ſchon in Erfurt. Die Kritik, die wir ihn in ſeinen letzten Lebensjahren an der Phyſik des Ariſtoteles üben ſehen, entſpricht ganz dem Verfahren ſeiner Erfurter Lehrer. Nur dann würde er nicht als Erfurter „Ariſtoteliker" vor uns ſtehen, wenn er die Naturphiloſophie des Ariſtoteles rückhaltlos preisgegeben und anderen naturwiſſenſchaftlichen Erklärungsverſuchen ſich zugewandt hätte. Das iſt jedoch nicht der Fall. Denn ſeine naturwiſſenſchaftliche Begriffswelt bleibt „ariſtoteliſch". Er kennt auch in ſpäteren Jahren keine andere naturwiſſenſchaftliche Erklärung — vorausgeſetzt daß er überhaupt von einer ſolchen Gebrauch macht — als die einſt in Erfurt angeeignete. Die Phyſik hat es mit nichts anderem als mit „Bewegungen" zu tun. Wenn darum die „Vernunft" ſich „naturphiloſophiſch" betätigt, wird ſie auf die ariſtoteliſchen Begriffe hingeführt. Wenn es ein naturwiſſenſchaftliches Verſtändnis der Welt gibt, ſo iſt es das „ariſtoteliſche".

3.

In beſonderen Vorleſungen wurden die einzelnen Arten der Bewegung, mit der „ingemein" die Phyſik bekannt gemacht hatte, erläutert und zugleich ein beträchtliches naturwiſſenſchaftliches Einzelwiſſen dargeboten. Wir kennen dieſe Vorleſungen aus dem Lektionskatalog der Fakultät. Wir wiſſen aber auch, was in ihnen vorgetragen wurde. Trutvetters und Uſingens naturphiloſophiſche Schriften dürfen auch hier als Wegweiſer gelten. Wer mit den üblichen, unbegründeten Vorurteilen ihre Werke aufſchlägt, wird mehr als einmal erſtaunt aufmerken. Gleich die erſte Spezialvorleſung, in der von der örtlichen Bewegung, der „urſprünglichſten Art" der Bewegung, in Anlehnung an die vier Bücher über Himmel und Welt geſprochen wurde[32], kann zu manchen Ueberraſchungen Anlaß geben. Freilich iſt das Weltbild noch „geozentriſch". Die „ſublunariſche" Erde ſteht im Mittelpunkt der Welt. Sie wird umkreiſt von den zehn Himmeln: den ſieben Planetenhimmeln, dem Sternenhimmel oder Firmament, dem „kriſtalliniſchen Himmel" und dem „erſten Beweglichen". Der elfte oder „feurige", d. h. von Licht durchfloſſene Himmel (celum empirreum der Abbildung 9) iſt unbeweglich, die Behauſung Gottes. Ueber die Erde aber werden Mitteilungen gemacht, wie ſie heute noch üblich ſind. Wie anderwärts lehrte man auch in Erfurt, daß ſie rund ſei. Bewieſen wurde dies nicht „dialektiſch", ſondern auf Grund von Beobachtungen. Die Geſtalt des Erdſchattens läßt die Kugelform der Erde erſchließen. Wandert man von Norden gen Süden, ſo ſieht man Sterne, die man zuvor nicht ſah, und umgekehrt. Den Bewohnern des Oſtens geht die Sonne früher auf als den Bewohnern des Weſtens. Erſcheinungen am Himmel werden nicht überall auf der Erde zugleich und in gleicher Weiſe beobachtet. Mit der Höhe des Standorts erweitert und vertieft ſich das Geſichtsfeld. Man ſieht vollſtändig,

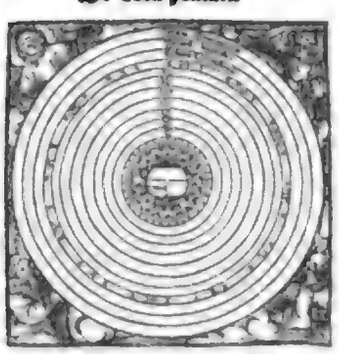


Abb. 9. Aus Trutvetter: Summa in totam phyſicen.

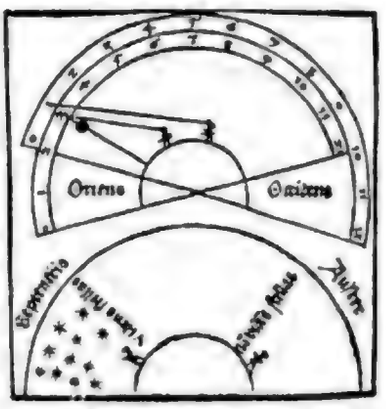


Abb. 10. Aus Trutvetter: Summa in totam phyſicen.

Abb. 11. Aus Trutvetter: Summa in totam phyſicen.

was man zuvor nur im oberen Teil über den Horizont emportauchen ſah. Nur die Erdkrümmung erklärt dieſe Erſcheinung (vgl. Abb. 10 und Abb. 11). Täler und Berge heben die Kugelform nicht auf. Denn ſie ſind gleich kleinen Schrammen auf

einem großen Globus. Auch die Folgerung aus der Kugelgeſtalt der Erde, daß es Antipoden gebe, ſtellt nicht in Frage, was die Beobachtungen anzunehmen gebieten. Die Alten haben freilich geleugnet, daß es Antipoden gebe. Aber ſie hatten noch keine rechte Vorſtellung von der Größe der Erde. Ihre Erde war ſchließlich nur die Welt des Mittelmeers. Habe man jedoch eine der Wirklichkeit näher kommende Anſchauung von der Größe der Erde, ſo bereite die Annahme von Antipoden keine Schwierigkeiten. Um ſo weniger, als alles auf der Oberfläche der Erde der Schwerkraft unterliege. Würde die Erdkugel auch ganz durchbohrt, ſo würde ein ins Bohrloch geworfener Stein doch im Mittelpunkt der Erde zur Ruhe kommen [33].

Das ſind gewiß nicht „dialektiſche" Beweiſe oder öde Spitzfindigkeiten und „geiſtloſer Formalismus". Ebenfalls ſind es nicht Bemerkungen, denen es an Verſtändnis und Intereſſe für die Welt der Wirklichkeit fehlt. Auch über die Größenverhältniſſe der Himmelskörper weiß Trutvetter einiges zu ſagen, das zwar nicht die letzte Aeußerung aſtronomiſchen Wiſſens iſt, aber doch von dem „naiven" Weltbild, wie es ſich dem bloßen Auge darſtellt, ſich entfernt. Verwertung deſſen, was man von der eine beſondere Vorleſung beſchäftigenden Perſpektive wußte, und denkende Verarbeitung beſtimmter Beobachtungen, die am Himmel gemacht wurden, führten auch hier über die rein ſinnlichen Eindrücke zu einer die Wirklichkeit zwar nicht ſicher, aber doch mit annähernder Richtigkeit erfaſſenden Vorſtellung. Daß die Erde im Vergleich mit den übrigen Himmelskörpern winzig klein iſt, trägt Trutvetter als etwas Selbſtverſtändliches vor. Im Vergleich mit dem „Firmament" iſt ſie ein Punkt. Der kleinſte Fixſtern iſt größer als die ganze Erde [34]. Auch über die Entfernung einiger Himmelskörper von der Erde kann ein Urteil gewonnen werden. Weil der Schatten der Venus nicht wie der Mondſchatten die Erde erreicht, ſteht die Venus der Erde ferner. Der Beweis wird durch eine graphiſche Darſtellung unterſtützt. Ob freilich die Sterne gleich dem Mond ihr Licht von der Sonne haben oder eigenes Licht beſitzen, wagt Trutvetter nicht zu entſcheiden. Daß der Mond kein eigenes Licht hat, wird aus ſeinem Wachſen und Abnehmen bewieſen. An den Sternen können ſolche Beobachtungen nicht gemacht werden. Ariſtoteles ſei allerdings der Meinung, daß auch die Sterne ihr Licht borgen. Dem widerſpreche aber Avicenna. Auch die übrigen Sterne würden wie der Mond zu- und abnehmen, wenn ſie kein eigenes Licht hätten. Trutvetter wagt keine eigene Entſcheidung, beſtreitet aber nicht, daß die Sterne eigenes Licht beſitzen könnten [35].

Natürlich verdankt Trutvetter dieſe Kenntniſſe nicht eigenen Beobachtungen und Erwägungen, ſo wenig wie heute jemand, der die Elemente unſeres Wiſſens von Himmel und Erde vorträgt. Er erhebt auch gar nicht den Anſpruch, hier eigene Wege gegangen zu ſein. Er nennt ſeine Quellen oft genug. Neben Ariſtoteles ſchöpft er vornehmlich aus den Arabern, einem Avicenna und Alfragan, ferner aus Albert dem Großen und dem wiederum auf Groſſeteſte fußenden Verfaſſer des berühmten, den Vorleſungen zugrunde liegenden Lehrbuchs über die ſphäriſche Aſtronomie, dem Engländer Holywood oder Sacrobosco. So wird ariſtoteliſch-arabiſche und „engliſche" Naturwiſſenſchaft durch ihn, der hier nur ein Typus der Erfurter Naturphiloſophen iſt, der jungen Generation übermittelt. Uns darf die ausgebreitete Literaturkenntnis Trutvetters, mag ſie auch ein Zeugnis ſeines Mangels an Originalität werden, doch

willkommen ſein. Denn ſie zerſtört gründlich die Legende von dem ausſchließlichen Intereſſe des Occamismus an der Logik; vollends natürlich die merkwürdige Behauptung, kaum einer der Occamiſten hätte die ariſtoteliſche Phyſik ſtudiert. Die Erfurter Occamiſten mußten recht viel mehr naturwiſſenſchaftliche Literatur ſtudieren als die acht Bücher des Ariſtoteles über die Phyſik. Und ſie taten es mit Intereſſe an der Sache und in der Ueberzeugung, dadurch Vorurteile des „gemeinen" oder ungebildeten Mannes zerſtreuen und eine innere Ueberlegenheit begründende wiſſenſchaftliche Einſicht in die Natur gewinnen zu können.

Denn auch das laſſen uns Trutvetters „naturphiloſophiſche" Schriften wiſſen. Grade als Naturphiloſoph fühlt er ſich der Unkritik des „Volkes" überlegen. Das „unerfahrene Volk" beurteilt viele Erſcheinungen als göttliche oder dämoniſche „Mirakel", die tatſächlich „rein natürlich" ſind [36]. Es weiß ja nichts von den verborgenen Tätigkeiten und Kräften der geſchaffenen Dinge. Das iſt nun ganz gewiß eine gefährliche Annahme in einem Zeitalter, das noch von der Wirklichkeit der „bezauberten Welt" überzeugt iſt. Auch Trutvetter glaubt, daß die Teufel Wunder tun [37]. Dieſer „Ariſtoteliker" kennt ſo wenig wie ſein Schüler Luther und der Volksglaube ein nur natürlich begründetes Geſchehen [38]. Aber es will doch beachtet ſein, daß die „okkulten Kräfte" entgegen unſerer gegenwärtigen, unter ganz anderen wiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen ſtehenden Naturanſchauung eine „natürliche" Erklärung ermöglichen ſollten. Inwiefern, zeigte die Bewegungstheorie. So hat denn auch Trutvetter ſich durch die Annahme der „okkulten" Kräfte nicht zum „Okkultismus" führen laſſen. Vielmehr hat er auffallend ſicher als Aberglauben oder als unbegründet zurückgewieſen, was andere, auch Humaniſten des 16. Jhds., Melanchthon allen voran, noch als wahr hinnahmen. Der aſtrologiſche Aberglaube fand in Trutvetter einen nicht zu verachtenden Gegner. Die mannigfaltigen Formen des aſtrologiſchen Aberglaubens muß man fahren laſſen. Der „Himmel" übt freilich vielfach Wirkungen auf die mit ihm in räumlicher Berührung ſtehende untere Welt aus, auf die Elemente und die „gemiſchten" Körper. Das ergibt ſich ja ohne weiteres aus dem phyſiſchen Grundprinzip der Bewegung. Trutvetter illuſtriert auch dieſen Satz an einigen Beiſpielen. Je nachdem die wärmenden Strahlen der Sonne und anderer Geſtirne den Elementen nahe kommen oder ihnen entzogen werden, erleiden ſie die Bewegungsform der Alteration. Oder es findet eine Veränderung des einen in ein anderes ſtatt, das bekannte Werden und Vergehen. So werden auch das Feuer und der obere Teil der Luft (vgl. Abb. 9) auf die Bewegung des „erſten Beweglichen" hin im Kreiſe bewegt. Der Mond erzeugt Ebbe und Flut. Winter und Sommer wirken auf die Pflanzenwelt. Schließlich können die Sterne auch durch Alteration der Sinnesorgane den Willen und ſeine Affekte beeinfluſſen und die Leidenſchaften des Zorns, der Freude, der Traurigkeit und dergleichen mehr erregen [39]. Aber von irgend welcher Nötigung, von einem Zwang, dem der Menſch verfallen wäre, kann keine Rede ſein. Der Menſch kann allen ſolchen Einwirkungen mit Erfolg widerſtehen. Er iſt allerdings geneigt, dem „ſinnlichen Trieb" zu folgen. Den Aſtrologen kann es gelingen, aus den Sternen ſolche Geneigtheit feſtzuſtellen. Darum können ſie „bisweilen" vorausſagen, wie der Menſch ſich verhalten wird. Aber ein aſtrologiſches Fatum und die Abhängigkeit des Geſchicks und des Charakters des Menſchen von der Stellung der Sterne gibt es nicht [40].

Das anzunehmen wäre auch unchriſtlich. Trutvetter weiß ſich in ſeiner Abwehr des aſtrologiſchen Aberglaubens von gewichtigen Autoritäten unterſtützt. Jeremias 10, 2 und Jeſaja 47, 13. 14 ſtehen ihm zur Seite; auch Auguſtin, der hier in der Tat nicht wie an anderen Punkten den kritiſchen Sinn abſtumpfen konnte. Ciceros Hortenſius und die Erfolgloſigkeit der manichäiſchen Vorausſagen hatten ihn gründlich vom aſtrologiſchen Wahn geheilt. Seine Kritik ging ins Mittelalter über. So kann ſich denn auch Trutvetter auf eine ganze Schar von Kirchenlehrern bis zu Occam hin berufen. Daß ſpäter Luther, ganz anders als Melanchthon, von der Aſtrologie nichts wiſſen wollte [41], durfte er zunächſt den Vorleſungen danken, die er als Erfurter Baccalarius hörte. Eine Tiſchrede aus dem Jahre 1537 hätte faſt genau ſo von Trutvetter geſprochen ſein können. Sie kennzeichnet nämlich die Aſtrologie als eine unſichere Kunſt. Sie iſt eine angenehme Spekulation, taugt aber nicht zum Prophezeien. Die Sterne lenken, aber zwingen nicht [42]. Luthers reformatoriſcher Biblizismus konnte die bereits geübte Kritik an der Aſtrologie nur verſchärfen.

Auch die Alchemie fand vor Trutvetter keine Gnade. Die Alchemiſten haben Erfahrung in der Behandlung der Metalle. Sie können aus den Erzen die edlen Metalle gewinnen und in ihren Retorten vermittelſt der Wärme künſtlich und ſchnell die Ausſcheidung ermöglichen, welche in längeren Zeiträumen die Sonnenwärme bewirkt. Trutvetter ſcheint auch nicht ganz gegen den von Ariſtoteles gehegten und dem Mittelalter überlieferten Glauben gefeit geweſen zu ſein, daß eine Erzeugung und Verwandlung der Metalle möglich ſei. Wie die das Mittelalter ſtark beeinfluſſende alexandriniſche Naturforſchung vertrat auch Trutvetter die Idee von der Urmaterie und der Verwandlung der Materie. Aber er bleibt außerordentlich mißtrauiſch gegen die aus der ariſtoteliſch-alexandriniſchen Anſchauung gezogenen alchemiſtiſchen Folgerungen. Er greift lieber zu der Annahme eines göttlichen Wunders. Wenn vom heiligen Bernhard, dem Hildesheimer Biſchof, erzählt wird, daß er dank ſeiner „Kunſt" goldene Kelche, Kreuze und andere Kleinodien, die noch im Hildesheimer Dom gezeigt würden, hergeſtellt habe, ſo könnte dies ſehr wohl auf ein „göttliches Privileg" oder ein Wunder zurückgeführt werden. Auf jeden Fall ſei die alchemiſtiſche Kunſt außerordentlich ſchwierig und nur ganz wenigen zugänglich. Die Zahl der Betrüger ſei hier außerordentlich groß und man tue gut, auf der Hut zu ſein und ihnen durch Geſetze das Handwerk zu legen [43]. So wird dem Okkultismus mit damals recht verſtändigen „naturphiloſophiſchen" Argumenten der Boden entzogen.

Wir haben gar keinen Anlaß, Luthers Mißtrauen gegen die Afterwiſſenſchaften der Aſtrologie, Alchemie und wie ſie alle heißen, in urſächliche Verbindung mit den ſpäteren humaniſtiſch-reformatoriſchen Beſtandteilen ſeiner Weltanſchauung zu bringen. Es wurde ſchon in den Erfurter Hörſälen geweckt. Ebendort nahm Luther die Form des ariſtoteliſchen Weltbildes auf, der er dauernd treu blieb. Man war zu eilfertig, wenn man von dem „bibliſchen Weltbild" Luthers ſprach. Und nicht minder eilfertig war man, wenn man ihn als einen bedingungsloſen Gegner der ariſtoteliſchen Phyſik und Aſtronomie kennzeichnete. Denn zum wiſſenſchaftlichen Grundgedanken der ariſtoteliſchen Phyſik bekannte er ſich, wie wir hörten, auch als Reformator. Nicht weniger zur ariſtoteliſchen Aſtronomie ſeiner Erfurter Lehrer. Wohl machte er ſich gelegentlich luſtig über den „Heiden" Ariſtoteles, der die einmal bewegte Welt

ſich ſelbſt überlaſſe und nur von einem ſchlafenden Gott wiſſe[44]. „Von den Engeln" vielmehr wird die „ganze Maſchine des Himmels" in 24 Stunden im Kreiſe gedreht"[45]. Aber dies iſt nur die unvermeidliche äußerliche Korrektur des „Heiden" und „Epikuräers", genau ſo äußerlich, wie die der Erfurter und arabiſchen Lehrer. Im übrigen eignet er ſich unzweideutig die ariſtoteliſche Erklärung an. Denn die „erſte Bewegung", die dem Himmel eignet, iſt die des „erſten Beweglichen" (vgl. Abb. 9). Sie bewegt die ganze Maſchine des Himmels, eine „ungeheure Maſſe", das Firmament, in 24 Stunden durch ungeheure Strecken in einem ungeſtümen Lauf im Kreiſe. So ſtürmiſch iſt die Bewegung, daß Sonne und Sterne „bald zerſchmelzen" müßten, wenn ſie aus Eiſen oder einem andern Metall wären. Die zweite Bewegung iſt die planetariſche[46]. Das entſpricht genau dem, was er als junger Artiſt in Erfurt gehört hatte. Er würde es auch bildlich nicht anders darſtellen können als ſeine Lehrer[47]. So iſt er denn auch wie ſie davon überzeugt, daß ein Stern größer ſei als die Erde[48]. Er lobt die Aſtronomie und Mathematik, die in „gewiſſen Beweiſungen ſtehen"[49]. Auch was Ariſtoteles von der Natur der Lebeweſen ſagt, darf Autorität beanſpruchen[50]. Die ariſtoteliſche Naturphiloſophie der Erfurter blieb auch diejenige Luthers. „Naiv" oder „rein bibliziſtiſch" war Luthers Weltbild auch in ſeinen ſpäteren Jahren nicht. Die wiſſenſchaftlichen Grundbegriffe und Anſchauungen entſtammten dem Erfurter Ariſtotelismus, der „verſtändiger" und gegen die Außenwelt aufgeſchloſſener war als alte und neue Vorurteile anzunehmen geſtattet haben.

4.

Eine eigner Kraft und Verantwortung ſich bewußte Philoſophie lernte Luther freilich nicht in Erfurt kennen. Er hat ſie denn auch ſpäter nicht gekannt und, wie wir ſchon hörten, nach dem Schema der Erfurter Ariſtoteles durch die Offenbarung korrigiert und gereinigt. Wohl war in ſeinen Lehrern das Selbſtbewußtſein der Schule lebendig; aber ſie verzichteten doch lieber auf Geſchloſſenheit der Gedankenführung und Zulänglichkeit der Einwände, als auf Uebereinſtimmung mit der kirchlichen Autorität. Ihr nämlich fällt unbedenklich die Führung zu. Es wäre Befangenheit in angeblich wiſſenſchaftlichen Vorurteilen, wenn eine andere Ordnung befolgt oder auch nur erwogen würde. Darum zeugt es auch gar nicht von „großer Selbſtändigkeit", wenn Uſingen weder Ariſtoteles noch den Thomismus für verbindlich erklären will[51]. Das iſt vielmehr ſelbſtverſtändlich; und daran bemißt ſich die „Selbſtändigkeit". Von dem unantaſtbaren Recht der Kirche auf Autorität und Gehorſam hat Luther in jeder größeren Vorleſung gehört. Verfügten aber die Kreiſe der Realiſten, der Skotiſten, der Thomiſten und anderer über eine geſchloſſenere und mit größerer Folgerichtigkeit vorgetragene Naturphiloſophie? Auch die angeblichen Wegbereiter der werdenden modernen Naturwiſſenſchaft, die Skotiſten, waren genau ſo „ſelbſtändig" gegen Ariſtoteles, oder wiſſenſchaftlich ebenſo unſelbſtändig wie die Erfurter Occamiſten. Auch ſie überließen in naturwiſſenſchaftlichen Fragen der Autorität die endgültige Entſcheidung. Ariſtoteles ſchlechthin, oder aber eine ſich auf ſich ſelbſt ſtellende Naturwiſſenſchaft, die ganz „natürlich" bleibt, „naturaliſtiſch" im Sinn des echten, nicht von der Uebernatur überbauten ariſtoteliſchen Syſtems, konnte unmöglich letzte Entſcheidungen

beanſpruchen. Erſt als es geglückt war, die ariſtoteliſche Philoſophie an die Kette der kirchlichen Autorität zu legen und den Nachweis zu liefern, daß ihr als bloßer „Natur" Zuſtändigkeit in rein übernatürlichen Fragen und unbeſtrittene Selbſtändigkeit in natürlichen Fragen nicht eignen könne, als ihr „Naturalismus" überwunden und Raum für nicht natürlich verurſachte Wirkungen geſchaffen war, wurde ſie brauchbar und wich das Mißtrauen gegen ein Danaergeſchenk der Freude am Beſitz. Luther hat ſpäter erklärt, er habe keinem Buch weniger geglaubt, als dem über die „Meteore", denn es habe zum Fundament, daß alles natürlich geſchehe. Aber ſchon ſein Lehrer Trutvetter trug eine Meteorologie vor, die grundſätzlich darauf verzichtete, alle Erſcheinungen „natürlich" zu erklären. Dialektik und Naturphiloſophie blieben eine gebundene Größe; und der Mangel an philoſophiſcher Folgerichtigkeit wurde zu einem Moment der wiſſenſchaftlichen Ueberlegenheit und zur Bürgſchaft für die Einheitlichkeit der Weltanſchauung. Die ſich recht verſtehende, auf ihre Schranken ſich beſinnende und ihrer Neigung zu Selbſttäuſchung ſich bewußt bleibende Vernunft wird unbedenklich einräumen, daß die abſolut unentbehrliche Einheitlichkeit des Weltbildes nicht durch „Folgerichtigkeit" des vernünftigen Denkens, ſondern nur durch demütige und ſelbſtverſtändliche Beugung unter das Offenbarungswort des Gottes erreicht wird, der auch die Welt und die Vernunft geſchaffen hat und die Wahrheit ſelber iſt. Des Reformators Kritik am Naturaliſten Ariſtoteles gewann ſchon in den Erfurter Hörſälen Geſtalt.

So mündet auch die Naturphiloſophie in einen Lobpreis des den oberſten elften Himmel mit ſeinem ewigen, unfaßbaren Lichte durchflutenden Gottes, der, in ſich ſelbſt ewige Tätigkeit und Bewegung, die unteren Sphären in Bewegung hält und dem auf die winzige Erde geſtellten Menſchen die Fähigkeit verliehen hat, Teile des unermeßlichen Weltalls erkennend zu bewundern und in ſtaunender Ehrfurcht den Schöpfer anzubeten, deſſen Weltgedanken doch von keiner Vernunft ganz begriffen werden und deſſen Werke Geheimniſſe und Wunder umſchließen, die kein Verſtand der Verſtändigen ergründet. Wie groß iſt der Menſch, daß Gott ihn Pfade ſehen läßt, die er gegangen iſt und geht; doch auch wie klein, da er taſtend der übernatürlichen Führung bedarf, die höchſten Wahrheiten nicht begreift und demütig ſeine intellektuelle Ohnmacht und die alle Vernunft überragende Weisheit des unendlichen, ſouverän ſchaltenden Gottes bekennen muß. Begann Luthers Studium mit nachdrücklicher Betonung deſſen, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang ſei und geſundes Wiſſen durch ein reines Herz bedingt ſei, ſo führte der vielſemeſtrige wiſſenſchaftliche Unterricht neben der erhebenden Freude ob des Erkannten zu demütiger Selbſtbeſcheidung, die ſchließlich vor dem Unerkennbaren den Fragen Schweigen gebietet und vor dem unbegreiflichen Willen des Schöpfers und Erhalters anbetend ſtille hält. In „demütigen Gebeten" will Trutvetter, wie wir auf der letzten Seite ſeiner naturphiloſophiſchen „Summa" leſen, bitten, daß wir dies gebrechliche und jammervolle Leben im Stande der Gnade hinbringen mögen und durch den zeitlichen Tod vom ewigen befreit mit allen Auserwählten in die Heimat einziehen und das „Leben in Herrlichkeit" erlangen mögen. Uſingen ſchließt ſeine Auslegung der ariſtoteliſchen Phyſik mit dem Bekenntnis, daß allen Einwendungen zum Trotz die katholiſche Wahrheit unerſchütterlich lehre, daß Gott, der erſte Beweger, überall „repletiv" als Er-

halter und Pfleger zugegen sei. Ihm sei Ehre und Preis von Ewigkeit zu Ewigkeit. Auch seine Schrift über die Seele gedenkt in ihren letzten Worten des Gottes, der der Urquell aller Güte ist und dem Ehre, Herrlichkeit und Gewalt von nun an und in alle Ewigkeit zukommen. Ein Leser des 16. Jhds. hat Usingens Worte bekräftigt, indem er ihnen handschriftlich ein Deo soli gloria hinzufügte. So klingt auch der naturwissenschaftliche Unterricht aus in das Bekenntnis zu der Heimat, die bereitet ist im Himmel, und zu dem Gott, dem allein die Ehre gebührt.

§ 17.

Der moralphilosophische und metaphysische Abschluß des artistischen Unterrichts.

1. Die „politische" Moralphilosophie der Erfurter und ihre Stellung zum Mönchtum. 2. Die Theologie als praktische Wissenschaft. 3. Willensfreiheit und Gnadenhabitus. 4. Irrationalismus der Theorie und Rationalismus der Praxis des Verkehrs mit Gott.

1.

In den die letzten Semester des Studiums ausfüllenden Vorlesungen über die Moralphilosophie und Metaphysik wurde den Baccalarien neben dem gründlichen Einblick in die Gesellschaftsordnung des christlichen Volkes die Kenntnis der wissenschaftlichen Elemente des Verkehrs des katholischen Christen mit Gott vermittelt. Wir sahen schon, daß auch hier aristotelische Bücher den Leitfaden für den Unterricht abgaben. Auch diese Gruppe der Erfurter Vorlesungen hat Luther mit Gewinn gehört, ja starke und zum Teil bleibende Eindrücke davon erhalten. Dies darf man sich besonders gesagt sein lassen. Denn grade hier tauchen die Fragen auf, die später der Anlaß zu heftigsten Kämpfen wurden. Der „Heide" Aristoteles scheint hier in seinem ganzen Gegensatz zum „Evangelium" deutlich zu werden. Man kann auch unschwer einige Urteile des Reformators besonders aus den Jahren des erbitterten Kampfes namhaft machen, die an rückhaltloser Ablehnung des „Heiden" scheinbar nichts zu wünschen übrig lassen. Denn während er die aristotelische Dialektik und Poëtik eben noch gelten läßt, wird dem Ethiker Aristoteles die Larve herunter gerissen und der widerchristliche Charakter der aristotelischen Lebensordnung unbarmherzig und unbekümmert um eine etwa früher dem Philosophen gezollte Verehrung aufgedeckt.

Aber dennoch hat Luther die Lebensweisheit des Stagiriten nicht vergessen. In späteren Jahren ist er mit freundlichen Worten auf sie zurückgekommen. Die Ethik des Aristoteles gilt ihm als wertvoll [1]. Das fünfte Buch der nikomachischen Ethik wird als ein „herrliches" Buch gewürdigt [2]. Luther weiß es jetzt dem Heiden zu danken, daß er die „Lindigkeit" d. h. die Billigkeit als Ergänzung der Gerechtigkeit fordert; nicht minder, daß er die politische Moral in der Gerechtigkeit verankert. Auch die heiligen Schriften lassen ja wissen, daß Gerechtigkeit ein Volk erhöht. So werden „Recht und Billigkeit" die festen Grundlagen des „gesellschaftlichen" Lebens. Und ein Heide überzeugt davon. Die Würdigung des weltlichen politischen Lebens bleibt in der von Aristoteles gewiesenen Bahn. Er hat darum, wie andere antike Schriftsteller, wie ein Xenophon, Plato und Cicero „treffliche" Ausführungen über den Staat hinterlassen [3]. Will man mit Gewinn sich über die allgemeinen Grundzüge der Ge-

ſellſchaftsordnung unterrichten, nämlich die Regierung des politiſchen Gemeinweſens, die Pflege des Strafrechts und des bürgerlichen Rechts, ſo mag man ſich an die Philoſophen wenden, unter denen Ariſtoteles einen Ehrenplatz einnimmt [4]. Vom Moralphiloſophen Ariſtoteles kann man beſſer als von anderen erfahren, wie man ein feines, züchtiges, äußerliches Leben führen ſoll. Zu einem tüchtigen, guten Mann und Bürger zu erziehen, iſt ſein und der anderen Philoſophen Anliegen. Denn dies verbürgt ihnen die Verwirklichung des „Staatszwecks", die bürgerliche Ehrbarkeit und öffentliche Ruhe [5]. Die Grundlagen des Wiſſens um das bürgerliche Gemeinweſen, um die Ordnungen und Aufgaben des öffentlichen Lebens, um die Kräfte, die es begründen und erhalten, wurden in den „moralphiloſophiſchen" Vorleſungen ausführlich erörtert. Hier leiſtete auch die kleine Vorleſung über die Oekonomik oder „Haushaltung" nicht unwichtige Dienſte. Sie iſt Luther wertvoll geblieben. Denn was es heiße, „das Haus bauen", beantwortet er kurzweg mit dem Hinweis auf die Oekonomik des Ariſtoteles [6]. Ihr Grundthema iſt die Verwaltung, die in ihren einzelnen Stufen von der Verwaltung des Hauſes und der Bürgerſchaft bis zur ſatrapiſchen und königlichen geſchildert wird. Ein ganzes und feſt gegliedertes Syſtem des „öffentlichen Lebens" zog an den Hörern vorüber. Der alte Inhalt der „freien Künſte" iſt weit überholt und gewaltig vertieft. Für das „ſoziale" Leben hatten die „Künſte" in ihrem Schema keinen Raum frei gehabt. Die Bekanntſchaft mit dem ganzen Ariſtoteles hatte auch an dieſem Punkt einen Fortſchritt begründet, der nicht leicht überſchätzt werden kann. Auch das normale weltliche Gemeinweſen lernte Luther mit ariſtoteliſchen Bauſteinen aufbauen. Und man kann hier ſo wenig wie an anderen, uns bereits bekannt gewordenen Punkten feſtſtellen, daß er dauernd verworfen hätte, was er einſt in Erfurt ſich angeeignet hatte.

Faſt ſcheint es, als habe man es mit einer „ſtaatsbürgerlichen Erziehung" zu tun. Denn die Uebermittlung eines umfangreichen Stoffs „ſtaatswiſſenſchaftlicher" Kenntniſſe war mit der Beſchreibung der die bürgerliche Tüchtigkeit ſchaffenden Kräfte verbunden. Wiſſen und Erziehung gingen auch hier mit einander. Es möchte gewiß anſprechend ſein, den modernen Begriff der ſtaatsbürgerlichen Erziehung auf dieſe Gruppe der Erfurter Vorleſungen anzuwenden. Aber man tut doch gut, darauf zu verzichten. Denn die mit dieſem Begriff verbundene Staatsgeſinnung würde man in den moralphiloſophiſchen Vorleſungen ebenſo wenig finden wie den modernen Begriff des Staates. Die Ordnungen, Kräfte und Pflichten der einzelnen, noch nicht zu einem „Staat" zuſammengeſchloſſenen, obrigkeitlich regierten „Gemeinweſen" einſchließlich der Familie wurden in dieſen Vorleſungen und Uebungen über den „Staat" und die „Haushaltung" erörtert. Und wenn auch der Unterricht die ariſtoteliſchen Bücher zum Leitfaden machte, ſo blieb ihm doch der echte Geiſt des Ariſtoteles fern. Der Stagirite hatte im „Staat" die Endform der Geſellſchaftsordnung erkannt; und die ſittliche Erziehung wurde darauf abgeſtimmt. Staatsbürgerliche Tüchtigkeit zu verwirklichen war das Ziel der Erziehung. Sittliche Erziehung und politiſches Handeln ſind aufeinander bezogen. Das ſittliche Gut muß darum mitſamt der ſittlichen Tüchtigkeit „innerweltlich" bleiben. Bei dieſem Ergebnis der Moralphiloſophie konnte ſich der Katholizismus nicht beruhigen. Denn in der Kirche hatte er eine nicht aus dieſer Welt ſtammende Anſtalt mit übernatürlichen Kräften

und Gütern. Ihre Stellung und Bedeutung zu mindern lag außerhalb der Erwägungen. Die innerweltlichen Aufgaben und Zwecke verloren darum ihre selbständige Bedeutung.

Sie hätten jeden Wert verlieren können. Die Welt war ja ein Machtbereich des Bösen, ein Quell der Versuchungen und das Jammertal, von dem man erlöst zu werden hoffte. Aber eine auf Aristoteles fußende Moralphilosophie konnte diese Lösung nicht zulassen. Sie hätte eine grundsätzliche Verneinung der Güter und Aufgaben dieser Welt, eine rückhaltlose „Weltflucht" zur Folge gehabt. Mit dem fest in dieser Welt stehenden Aristoteles hätte man dann nichts anfangen können. Eine aristotelische Moralphilosophie wäre gegenstandslos geworden. So konnte es sich nur darum handeln, die aristotelische Moralphilosophie irgendwie mit der übernatürlichen Ordnung zu verbinden. Wenn dadurch ein größeres Interesse an der Welt erweckt wurde, so war das kein Nachteil. Denn der frühmittelalterliche Katholizismus hatte keine überzeugende Begründung des Lebens in der Welt und seiner „positiven" sittlichen Werte und Zwecke gefunden. Daran hinderte ihn die augustinische und neuplatonische Ueberlieferung. Doch mit dem neu entdeckten Aristoteles wurde der Ausbau eines Systems der objektiven Zwecke möglich, in dem die natürlichen oder weltlichen Zwecke, das Handeln unter der Leitung der „Vernunft" in jenes Handeln aufgenommen wurde, das auf den übernatürlichen Zweck gerichtet war. Damit war das System der natürlichen Zwecke, das man in den moralphilosophischen Schriften des Aristoteles fand, dem übernatürlichen Zweck untergeordnet, ohne doch seine positive, relativ selbständige Bedeutung zu verlieren. In einem Stufenbau verwirklichte sich das System der sittlichen Zwecke. Thomas von Aquin hatte diese „Verkirchlichung" des Aristoteles, die zugleich eine Milderung der weltflüchtigen Haltung der älteren kirchlichen Moralphilosophie bedeutete, vorbildlich durchgeführt. Die natürliche Anlage der vernunftbegabten menschlichen Natur zu pflegen und die sozialen Zwecke und Aufgaben der „innerweltlichen" Menschheit, die in ihren Gliedern von Haus her auf gesellschaftlichen Zusammenschluß gewiesen ist, zu verwirklichen, wird sittliche Pflicht. Nicht Vernichtung der Triebe und Affekte, sondern Ausbildung der Naturanlage, nicht Verzicht auf gesellschaftlichen Zusammenschluß, sondern gewissenhafte Würdigung der auf gesellschaftliche Gebilde hinstrebenden menschlichen Natur[7] wird zu einer Grundforderung der Moralphilosophie. Darum ist nicht nur die Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen sittliche Pflicht, sondern dies zugleich ein unentbehrliches Mittel zur Verwirklichung der Zwecke der Menschheit. So gestattete der neue Aristotelismus die Annahme von Eigenzwecken, ordnete sie aber dem Jenseitszweck ein und unter. Er verwehrte ihnen darum Eigenständigkeit und freie Bewegung. Einen auf sich selbst gestellten „Staat" kannte er nicht. Diese neue „aristotelische" Moralphilosophie wurde vollends nicht zu einer Ethik der Diesseitigkeit und der rein weltlichen Kulturgüter. Sie blieb sich ihrer Ueberlegenheit über den „Heiden" Aristoteles bewußt.

Auch die Occamisten, die ausgesprochenen Gegner der Thomisten, wußten sich ihm überlegen. Ihn zur Seite zu schieben und etwa die vorthomistischen, „augustinischen" Ueberlieferungen zu erneuern, war allerdings unmöglich. Das verhinderte, um zunächst von anderem zu schweigen, schon die praktische Brauchbarkeit der aristote-

liſchen Moralphiloſophie. Die Occamiſten konnten um ſo leichter mit dem Heiden ſich befaſſen, als ihre Kritik der ariſtoteliſchen Autorität und ihre Verſtärkung des Dualismus von Natur und Uebernatur oder Vernunft und Offenbarung ſie davor bewahrte, organiſche Verbindungen beider zu ſuchen, wo doch keine beſtanden, und Kompromiſſe zu erſtreben, wo die Gegenſätze allein das Wort behalten durften. So gewannen ſie für beide Gebiete eine größere Freiheit der Bewegung. Sie brauchten der Natur, die doch Gott geſchaffen hatte und die nach allgemeiner Ueberzeugung des katholiſchen Mittelalters durch den Sündenfall zwar die Uebernatur, nicht aber ihr eigenes Weſen verloren hatte, keine beſonderen Feſſeln anzulegen. Sie konnten die Kraft und Trefflichkeit der „Vernunft" und eine „natürliche" moraliſche Güte einräumen. Sie konnten darum auch ohne Mühe die Gebilde des „natürlichen" Lebens als kreatürliche und darum zugleich als göttliche Ordnung rechtfertigen, was ja ohnehin der chriſtliche Schöpfungsglaube forderte. Die bürgerliche Tüchtigkeit und Moral, von der Luther ſpäter in ſeinen anerkennenden Aeußerungen über Ariſtoteles redet, zu rühmen und die Ordnung des geſellſchaftlichen Organismus als eine gottgewollte zu betonen und doch Umbildungen und Neubildungen den Weg offen zu halten bereitete keine Schwierigkeit. Denn dies alles war eine Ausdrucksform der „Vernunft"; doch, wie wir ſchon hörten, einer ſich entwickelnden Vernunft. Man konnte darum, wie auch Luther in der Auslegung des 127. Pſalms, ſich zu den „Philoſophen" bekennen, ohne doch ſich ihnen überantwortet zu wiſſen. Denn ſie blieben nur Philoſophen, deren Blick auf die Natur gebannt war. Sie mochten weltlich klug ſein und praktiſche Lebensweisheit für viele Geſchlechter aufgeſpeichert haben, die letzten Zwecke des Lebens und der Menſchheit blieben ihnen verborgen. Die „wahre bewirkende Urſache" und die „wahre Endurſache", wie noch der Reformator es korrekt formuliert [8], kannten ſie nicht. Und je weniger Ariſtoteles Autorität ſchlechthin war, deſto leichter war es, über ſeinen Mangel an Einſicht zu eifern. Luther hat es daran in ſeinen Erfurter Randbemerkungen 1509 nicht fehlen laſſen. Ariſtoteles iſt ein „Schwätzer". Denn er hat eine falſche Anſchauung vom ſeligen Leben [9], bleibt der Erde und der irdiſchen Glückſeligkeit zugewandt [10]. Was er ſpäter als Reformator, wenn auch von einer neuen Heilsanſchauung aus und nun mit neuen weitreichenden, das Mittelalter hinter ſich laſſenden Folgerungen, Ariſtoteles zum Vorwurf machte, hat er ſchon als Schüler der Erfurter „Ariſtoteliker" nicht minder ſcharf einzuwenden gehabt. Der Zuſtimmung zu „innerweltlichen" Aufgaben und Zwecken des Ariſtoteles ging eine rückhaltloſe Ablehnung zur Seite, ſobald das „Ueberweltliche" ins Auge gefaßt wurde. Und das „Innerweltliche", die Ordnungen der Geſellſchaft ſind gebunden an die Ordnungen des Ueberweltlichen. Es iſt noch keineswegs ein Zeugnis reformatoriſcher Erkenntnis, wenn Luther ſich in heftigen Aeußerungen über den an der Erde klebenden Stagiriten ergeht. Aehnliches hatte er von ſeinen Erfurter Lehrern gehört, die auch darin ſich als „Moderne" bewährten.

Die „Weltlichkeit", die durch Ariſtoteles in die kirchliche Moralphiloſophie hineingetragen wurde, braucht darum durchaus nicht jener Geringſchätzung des Weltlichen im Wege zu ſtehen, die wir in der Umgebung und religiöſen Entwicklung Luthers bisher kennen lernten. Es hing eben alles von der Verteilung der Akzente ab. War der Dualismus, der Gegenſatz von Welt und Ueberwelt, Diesſeits

und Jenseits in der occamistischen Schärfe angeeignet, so konnte er eben so wohl zu einer mönchischen Abkehr von der Welt wie zu einer regen Betätigung in der Welt führen. Der Erfurter „Aristotelismus" erzog keineswegs schlechthin zur Freude an der Welt oder zu weltlicher Gesinnung. Man hat geglaubt, im Occamismus eine starke „Verweltlichung" des Christentums entdecken zu dürfen, weil er, wie wir noch hören werden, die christliche Anschauung von Gnade und Erlösung allem Anschein nach auflöste und als Typus der Selbsterlösung und Eigengerechtigkeit dazustehen schien. Aber selbst wenn, so wäre dies doch nicht „Verweltlichung" im Sinn einer rein innerweltlichen Lebensauffassung. Auch die Occamisten und Erfurter Aristoteliker blieben sich der Unvereinbarkeit eines Aristoteles mit der katholischen Wahrheit bewußt. Sie haben, wie ihr Schüler Luther in seinen Randbemerkungen zu einigen Schriften Augustins, den Versuch, Aristoteles mit der katholischen Wahrheit zu vereinigen, als „unverschämt" empfunden [11]. Und je weniger ihnen an der von den Thomisten erstrebten „organischen" Verbindung der aristotelischen Philosophie mit der katholischen Wahrheit gelegen war, je größer der Abstand der der Vernunft erreichbaren Zwecke von den durch die Offenbarung mitgeteilten erschien, je ausschließlicher der Gegensatz beider Sphären hervorgehoben wurde, desto leichter war es, dem Organismus der innerweltlichen Zwecke sich zu entziehen und ganz in die Ueberwelt sich zu versenken. Occamisten haben darum nicht minder entschlossen und überzeugt das mönchische Leben gepriesen als Thomisten und Skotisten. Auch die Erfurter Sozialphilosophen bildeten keine Ausnahme. Anerkannte Wortführer wie Usingen besiegelten dies auch praktisch durch Eintritt ins Kloster. Ja im Zweifelsfall darf man überzeugt sein, daß der Erfurter „Aristotelismus" grade die überweltlichen und von der Welt abgewandten Elemente seines Systems pflegte. Dem „Geist" des echten Aristotelismus entsprach dies so wenig, daß er vielmehr durch den Supranaturalismus und die „Weltflucht" des katholischen Christentums vergewaltigt wurde. Ging Luther ähnliche Wege, so bewährte er sich als einen rechten Erfurter „Aristoteliker". Das muß angesichts der weit verbreiteten Neigung, Luthers heftige Polemik gegen Aristoteles in den Erfurter Randbemerkungen zu einem Zeugnis bereits erworbener reformatorischer Erkenntnis zu machen, immer wieder betont werden. Luther nahm, wie wir aus den Randbemerkungen urkundlich sicher feststellen können, die Erfurter Moralphilosophie in sich auf. Er brauchte sie nicht preiszugeben, als er zum Mönchtum sich bekehrte. Und selbst als Reformator konnte er wenigstens den Rahmen der Erfurter Moralphilosophie festhalten. Eine neue Begriffswelt wurde auch hier nicht nötig, mochten auch Inhalt und Folgerungen sich gründlich wandeln.

2.

Die Erfurter Moralphilosophie war letztlich dem Geist des Aristoteles feind. Das konnte nicht anders sein. Denn sie hatte einen im Katholizismus wurzelnden grundsätzlichen Dualismus zur Voraussetzung. Wohl war, wie wir erfuhren, ihr Wissenschaftsbegriff echt aristotelisch. Aber wir hörten schon damals ganz unaristotelisch den Glauben als das höhere und gewissere, wenn auch nicht wissenschaftliche Wissen

preisen. So wird denn auch ganz unaristotelisch die Theologie als eine praktische Wissenschaft bestimmt und eben dadurch dem Dualismus ein starker Ausdruck gegeben. Dies widersprach nicht nur der ganzen vorchristlichen, sondern auch der katholischen Ueberlieferung bis ins 13. Jhd. Die griechische Religionsphilosophie hatte die spekulative Wissenschaft den praktischen Wissenschaften übergeordnet. Die altkirchliche Theologie hatte dies Ergebnis übernommen und dem frühen Mittelalter als Erbe vermacht. Augustin weiß, daß man im Schauen der „intelligiblen" Welt und schließlich in der Anschauung der ersten Wahrheit oder Gottes selbst die Seligkeit erlebt. Die Abkehr von der Welt der Sinne, die Einkehr in die Seele, die Betrachtung der Harmonie der Welt, die Kenntnis der allem Wechsel entzogenen und allein Wirklichkeit besitzenden Ideen oder Urbilder der flüchtig erscheinenden Dinge, die Anschauung dieser schönen und ewigen, unveränderlichen Welt im Logos Gottes, dem Christus, und endlich nun die Anschauung Gottes selbst, des höchsten Gutes, das ist der Weg zur Seligkeit. Die Theologie kann darum nur eine „spekulative" Wissenschaft sein. Bei Augustin war diese Erkenntnis neuplatonisch bedingt. Aber auch die aristotelische Philosophie änderte nichts am Grundsatz selbst. Denn Aristoteles hatte im zweiten Kapitel seiner Metaphysik die rein beschauliche Erkenntnis der ersten Anfänge und Ursachen, die Theologie oder Wissenschaft von Gott, für die ehrwürdigste erklärt. Er hatte ferner der Wissenschaft, die um ihrer selbst und des Wissens, nicht um des Erfolges oder Nutzens willen da sei, die höhere Geltung zugesprochen. So stützte denn auch die aristotelische Philosophie die überkommene Annahme vom spekulativen Charakter der Theologie. Thomas rechtfertigte sie in seinem Sentenzenkommentar wie in seiner Summa. Die Theologie bleibt in erster Linie spekulativ und ist gemäß der aristotelischen Feststellung als Betrachtung der höchsten Ursache, zugleich freilich auch als höchste Vollendung jeglicher spekulativen Wissenschaft „Weisheit" [12].

Aber diese letztlich hellenische Auffassung konnte sich nicht restlos durchsetzen. Augustin selbst, der allen Schulen des Mittelalters Autorität war, hatte Sätze geprägt, die der aristotelischen und platonischen Einordnung und Wertung der Wissenschaften widerstrebten. Mit augustinischen Gedanken konnte der aristotelisch-thomistische Satz von der Theologie als spekulativer Wissenschaft angefochten werden. Er hatte, worauf man hinweisen konnte, „das Lob der Liebe" gesungen und in einem bekannten Wort einer seiner Predigten versichert, wer die Liebe im Wandel bewähre, besitze alles, was in der heiligen Schrift verborgen und offenbar sei [13]. Daraus könnte, wie Herväus Natalis bemerkt, erschlossen werden, die Theologie habe es wesentlich mit der Pflege der Liebe zu tun. Dann aber sei sie prinzipiell eine praktische Wissenschaft [14]. Duns Skotus führte diesen Bestandteil der augustinischen Tradition entschlossen durch. Weil die Theologie die Erkenntnis vermittelt, die uns gut macht und die rechte Willensrichtung auf Gott ermöglicht, ist sie eine praktische Wissenschaft. Und wer in freier, verantwortlicher Entscheidung einem Ziel sich zuwendet, hat eine edlere und wertvollere Leistung zu verzeichnen, als wer naturhaft bewegt dem Ziel sich naht. Da nun der Wille keine naturhafte Bewegung ist, wie Aristoteles fälschlich meinte, sondern durch Entschluß und freie Betätigung dem Ziel zustrebt, so kann von einer Unterordnung der praktischen Wissenschaft unter die spekulative keine Rede sein. Die Theologie behält die oberste Stelle, die sie hatte, aber jetzt als „praktische" Wissenschaft.

Wir stehen hier nicht vor einem eigensinnigen Schulgezänk. Denn in diesem Methodenstreit treten zwei Lebensanschauungen einander gegenüber: ob betrachtende Beschaulichkeit des vom Sklavendienst des Tages sich Zurückziehenden die höchste und würdigste Aufgabe des Menschen sei, oder die Betätigung des von der Liebe getriebenen, mit Gott verbundenen Willens; ob die Fülle des Zieles oder des Gesetzes, wie des Duns Skotus persönlicher Schüler Johannes de Basoliis in leichter Abwandlung eines paulinischen Wortes (Rm. 13, 10) ausführt, in der Liebe liegt [15], oder in der denkenden und beschaulichen „mystischen" Betrachtung des Glaubens. Wer sich vom praktischen Charakter der Theologie überzeugt hatte, wußte die Antwort. Edler als das nebelhafte „Erkennen" des Glaubens ist der Verkehr mit Gott, in dem man im Glauben ihm anhängt, in der Hoffnung sich zu ihm erhebt, in der Liebe sich ihm zuwendet und seinen Räten und Geboten gehorcht [16]. So vernahm es auch Luther in Erfurt.

3.

Wer die Bücher durchblättert, die aus der Feder der uns bekannten Erfurter Lehrer Luthers stammen, stößt immer wieder auf zwei Autoritäten: Aristoteles und Augustin. Aber niemand war ein Schüler dieser Männer im eigentlichen Sinn. Abgesehen davon, daß eine Verbindung augustinischer und aristotelischer Lebenswelt unmöglich gewesen wäre, wurden die führenden Erkenntnisse beider Männer entweder ignoriert oder unwirksam gemacht. Aus den Grundgedanken des Systems eines anderen zu denken war den Erfurter Artisten nicht beschieden. Von innen her aufzubauen oder kritische Stollen zu graben, die ganz in die Tiefe führten, wurde Luther nicht angeleitet. So wurden schließlich nur aristotelische und augustinische Bruchstücke vorgelegt und aneinander gefügt. Die Annahme, daß Vernunft und Offenbarung miteinander nicht innerlich verbunden seien, sowie die Ueberzeugung, daß der Maßstab der Vernunft überhaupt nicht an die Mitteilungen der Offenbarung angelegt werden könne, die Glaubensartikel darum „irrational" bleiben, zerstörte die geschlossene Einheit der echten aristotelischen Philosophie, die auch den Gottesgedanken und die übersinnliche Welt im Machtbereich der Vernunft liegen sah. Indem man ferner den Willen dem Denken überordnete, verzichtete man vollends darauf, die Wertabstufungen eines Aristoteles und zugleich der antiken Welt sich anzueignen.

Aber Augustiner wurden die Modernen nicht. Wohl konnten sie sich auf Sätze Augustins berufen. Aber Augustin hatte nie eine grundsätzliche Ueberordnung des Willens über das Denken anerkannt. Er blieb in seiner Weltanschauung und seinen wissenschaftlichen Allgemeinsätzen ein antiker Mensch. Augustinisch ist schließlich nur die „Willenspsychologie", mit deren Hilfe die thomistisch-aristotelische Seelenlehre und die thomistisch-augustinische Ueberordnung des denkenden Geistes über den wollenden — und liebenden — überwunden wurde. Auch Augustins Ueberzeugung von der Knechtung des Willens wurde gründlich preisgegeben. Indem man von der wertvolleren Natur des Willens sich überzeugte und ihn psychologisch in seinen Aeußerungen zu begreifen suchte, an hinter ihm stehenden metaphysischen Seelensubstanzen nicht interessiert war, gelangte man zu einer erstaunlich scharfen Betonung des all-

gemeinen katholiſchen Satzes von der Freiheit des Willens. Hatte man in der Löſung des Erkenntnisproblems der kirchlichen Autoritätsforderung rückhaltloſe, bis zum Verzicht auf ſelbſtändige philoſophiſche Denkarbeit reichende Zugeſtändniſſe gemacht, ſo wurde in der Erörterung des Willensproblems oder in der Behandlung des Seelen- und Gottesbegriffs der katholiſche, mit dem Rationalismus des Geſetzesbegriffs verbundene Freiheitsgedanke faſt bis zur „Willkür" geſteigert.

Auch dies ſoll auf verborgenen ſtoiſchen Kanälen in die ſpätmittelalterliche Welt eingedrungen ſein. Stoiſch beeinflußte Kommentare zur Ethik des Ariſtoteles ſollen analog dem in der Logik Beobachteten die Lehre von den eigenen Kräften des frei ſich entſcheidenden Willens mit allen daraus ſich ergebenden Folgerungen für die Theologie vermittelt haben [17]. Aber wenn ſchon die moderne Logik des Terminismus keine ſpezifiſch ſtoiſche Herkunft verriet, ſo geht vollends „die moderne Ethik des Semipelagianismus" nicht auf ſolche Quellen erweislich zurück. Die angeblich ſtoiſch beeinflußten Kommentare zur ariſtoteliſchen Ethik bleiben unſichtbar. Wir kennen eine erhebliche Reihe von Kommentaren zur Ethik und Pſychologie des Ariſtoteles. In der amplonianiſchen Bibliothek ſind noch heute die Kommentare erhalten, die im 15. Jhd. in Erfurt benutzt wurden. Stoiſche Autoritäten kennen ſie ebenſowenig, wie andere an anderen Orten befindliche Kommentare. Wenn ſie, oder auch die von Luther geleſenen Schriften eines Occam und Biel, Autoritäten namhaft machen, ſo ſind es Duns Skotus und der Stagirite. Und ſollte Skotus, der vornehmlich Auguſtin [18] und Ariſtoteles als ſeine Gewährsmänner nennt, aus einer ſtoiſchen Quelle geſchöpft, aber dieſe Quelle gefliſſentlich geheim gehalten haben? Die „Unterſtrömung" der ſtoiſchen Ethik ſoll ja bereits in den Schriften eines Skotus wirkſam ſein [19]. Was ferner machte denn plötzlich die ſtoiſche Ethik ſo anziehend? Irgendwelche Gründe müßten doch dafür angegeben werden können; nicht allgemeine, ſondern ganz beſtimmte geſchichtliche Gründe. Die frühkatholiſchen Väter waren keineswegs von der Vortrefflichkeit der ſtoiſchen Ethik überzeugt. Sie hatten im ſtoiſchen „Fatalismus" und in der Verkoppelung der Ethik mit der Naturphiloſophie ſogar eine Gefährdung des ſich ſelbſt beſtimmenden Willens erkannt. Und war denn wirklich die ſtoiſche Ethik ſchlechthin geeignet, ganz von ſich aus eine Anſchauung hervorzubringen, die auf „willkürliche" Freiheit des Wollens und ſittlichen Handelns hinführt? Die Stoiker der Kaiſerzeit hätten ſchwerlich zu einer ſolchen Folgerung ſich verſtanden. Das Bild, das ſie vom „Weiſen" und der großen Maſſe der „Taumelnden" zeichnen — Weiſe hat es nur wenige in der Geſchichte gegeben — legt den Gedanken an ſittliche Gebundenheit des empiriſchen Menſchen viel näher als die Vorſtellung einer jederzeit vorhandenen Herrſchaft über den Willen. Der ſittliche Durchſchnittsmenſch, nicht der notoriſche Sünder oder „Tor", ſondern der ſittlich ſtrebende Menſch gehört zu den Unvollkommenen, bedarf der Buße, ſchaut nach ſittlichem Halt aus und „taumelt". In ihrer geſchichtlich vorliegenden Form iſt die ſtoiſche Ethik keineswegs auf dem Gedanken einer in unbegrenzter Willkür wurzelnden Willensfreiheit aufgebaut. Die Herrſchaft der „Vernunft" über den Willen iſt recht lahm, wenn der von ſittlichem Wollen erfüllte Menſch zu den „Taumelnden" gehört und „Weiſe" d. h. ihres Willens ſittlich Mächtige in der Gegenwart überhaupt nicht zu finden ſind. Sollen nun die unſichtbar bleibenden „ſtoiſchen" Kommentare zur ariſto-

telischen Ethik alle das stoische Bild des Weisen und des empirischen Menschen nicht gekannt oder geflissentlich ignoriert haben? Und darf es wirklich als wahrscheinlich gelten, daß sie in jenem Zeitalter der Schultraditionen eine verschüttete Quelle wieder aufgedeckt und munter, wenn auch der nächsten Nachwelt wieder unauffindbar, hätten sprudeln lassen? Wird ferner nur die „Unterströmung" in den Schriften eines Skotus oder auch die „Hauptströmung" in der occamistischen Literatur unmittelbar aus dieser verborgenen Quelle gespeist? Mit stoischen Einflüssen die Erfurter Philosophie, Luthers Entwicklung und die Ursprünge der Reformation erklären wollen, heißt schließlich Scheinantworten geben und neue Rätsel schaffen.

Willensfreiheit zu behaupten war alles andere als auffallend. Aus der griechisch-römischen Populärphilosophie hatte die frühkatholische Theologie diese Vorstellung aufgenommen, die zugleich die Voraussetzung aller Ermahnungen der Propheten und Apostel zu sein schien. Die Erzählung von Herakles am Scheidewege wurde als ein Musterbeispiel von Generation zu Generation weiter gegeben. Im Frühkatholizismus begegnen wir ihr als einer ehrwürdigen Wahrheit [20]. Die alttestamentliche Erzählung vom Sündenfall hat ihr um so weniger den Weg in die katholische Theologie versperrt, als die selbständig entscheidende „Vernunft" zur Naturausstattung des Menschen gehörte, darum auch durch den Fall des ersten Menschenpaares nicht verloren wurde; um davon zu schweigen, daß der Fall noch gar nicht als ethische Katastrophe erkannt war [21]. Das wurde auch nicht anders, als Augustin der abendländischen Theologie eine Urstandslehre gab. Denn Adam war geschaffen mit der Fähigkeit einer vernünftigen freien Ueberlegung und Entscheidung. „Freier Wille" war seine Mitgift. Stieg nun auch nach dem Fall die Sünde in die Glieder, blieb nur die Freiheit zu sündigen und war empirisch der Wille unfrei zum Guten, so wurde davon nicht die Grundanschauung von der Natur des Menschen, des göttlichen Ebenbildes, betroffen [22]. Die Ablehnung der augustinischen Sätze von der trostlosen Gebundenheit des empirischen Menschen durch die Sünde und der unwiderstehlichen Wirkung der nach Gottes freiem Ermessen rettenden vorherbestimmenden Gnade im Streit um die Gnadenlehre nach Augustins Tod sicherte dem freien Willen auch in der empirischen, sündigen Menschheit einen festen Platz und eine bleibende Bedeutung. Die Annahme eines freien Willens gehörte zum eisernen Bestande des ethischen Denkens. Auch die thomistische aristotelische Scholastik hat daran nichts geändert. Wohl gab sie dem „Semipelagianismus" gründlich den Abschied, indem sie mit Hilfe des neuen Aristotelismus über dem Reich der Natur das Reich der Gnade sich erheben ließ und durch diesen Stufenbau dem Natürlichen und Uebernatürlichen Recht und Geltung zu wahren suchte. Jetzt war es nicht mehr möglich, mit dem im Gnadenstreit korrigierten Augustinismus die „Inspiration" oder Eingießung der Liebe, durch welche der Mensch die vor Gott wertvollen und verdienstlichen Handlungen hervorbringt, als einen unmittelbar auf den Willen bezogenen Kraftzufluß darzustellen. Denn durch die Gnade wird, wie es jetzt mit den Formeln der aristotelischen Ethik und Metaphysik heißt, dem „Sein" der metaphysischen Seelensubstanz der übernatürliche „habitus" d. h. die übernatürliche Zuständlichkeit und Fertigkeit, die durch einen übernatürlichen Eingriff erzeugte „Gewöhnung" verliehen, welche die „Disposition" für die erfolgreiche Reaktion des freien Willens schafft. So kann

es nie den Anſchein erwecken, als könne der Menſch durch den freien Willen, der zu ſeiner unverlierbaren Naturausſtattung gehört, die chriſtliche Tugend, die „Liebe" üben und die himmliſche Herrlichkeit aus ureigener Kraft verdienen. Denn jede Betätigung des freien Willens bleibt im Bannkreis der Natur und kann nie übernatürliche Inhalte ſchaffen oder den Anſpruch auf übernatürliche Gaben erwerben. Eine chriſtliche Lebensführung iſt nur möglich, wo der übernatürliche „habitus" in die Seele eingegoſſen iſt und nun mit den Werken des freien Willens wirkſam wird. Denn erſt durch dieſe Verbindung mit der übernatürlichen Zuſtändlichkeit gewinnen ſie übernatürlichen Charakter und Wert vor Gott. Mit dieſer metaphyſiſchen, ariſtoteliſchen Habituslehre, mit der Einſchaffung einer übernatürlichen Zuſtändlichkeit in die hinter den Seelenkräften, darum auch hinter dem Willen ſtehende Seelenſubſtanz werden „Pelagianismus" und „Semipelagianismus" überwunden. Denn nun kann der freie Wille niemals den Anſpruch erheben oder ſich vortäuſchen, die Würdigkeit vor Gott erworben zu haben. Denn würdig iſt ſein Wert nur dank der Verbindung mit dem übernatürlichen Habitus, der „geſchaffenen Gnade" [23]. Das Herz iſt feſt geworden durch Gnade (Hebr. 13, 9), d. h. durch den im Sakrament der Taufe und Beichte verliehenen Habitus.

Erzeugte aber der Wille wirklich frei und ohne Zwang das verdienſtliche Werk, wenn in die Seelenſubſtanz die „Uebernatur" eingeſchaffen wurde? Deſſen mußte man gewiß ſein. Denn wo Zwang beſtand, waren verdienſtliche Werke unmöglich. Man hatte es ja nicht, wie im Auguſtinismus, mit einer bloßen Kräftigung des Willens zu tun, ſondern mit einer Neubildung im „Weſen" der Seele, deren übernatürliche Herkunft und Eigenart eine die Freiheit des natürlichen Willens illuſoriſch machende Nötigung (eine compulsio passiva) ausüben konnte. Das blieb ein wunder Punkt. Die Willensfreiheit, die man brauchte, wurde problematiſch. Außerdem lebte die vulgäre Frömmigkeit von den Verdienſten. Sie ſah keine metaphyſiſche Seelenſubſtanz, ſondern den tätigen Willen. Auf einen verwandten Ton war die unter „auguſtiniſchen" Traditionen ſtehende ältere und jüngere Erbauungsliteratur geſtimmt. Die ältere franziskaniſche Schule und „auguſtiniſche" Theologie wußten nichts von der thomiſtiſchen „Uebernatur". Der echte Ariſtotelismus vollends nicht. Aus ihm konnte man nur die „Natur" und die kraft wiederholter ſittlicher Betätigungen des natürlichen Individuums „erworbenen" Fähigkeiten oder Gewohnheiten rechtfertigen. In der Oxforder Minoritenſchule ſammelte ſich der Widerſtand gegen die „modernen Prahler", wie Roger Bacon die Pariſer thomiſtiſch-ariſtoteliſchen Metaphyſiker nannte [24]. So iſt die vorthomiſtiſche Ueberlieferung an der in Duns Skotus eindrucksvoll werdenden Wendung weſentlich mitbeteiligt. Man hat ſie etwas mißverſtändlich „auguſtiniſch" genannt. Mit beſſerem Recht würde man von einem durch Anſelm und Bernhard hindurchgegangenen vorthomiſtiſchen Auguſtinismus ſprechen. Denn Anſelm war neben Auguſtin eine Hauptautorität des Duns Skotus. Die auf der Synode zu Arauſio 529 aufgerichtete Warnungstafel vor dem echten Auguſtinismus und die Auguſtins Gedanken um ihren urſprünglichen Gehalt bringenden, kaum mehr vom Semipelagianismus ſich unterſcheidenden Auslegungen Anſelms von Canterbury waren maßgebend für die ſittliche und religiöſe Würdigung des freien Willens. Anſelm hatte faſt eine Lebensarbeit der Verteidigung des Willens gewidmet, der keinem

Zwang unterworfen sei, sich selbst bewege und in absoluter Selbstbestimmung sich betätige. Er gewann bald ein überragendes Ansehen als Theoretiker des von niemand ernstlich angezweifelten Satzes von der Wahlfreiheit. Honorius Augustodunensis, der anfänglich der augustinischen Prädestinationslehre zugeneigt hatte, ließ durch Anselms Autorität sich von der unbeschränkten Freiheit des Willens überzeugen [25]. Vermittelt und unvermittelt hat die gleiche Autorität auf die folgenden Generationen gewirkt [26]. In franziskanischen Kreisen war man ganz davon überzeugt, daß man dem freien Willen nichts abmarkten dürfe. Selbst Alexander von Hales, dessen Habituslehre doch grade diesem Punkt bedrohlich war, suchte wenigstens durch Begriffsspaltungen [27] dem Unheil einer Gefährdung des freien Willens zu wehren. Sein Schüler Bonaventura [28] hatte zwar die Ehrfurcht vor Aristoteles sich einflößen lassen. Aber er gab nicht die voraristotelische Ueberlieferung preis. Der Wille ist — diese Ueberzeugung teilte er mit der „augustinischen", anselmischen und bernhardischen Tradition — unbedingt frei und sein eigener Souverän. Er kann auch nie unter die Knechtschaft eines fremden Willens geraten. Auch die Vernunft übt keine Nötigung auf ihn aus. Sie breitet nur die Stoffe vor ihm aus, unter denen er frei wählt. Die „Bewegung" zum Handeln wurzelt im Willen, nicht im Denken. Robert Grosseteste, der Gönner der englischen Franziskaner, hat in seiner Schrift über den freien Willen nicht anders gelehrt. Eine Nötigung des Willens annehmen hieße sein in Freiheit bestehendes und in freiwilliger Betätigung sich äußerndes Wesen verkennen [29]. Wir bedürfen wirklich keiner besonderen stoischen Quelle, um die Anschauung von jener Wahlfreiheit des Willens, wie sie in der gegen den Thomismus Stellung nehmenden Literatur uns begegnet, geschichtlich zu begreifen.

Allerdings hatte Anselm nicht willenspsychologische Untersuchungen im eigentlichen Sinn vorgelegt. Aber sie fand man bei Augustin, in dessen Erkenntnistheorie bereits auf die Bedeutung des Willens für das Werden einer Erkenntnis aufmerksam gemacht war, der mit Interesse den Aeußerungen des Trieblebens gelauscht hatte und schließlich Leben und Wollen so hatte zusammenschauen können, daß er im Lebendigen lauter Willenszentren entdeckte. Augustins Autorität wurde gegen die thomistischen „Modernen", die mit ihrer Seelenmetaphysik die Freiheit des Willens illusorisch zu machen Gefahr liefen, ins Feld geführt. Auf augustinische Analysen des Willens und der Liebe berief man sich. Die Ueberordnung des Willens über den Intellekt, die wir bereits in der Fassung der Theologie als einer praktischen Wissenschaft kennen lernten, wurde ebenfalls mit augustinischen Zitaten gestützt [30]. Da zudem die dem freien Willen geistliche Kraft zuführende Inspirationsgnade durch Augustin in der frühmittelalterlichen und vorthomistischen Theologie heimisch geworden war, so mag man in der Tat sich berechtigt glauben, von einer „augustinischen" Reaktion gegen die thomistisch-aristotelische Metaphysik zu sprechen. Wenn man sich der Grenzen dieser Bezeichnung bewußt bleibt, ist dagegen auch kaum etwas einzuwenden. Die Gegner der thomistischen Theologie wollten Augustin zu Ehren bringen, wenn sie auch den eigentlichen Sinn Augustins verfehlten.

Aber freilich, diese „augustinische Reaktion" war mehr als eine bloße Wiederholung vorthomistischer Traditionen. Die Oxforder Gegner der nach heftigen Kämpfen im Dominikanerorden sich durchsetzenden thomistischen Theologie waren eben-

falls durch Ariſtoteles hindurchgegangen. Er war nun einmal die wiſſenſchaftliche Großmacht des Zeitalters geworden und der Philoſoph der Generalſtudien. Alexander von Hales hatte ihn in den Franziskanerorden hineingehoben, Bonaventura hatte ihn reſpektiert, in der Oxforder Minoritenſchule wurde er erläutert. Sein Wiſſenſchaftsbegriff verdrängte, wie wir ſahen, den auguſtiniſchen, und vom Habitus ſprach man auch in den den Thomismus ablehnenden Franziskanerkreiſen. Schon Bonaventura hatte von Alexander ſich dieſen Begriff geben laſſen und ihn feſtgehalten. Niemand dachte daran, über Ariſtoteles rückhaltlos ſich hinwegzuſetzen. So bekannten ſich denn auch die Occamiſten und Luthers Lehrer zum „Habitus", zunächſt zu den natürlichen und erworbenen Fertigkeiten, ſodann zu den übernatürlichen, eingegoſſenen, von denen der „Heide" Ariſtoteles nichts wiſſen konnte, die aber der katholiſche Chriſt brauchte, wenn er überhaupt mit den Vorſtellungen der ariſtoteliſchen Pſychologie und Ethik ſich wiſſenſchaftlich und zuſtimmend befaſſen wollte. Denn die chriſtliche ſittliche Tat wurzelte — davon waren alle Schulen überzeugt — im Motiv der übernatürlichen Liebe. Der übernatürlichen „Qualitäten" konnte man darum nicht entraten; um ſo weniger, als der ganze Ariſtoteles von den Oxfordern und ihren Nachfolgern, den Skotiſten und Occamiſten, als „Naturaliſt" und Philoſoph der Innerweltlichkeit erkannt war. Mit dem übernatürlichen Habitus lief man auch nicht Gefahr, ſemipelagianiſchen Irrtümern zu verfallen, die im vorthomiſtiſchen Auguſtinismus nicht hatten vermieden werden können [31].

Zwar iſt es ein faſt ſtereotyp gewordenes Urteil, daß im Skotismus und Occamismus der Semipelagianismus oder gar der Pelagianismus wieder aufgelebt ſei. Doch ſelbſt die von Luther ſpäter aufs erbittertſte befehdeten Occamiſten durften mit gutem Gewiſſen den Vorwurf, Pelagianer zu ſein, von ſich abſchütteln. Denn nirgends hatten ſie ſich dahin verlauten laſſen, daß es dem freien Willen möglich ſei, mit Hilfe der „Schöpfungsgnade" oder Naturausſtattung und des Beiſpiels Jeſu oder des in den Willen aufgenommenen Schriftwortes die Anerkennung Gottes zu erwerben oder zu „verdienen". Der freie Wille kann nichts tun, das mit Selbſtverſtändlichkeit ins Reich der Uebernatur zu führen vermöchte. Der freie Wille bleibt „natürlich". Und was aus rein natürlichen Kräften geſchieht, kann weder übernatürlichen Urſprungs noch übernatürlichen Wertes ſein. „Chriſtlich" zu handeln iſt darum dem lediglich auf den freien Willen angewieſenen Menſchen unmöglich. Es bedarf der „angenehm machenden Gnade", wenn die Werke das Wohlgefallen Gottes finden oder „verdienſtlich" ſein ſollen. Zwar überſchreitet ſogar der „Akt der Liebe" nicht das Vermögen der menſchlichen Natur [32]; aber ohne die heilig machende Gnade oder den Habitus kann der Menſch nicht von Gott anerkannt werden. Wo aber die heilig machende Gnade in der Formulierung der Habitustheorie anerkannt wird, ſind Pelagianismus und Semipelagianismus überwunden [33]. Occam weiß ſich auch von Pelagius weit geſchieden [34].

Doch die Souveränität des Willens durfte nicht angetaſtet werden. Dem Verſtande war allerdings jede nötigende Wirkung auf den Willen abgeſprochen. Er weiſt nur die Gebiete auf, auf denen der Wille ſelbſtherrlich die Motive ſuchen darf; als gäbe es überhaupt keine Motivation. Aber ebenfalls mußte man die Bürgſchaft haben, daß auch die chriſtlichen Handlungen als eigne Taten der Seelen gelten durf-

ten. Sie wurde gewonnen, indem grundsätzlich alles Handeln aus der wollenden und sich betätigenden Seele abgeleitet wurde. In den seelischen „Vermögen" erkannte Occam weder von einander geschiedene Realitäten noch galten sie ihm als etwas Besonderes neben der Seelensubstanz. Genau dasselbe hörte Luther in der Vorlesung über die Seele [35]; zugleich wurde ihm hier der thomistische Irrtum aufgedeckt und widerlegt. In den Randbemerkungen von 1509 hat er von der Erfurter Psychologie und Ethik kritisch Gebrauch gemacht. Kann nun, wie er in Erfurt hörte, die Seele immer nur in psychischen „Vermögen" sich darstellen, ist ferner der Wille und nicht eine metaphysische Essenz das Wesen der Seele, und kennzeichnet den Willen die souveräne Freiheit, so ist alle seelische Betätigung das Ergebnis freier Entscheidung. Denn das „Wesen" einer Sache bleibt. Es kann weder verkürzt noch ergänzt werden. Dann sind aber alle sittlichen Betätigungen solche des „natürlichen" Menschen, der ja durch den Sündenfall keinen Verlust an „Natur" erlebte. Die Gefahr, daß eine „Uebernatur" die freie Entscheidung hemmen und die sittliche Verantwortung aufheben könnte, ist beseitigt. Denn die „organische" Verbindung von Uebernatur, Seelensubstanz und Wollen, wie sie die Thomisten hergestellt hatten, ist aufgelöst. Immer handelt der dem Menschen von Natur eignende Wille. Nun können wohl die „erworbenen" Fertigkeiten, die erworbenen Gewohnheiten und Tugenden, die man mit der aristotelischen Ethik anerkannte, das Handeln motivieren. Ein beziehungsloser, isolierter Indeterminismus wird weder von den Skotisten noch von den Occamisten angenommen. Davor schützte sie schon ihr Studium der aristotelischen Literatur. Im zweiten Buch der nikomachischen Ethik fand man die klassische Stelle. Aus der Gewohnheit der äußeren Handlung werde ein innerer Habitus erzeugt, durch welchen das Herz des Menschen disponiert werde, zum guten Handeln geneigt zu sein und an guten Werken sich zu erfreuen, wie der Philosoph Eth. 2 lehre. Und die den Occamisten ebenfalls eignende Kenntnis von der Macht der bösen Gewohnheiten, vom Kampf des Fleisches wider den Geist hat gleichfalls vor törichter Anwendung des Satzes von der Freiheit des Willens bewahrt. Wenn man auf ihre Anschauung vom Wesen der Seele und des Willens stößt, darf man doch nicht vergessen, daß ihr die kirchliche Ueberlieferung von der Macht des Fleisches und die aristotelischen Ausführungen vom Einfluß der Gewohnheiten auf das sittliche Handeln zur Seite stehen. Aber der Wille kann natürlich nicht die Fähigkeit einbüßen, Motive gegeneinander auszuspielen und auch die Gewohnheit durch Entscheidung für ein neues Motiv zu überwinden. Denn sein Wesen bleibt die Freiheit. Die Gewohnheit, der „Habitus", kann nur die Neigung zu bestimmten Entscheidungen begründen.

So wären denn doch freier Wille und natürliche Kräfte des Menschen in der Lage, alle Tugenden, auch die christlichen Tugenden hervorzubringen und damit die Wohlgefälligkeit vor Gott zu erringen? Eine bejahende Antwort könnte nahe genug liegen. Aber doch bleibt es bei dem Satz, daß „rein aus natürlichen Kräften" die Verdienste nicht errungen werden können, die Gott anerkennen könnte. Gott hat nun einmal in seiner unergründlichen Allmacht und in seiner den Erwägungen der menschlichen Vernunft unverständlich bleibenden Entscheidung die Anordnung getroffen, daß nur vermittelst der „angenehm machenden Gnade", die anläßlich der Taufe und Beichte dem Menschen geschenkt wird, jene verdienstlichen Werke verrichtet werden können,

welche Würdigkeit vor Gott begründen. Freier Wille und Kräfte der Natur erwirken nicht das ewige Leben.

4.

Doch mit der angenehm machenden Gnade hat es noch eine besondere Bewandtnis. Auch die Occamisten bekannten sich zum Schema von Natur und Uebernatur. Und da sie es mit einem rückhaltlosen Irrationalismus verbanden, mußte der Natur und Vernunft die Uebernatur verschlossen bleiben. Die Occamisten hätten ihre ganze Erkenntnistheorie preisgeben müssen, wenn sie in ihrer Moralphilosophie einen „vernünftigen" inneren Uebergang von der Vernunft zur Offenbarung nachgewiesen hätten. Damit verliert aber der Satz von der heilig machenden Gnade und dem übernatürlichen habitus einen der Vernunft zugänglichen Sinn. Man darf ihn selbstverständlich nicht fallen lassen. Schon der Gehorsam des Glaubens würde dies verbieten. Aber in diesem Gehorsam verzichtet man auch auf eine „vernünftige" Einsicht, wie die thomistische Metaphysik sie trotz aller Erkenntnis von der Schwäche der Vernunft noch versuchte. An der Kritik der Vernunft und dem tatsächlichen Befund des seelischen Lebens und des Willens sahen die Occamisten diesen Versuch scheitern. So wird nun ihr aus der Erkenntnistheorie uns bekannter Irrationalismus auch für die Moralphilosophie bezeichnend. Die Vernunft kann überhaupt nicht zureichend erklären, warum denn die heiligmachende Gnade Gottes Wohlgefallen wachruft. Würde sie ihrer Natur nach uns Gott angenehm machen, so müßte man die „Nötigungen" annehmen, die man grade am Thomismus bekämpfte. Es kann darum nur die der menschlichen Vernunft unzugängliche freie Entscheidung Gottes die Annahme des Menschen begründen. Seine Werke müssen freilich den „Zierat" oder die Marke der Gnade tragen. Aber wohlgefällig sind sie, weil es Gott nun einmal so gefällt. Die „eingegossene Qualität" der heilig machenden Gnade wird zu einem Zeichen, das die von Gott Angenommenen von den Verworfenen unterscheidet. Es begründet nicht durch sich kraft in der Sache liegender Nötigung die Würdigkeit, sondern zeigt, wen Gott als würdig „annehmen" will. Die Behauptung einer keiner Nötigung unterliegenden „Akzeptation" durch Gott ist die ungusweichliche Folge der occamistischen Lösung des erkenntnistheoretischen und psychologischen Problems. Peter d'Ailli hat darum in seinem Sentenzenkommentar mit vollem Recht erklärt, daß lediglich die göttliche Akzeptation die Würdigkeit zum ewigen Leben begründe [36]. Die vollkommensten natürlichen Werke bleiben unwürdig, weil Gott es so beschlossen hat; und die mit der heilig machenden Gnade gezierten Werke sind würdig, weil es Gott so gefällt. Diese das übernatürliche Gnadengeschenk zwar noch voraussetzende, aber um seine „Vernunft" bringende Akzeptationstheorie verbürgte Occam den kräftigsten Schutz gegen den pelagianischen Irrtum [37]. Von Anleihen bei der Stoa weiß er nichts. Ihnen will er vielmehr nach Kräften aus dem Wege gehen [38]. Das ist ihm auch vollständig geglückt.

Es ist weithin üblich geworden, gegen diese Lösung die schwersten Vorwürfe bereit zu halten und sie im Widerspruch mit ihrer eigenen Absicht als Pelagianismus zu kennzeichnen. Ganz gewiß stehen wir hier nicht vor einer paulinischen Regelung des Verkehrs des Menschen mit Gott. Auch ist das augustinische Erbe unzweifelhaft verschleudert. Die Berufung auf Augustin bedeutet an keiner Stelle eine Rückkehr zu

Auguſtin. Aber man wird doch gut tun, im Urteil über die verwüſtenden Wirkungen dieſer Erfurter Moralphiloſophie zurückzuhalten. Es dürfte doch zu denken geben, daß ſelbſt Luther Jahre lang ſich mit dieſer Theorie abzufinden wußte. Noch 1509 trägt er ſie ſeinen Erfurter Hörern vor[39]. Er läßt nicht merken, daß ſie es unmöglich mache, ſich auf Gott zu verlaſſen. Gott bleibt verläßlich. Denn ſo unergründlich und unbegreiflich das innere Weſen Gottes, ſein Wollen und ſeine Werke ſind, ſo weiß doch der katholiſche Chriſt im Gehorſam des Glaubens, daß die vor Augen liegenden Ordnungen der Ausdruck des göttlichen Weltplans ſind. Gott hätte freilich, wie auch Luther es 1509 in Erfurt betont, andere Wege mit der Menſchheit gehen können. Er hätte eine andere Löſung und andere Mittel der Beſeligung anbieten können. Die unendliche Genugtuung auf Golgatha und die Zuwendung des Verdienſtes Chriſti in der angenehm machenden Gnade ſind nicht, wie es Anſelm nachzuweiſen unternahm, die ſelbſtverſtändliche Aeußerung des innerſten Weſens Gottes. Das wagten ſchließlich auch die Thomiſten nicht zu behaupten. Aber der einmal verwirklichte Heilsplan bleibt doch der Weg zur Seligkeit. Einen anderen Heilsweg gibt es nicht, auch keinen anderen Mittler, der da könnte ſelig machen denn den einigen Mittler Chriſtus Jeſus. Deſſen darf ſich jeder katholiſche Chriſt getröſten. Auch die Erfurter Occamiſten haben daran nicht gezweifelt, ſo wenig wie der Luther der Randbemerkungen. Tatſächlich iſt der unbegreifliche Gott wahr und zuverläſſig. Er führt die Menſchen wunderlich, wie ſchon die Propheten bekannten, aber er führt ſie ſicher. Wer darum ſich ihm zuwendet, wird nicht enttäuſcht werden. Er darf auch, ſo hatte ſchon Skotus ausgeführt, die Gewißheit haben, daß die abſolute Macht an Gottes Vernunft und Güte ihre Schranke findet. Gottes „Wahl" findet in einer Sphäre von Motiven ſtatt, die vernünftig und gut ſind, d. h. in Korreſpondenz mit dem Weſen Gottes[40]. Praktiſch wird der Verkehr des Menſchen mit Gott nicht vom Geſichtspunkt der keine ſittliche Verläßlichkeit kennenden Willkür beherrſcht, ſondern von der Ueberzeugung, daß Gott von dem ſich finden läßt, der den von ihm gewieſenen und ſeinem Weſen entſprechenden Weg betritt. Von einem ethiſchen Bankerott der Gottesidee zu reden, wäre ganz unangemeſſen.

Hier nun ſchob ſich auch in der occamiſtiſchen Moralphiloſophie gut katholiſch der Vergeltungsgedanke als der leitende ethiſche Grundgedanke ein. Der Verkehr mit Gott vollzieht ſich tatſächlich im Rahmen des Rechts und Geſetzes. Der unergründliche und vor einer Fülle von Möglichkeiten ſtehende Gott wird tatſächlich ſo angeſehen, als wäre ſein Weſen das „Geſetz". Denn die religiöſe und ſittliche Erfahrung des Sünders wie des im Stande der Gnade Lebenden wird von der Idee der Genugtuung beherrſcht. Das wurde uns bereits deutlich, als wir den Sinn der ſpätmittelalterlichen Chriſtuspredigt unterſuchten. Die „Vernunftidee" der Genugtuung — anders konnte ſie der Reformator nicht bezeichnen — oder der „Rationalismus" des Geſetzes- und Lohnbegriffs charakteriſiert die Frömmigkeit, wie ſie faktiſch ſein ſoll. Der „Irrationalismus" der Theorie vom Weſen Gottes wird wirkſam als Rationalismus der Vergeltungsordnung. Deren „Vernunft" iſt es, Leiſtung und Lohn gegeneinander abzuwägen, für Schaden Erſatz zu fordern, für nicht ausbedungene Leiſtungen ein beſonderes Entgelt in Ausſicht zu ſtellen. Tatſächlich denkt ſich auch der Occamiſt Gott und den Verkehr mit ihm nach Maßgabe der Rechtsordnung. Und er würde

genau wie Thomas oder der Frühſcholaſtiker Anſelm an der ſittlichen Weltordnung irre werden, wenn er die „Genugtuungen" preisgeben müßte. Seine Theorie vom Urſprung der ſittlichen Werke und von der würdig machenden Gnade als einem Zierat der dem freien Willen entſtammenden Werke konnte nun dieſen Rationalismus der Lohnordnung ſtützen und ſelbſt „werkgerechte" Geſinnung hervorrufen. Je lebhafter dieſe aber entwickelt war, deſto gewiſſer war die Ueberzeugung, daß man ſich auf Gott verlaſſen könne, deſto ſicherer die an den Werken erwachſende „moraliſche Zuverſicht" des Heils, deſto weniger bedeutete für die religiöſe Praxis die „Willkür" des Freiheitsbegriffs.

Aber auch ſie konnte religiös wirkſam werden, ohne den Rationalismus der Lohnordnung in Frage zu ſtellen. Die „moraliſche Zuverſicht" blieb ja ſtets etwas Unvollkommenes. Denn ſie gründete ſich auf Werke der „Natur". Selbſt die „angenehm machende Gnade" iſt „geſchöpflich", wenn auch nicht innerweltlich „natürlich". Ganz gewiß wird man nicht irre an Gott und dem von ihm angeordneten Heilsweg. Das Maß von Vertrauen, das überhaupt der Rationalismus der Rechtsordnung zu ſchaffen vermag, bleibt unverkürzt. Aber im konkreten Augenblick kann, wer gewiſſenhaft und aufrichtig iſt, vor „fleiſchlicher" Sicherheit und falſcher Zuverſicht bewahrt bleiben. Auch der Occamiſt weiß und bringt zum Ausdruck, daß das Fleiſch nicht das Reich Gottes ererben wird. Die Werke des Fleiſches ſind ſündig, und die Werke des natürlichen Willens bleiben unzulänglich. Und wenn ſelbſt die mit dem Stempel der „geſchaffenen" Gnade geprägten Werke nur kraft der „Akzeptation" Gottes als würdig gelten, ſo konnte wohl Selbſtbeſcheidung rege und „fleiſchliche" Hoffart unterdrückt werden. Es war immerhin möglich, angeſichts dieſer Theorie das Bewußtſein ſittlicher Gebrechlichkeit und ſelbſt Ohnmacht zu gewinnen. Wenn ſogar die äußerſte Kraftentfaltung des ſeiner ſelbſt mächtigen Willens vor Gott nichts gilt, ſo können Demut und Beſcheidenheit in irgend welcher Form ſich dem „chriſtlichen Streiter" aufdrängen.

Doch dies iſt nur eine der möglichen Wirkungen. Man darf ſie nicht außer acht laſſen. Aber ſie tritt nicht mit der Gewalt der Selbſtverſtändlichkeit in die Erſcheinung. Denn es bleibt die Ueberzeugung, daß der freie Wille im Grunde zu allem guten Werk geſchickt ſei. Und es fehlt die Einſicht in das heilſchaffende Weſen Gottes. Er iſt nicht nur ein Gott, der Wunder tut, ſondern auch ein wunderlicher Gott, der beſchließt und anordnet, was von menſchlicher Einſicht auch nicht annäherungsweiſe begriffen werden kann. Das entſpricht jedoch der Grunderkenntnis, daß ein „Wiſſen" von den Artikeln des Glaubens nicht möglich iſt. Es braucht die Vernunft darum nicht anzufechten, wenn die Ueberwelt „widervernünftig" erſcheint und die Maßſtäbe der Vernunft dort unbrauchbar werden, wo Offenbarung und Glaube das Wort haben. Es braucht ſie nicht zu beunruhigen, daß die Annahme eines übernatürlichen Habitus aus willenspſychologiſchen und ethiſchen Erwägungen nicht überzeugend begründet werden kann. Ebenſowenig braucht es ſie zu ſtören, daß es keine zwingenden Beweiſe für das Daſein und Wirken Gottes gibt. Trotz der Autorität eines Ariſtoteles wird nämlich die Schlüſſigkeit des Beweiſes für das Daſein Gottes aus der Bewegung bezweifelt [41]. Wiſſenſchaftliche Beweiſe, wie ſie die Logik fordert, können überhaupt nicht erbracht werden. Im beſten Fall können nur Wahrſcheinlichkeitsgründe

namhaft gemacht werden. Die Annahme eines Wirkens Gottes in der Welt iſt „wiſſenſchaftlich" problematiſch. Denn das in den naturphiloſophiſchen Vorleſungen viel erörterte Entſtehen und Vergehen könnte auch eine ganz innerweltliche Erſcheinung mit rein innerweltlichen Urſachen ſein [42]. Die „erſte Urſache" kann nie zweifellos ſicher mit der Gottheit identifiziert werden [43]. Ebenſo wenig kann Gottes Unendlichkeit erwieſen werden [44]. Mit der ganzen natürlichen Gotteserkenntnis iſt es alſo äußerſt ſchwach beſtellt. Aber dies bedeutet durchaus keine Erſchütterung der Gewißheit von Gott und ſeinem Wirken [45]. Das Wiſſen des Glaubens iſt ja gewiſſer, wenn auch nicht wiſſenſchaftlicher als das Wiſſen der Vernunft. Wenn darum ſchließlich die Vernunft verſagt, ſobald es gilt, den Gottesgedanken zu rechtfertigen und ſeinen Inhalt zu beſtimmen, ſo können rationale Bedenken gegen die Durchſichtigkeit des göttlichen Wollens vollends keine Bedeutung beanſpruchen. Gottes Wollen wird in der Sprache der Vernunft zur „Willkür" [46]. Ihm muß die Möglichkeit auch eines anderen Heilsplanes als des vor Augen liegenden offen gehalten bleiben. Gottes Wille kann nicht unfreier ſein als der menſchliche. Bleibt auch im empiriſchen Heilsplan die Vernunft des Geſetzes, ſo ſtand doch die Anordnung nicht unter der Nötigung ſolcher „Vernunft". Gott iſt darum recht eigentlich Wille, der ſouverän ſchaltet, und vor dem zu beſtehen dem einzelnen durch keine ausdrückliche Verheißung verbürgt iſt.

Darum konnte man ſogar den Begriff der Prädeſtination oder Vorherbeſtimmung ſich aneignen, den Auguſtin, auf Paulus geſtützt, zu einem Beſtandteil des katholiſchen Sprachſchatzes gemacht hatte. Den auguſtiniſchen Sinn damit zu verbinden verbot freilich die mittelalterliche Entwicklung der Gnadenlehre, die von einer Knechtſchaft des Willens nichts wiſſen wollte [47]. Die occamiſtiſche Anſchauung von der ſittlichen Leiſtungsfähigkeit des „natürlichen" Willens verwehrte vollends eine auguſtiniſche Deutung des Begriffs. Aber er konnte doch die Grundanſchauung vom Weſen Gottes ſtützen helfen. Ja er konnte, wenn er nicht lediglich als Vokabel weiter gegeben, ſondern auf ſeinen eigentlichen Sinn hin ins Auge gefaßt wurde, über den ihm offiziell zugewieſenen Machtbereich hinaus wirken. Vor allem aber ließ er ſich ohne Schwierigkeiten mit dem vereinigen, was man in der ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik über Gott erfuhr. Denn dort lernte man Gott als „Bewegungsauslöſung", als ewige Energie und reine Betätigung kennen. Dieſe ariſtoteliſche Schilderung des göttlichen Weſens hat auf Luther Eindruck gemacht. In einer ſeiner früheſten Predigten, ſchon nach ſeiner reformatoriſchen Entdeckung, ſpricht er von dem Einklang des ariſtoteliſchen Gottesgedankens mit dem chriſtlichen und erkennt die wertvollen Dienſte an, die der recht verſtandene Ariſtoteles dem chriſtlichen Theologen und Prediger zu leiſten vermöge [48].

So hat Luther auch in den letzten Monaten ſeines artiſtiſchen Studiums ſich mit „ariſtoteliſchen" Gedanken vertraut gemacht. Er konnte es, ohne die Bahn verlaſſen zu müſſen, die er bis dahin gegangen war. Die Erfurter Moralphilcſophie und Metaphyſik haben ihm das philoſophiſche Verſtändnis des Gottes erſchloſſen, der über aller Welt und Vernunft erhaben war und deſſen unergründlicher Majeſtät und Allmacht jeder wahre katholiſche Chriſt ſich in ſcheuer Ehrfurcht beugte. Luther wußte jetzt, warum Gott dem Menſchen unbegreiflich blieb. Aber er wußte zugleich, daß

seine Gedanken mit der Menschheit Gedanken des Friedens waren. Ihm wurde die Welt nicht erschüttert, in die er in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach hineingewachsen war und die ihn in der Erfurter Georgenburse täglich umgab. Die „Furcht Gottes" hatte sich bereichert und vertieft, aber zugleich das Verständnis des Weges, der dem aus dem Diesseits strebenden Menschen gewiesen war. Die Ueberwelt konnte von keiner Vernunft begriffen werden. Aber in sie aufgenommen zu werden durfte hoffen, wer das Vernunftgesetz der Welt und des natürlichen Menschen beachtete. Die Welt blieb nach wie vor eine Herberge in der Wanderzeit. Der Baccalar, der in die vielgestaltete Welt des Diesseits eingeführt war und sie „philosophisch" oder wissenschaftlich verstehen gelernt hatte, stand am Schluß seines Studiums vor dem Ernst der Ewigkeit.

§ 18.

Vor dem Erfurter Humanismus.

1. Luthers „Papismus". 2. Der Erfurter Humanismus bis 1505. 3. Luther und der Erfurter Humanismus.

1.

Die Versuchung, eigene Wege zu gehen, die Lebensführung unabhängig zu gestalten und das Weltbild ohne Rücksicht auf die geltenden öffentlichen Autoritäten zu entwickeln, kann für Luther nicht groß gewesen sein. Kirchlichen „Freisinn" in sich aufzunehmen, war nicht grade selbstverständlich. Die kirchliche Bestimmtheit des offiziellen Lebens der Universität, der Fakultäten und der Bursen ist uns bekannt. Der nicht ohne Eindruck gebliebene Versuch, der Erfurter Universität von Haus her eine kirchlich „freiere" Haltung zuzusprechen als den übrigen Universitäten Deutschlands [1], widerspricht ganz gründlich dem geschichtlichen Tatbestand. Erfurt war sowohl als Universität wie in seinen einzelnen Lehrern korrekt kirchlich. Die Wissenschaftslehre, die Luther vorgetragen wurde, wollte rückhaltlos der Kirche geben, was der Kirche zukam. Der angebliche Erfurter „Freisinn" könnte darum nur in Nebenpunkten oder der öffentlichen Ordnung zum Trotz sich geäußert haben. Ganz einfach wäre dies allerdings nicht gewesen. Denn wie Universität und Fakultät, so wachte auch die Burse über der kirchlichen Orthodoxie der Bursalen. Ketzer waren so wenig geduldet wie „Realisten" und „Platoniker". Amplonius vergaß nicht, im Statut der Himmelspforte die im Grunde selbstverständliche Forderung der Entfernung auch der häretisch Gesinnten zu stellen.

Allerdings soll durch Johann von Wesel ein kirchlich oppositioneller Geist in Erfurt wirksam geworden sein. Doch mochte er auch als Wormser Domprediger vom Mainzer Inquisitionsgericht wegen unkirchlicher Lehren zu lebenslänglicher Haft verurteilt werden [2], so ist damit über die Erfurter Zeit des gefeierten Universitätslehrers noch nichts entschieden. Wenn er, wie Luther gelegentlich sich vernehmen läßt, zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regierte [3], so können notorische Häresien aus der Zeit seiner Erfurter Tätigkeit nicht bekannt gewesen sein. Zum mindesten sind seine in Erfurt benutzten Schriften der Häresie nicht verdächtig gewesen. Welche Schriften es waren, können wir nicht bestimmt sagen. Vermutlich sind es trotz dem Eindruck, den Luthers Aeußerung erweckt, nicht allzu viele

gewesen. In Erfurt befindet sich eine von ihm verfaßte Untersuchung zur Physik des Aristoteles [4], die einzige in Erfurt erhaltene Schrift Wesels. Usingen hat sie in seiner 1499 erschienenen Einführung in die Naturphilosophie [5] benutzt. Eine Vorlesung über Logik und eine Auslegung der aristotelischen Bücher über die Seele, in Basel, also nach seiner Erfurter Lehrtätigkeit nachgeschrieben, sind offenbar ebensowenig wie seine Physik durch den Druck verbreitet worden und schwerlich in Erfurt bekannt gewesen. Trutvetter nennt unter den Autoren, die er benutzt hat, Johann von Wesel nicht [6]. Aber sein Ruhm war doch groß in Erfurt [7]. Man hat nicht ohne Grund vermutet, daß Luther und die meisten Studierenden der Erfurter Hochschule nichts Näheres über die unkirchlichen Lehren Wesels gewußt hätten [8]. Usingen kannte sie. Denn in einem Bande handschriftlicher Aufzeichnungen [9] zählt er die Glaubensirrungen Wesels auf, die im Mainzer Inquisitionsprozeß verurteilt wurden. Die Irrtümer, auf die er in seiner Einführung in die Naturphilosophie anspielt, werden damit kaum etwas zu tun haben. Hier redet er nämlich von einem Irrtum Wesels im Kommentar zur aristotelischen Physik und läßt zugleich wissen, daß ihm noch viel anderes bekannt sei. Er will es aber nicht „an die große Glocke hängen"; die Gelehrten wüßten es ohnehin [10]. Wirkliche Ketzereien hätte er schwerlich so verschleiert angedeutet oder so glimpflich behandelt. Um so weniger, als er auf der vorangegangenen Seite zwar betont, Wesels Schriften seien zwar nicht ganz frei von Irrtümern, aber hinzufügt, schwerlich würde man einen Schriftsteller finden, der nie gefehlt habe [11]. Wesel selbst hat auch, wie Usingen in den Collectanea bezeugt [12], in einer Auseinandersetzung mit dem früheren Erfurter Prediger Johann von Lutter zugegeben, als Erfurter Universitätslehrer öfters erklärt zu haben, daß er nichts der Lehre der römischen Kirche Widersprechendes vortragen wolle. Eine „freisinnige" Richtung unter den Erfurter Lehrern kann demnach mit dem Namen Johanns von Wesel nicht belegt werden.

Auch Schlußfolgerungen aus der ehemaligen Haltung der Erfurter Universität zum Basler Konzil auf den zu Luthers Zeit in Erfurt herrschenden Geist sind unzulässig. Daß man in Erfurt nicht nur die konziliaren Ideen dauernd festgehalten, sondern auch die damit zusammenhängenden „reformatorischen Tendenzen" eifrig weiter gebildet habe [13], ist eine durch nichts glaubhaft gemachte Annahme. Erfolgreich die kirchliche Autorität des römischen Bischofs bestreitende Stimmen hat es zu Luthers Zeit in Erfurt nicht gegeben. Seine Lehrer waren, soweit uns hier ein geschichtlich zuverlässiges Urteil zu bilden überhaupt möglich ist, von der kirchlichen Autorität des Papstes überzeugt. Luther will freilich von seinem Lehrer Johann Grefenstein gehört haben, daß Huß ohne überführt zu sein verdammt worden sei [14]. Doch was will das heißen? Hussitische Gesinnung, die ohnehin in Erfurt verpönt war, bezeugt dies ebensowenig wie eine bewußte Abkehr von der römischen Autorität. Ohnehin bleibt es höchst zweifelhaft, ob Luther schon vor dem Eintritt ins Kloster dies Urteil vernahm [15]. Er hat dieser Aeußerung auch keine Zweifel entnommen oder durch sie sich veranlaßt gesehen, das Verdammungsurteil über Huß und den Hussitismus einer Prüfung zu unterziehen. Als er schon die neue religiöse Erkenntnis besaß, die ihn aus dem Katholizismus hinausführen sollte, sind ihm die Häretiker und Schismatiker, auch die Hussiten ein Greuel. Noch viel unschuldiger ist das Wort

„eines alten Mannes" zum Studenten Luther: „Es muß eine Aenderung werden, und die ist groß. Es kann also nicht bestehen" [16]. Allerdings will Luther als junger Magister durch die Lektüre der Bibel sehr bald erkannt haben, daß es „im Papsttum" „viele Irrtümer" gebe [17]. Doch diese in Lauterbachs und Wellers Nachschriften enthaltene Tischrede ist zweifelhaften Werts. Die Formulierung der Sätze ist nicht lutherisch und setzt schon das Urteil der jüngeren Generation über den Papismus und Luther voraus. Gewann er aber wirklich die angebliche Einsicht, so hat er sie, wie dieselbe Tischrede erzählt, doch alsbald der Autorität des Papstes und der Kirche preisgegeben. „Solteſt dw allain khlug sein? Ey dw mochteſt irren." Und mehr als ein ganzes Jahrzehnt hat er, obwohl nun täglich in der Schrift lesend, die Erkenntnis von den „vielen Irrtümern" so gründlich vergessen, daß er, endlich gegen Rom auftretend, nicht auf sie zurückgriff und 1545 in dem von ihm selbst geschriebenen Rückblick auf sein Leben die Periode bis 1517 unter die Leitidee des blinden Gehorsams gegen den Papst stellen kann. Der „rasende Papist", als den er sich in diesem Rückblick bezeichnet, der tief in die Dogmen des Papsttums „eingetauchte" Katholik ist er in der Tat gewesen. Erfurt hat die Mansfelder und Magdeburger Eindrücke, die auch Eisenach nicht durch andere ersetzte, nicht abgeschwächt. Usingen war, obwohl Anhänger der „occamischen Faktion" wie alle Erfurter, von der Autorität des römischen Bischofs überzeugt. In seiner ausgebreiteten Schriftstellerei finden wir nichts, das ihn als Anhänger der konziliaren Theorie kennzeichnet. Selbstverständlich ist die Kirche unfehlbar und ihr die Auslegung der streitigen Schriftstellen zu überlassen. Aber der römische Primat ist von Gott eingesetzt. Dem römischen Bischof zu gehorchen ist Christenpflicht. Das ist ihm so wenig ein Problem, wie die bestehende Rechtsordnung, der zufolge der von der Kirche zum Ketzer Erklärte von der weltlichen Obrigkeit gleich den Falschmünzern mit dem Feuertode bestraft werden kann [18]. Eine papalistisch verstandene Rechtgläubigkeit und eine dem entsprechende Würdigung der gesamten Rechts- und Lebensanschauung werden schließlich bezeichnend für den Geist, in dem der Artist Luther sich bewegte. Die Satire auf die Sitten der römischen Kurie, die der Karmelitermönch Baptista Mantuanus in der 9. Ekloge seiner „Hirtengesänge" bietet, hat der junge Luther allerdings gekannt [19]. Aber diese doch zahme Kritik konnte und wollte nicht den Glauben an die geistliche Autorität des römischen Bischofs erschüttern. Eine Bekanntschaft mit den antikurialistischen Ausführungen Occams hätte viel bedenklicher werden können. Im übrigen war eine genauere Kenntnis der kurialistischen Theorie und ihrer Folgerungen weder nötig noch hätte sie viel bedeutet. Denn ihre Wucht ruht in dem einfachen und leicht faßlichen Gedanken, daß die Christenheit im römischen Bischof als dem Nachfolger Petri die Fülle aller Gewalt und den von Gott selbst geschaffenen Fels der Kirche zu erkennen habe. Da die übersinnliche Welt auch im Occamismus keinen geringeren Wirklichkeitswert besaß als in der vulgären Frömmigkeit, die Luther bis dahin umgeben hatte, so ist die „Kirchlichkeit" des Studenten Luther weniger problematisch als selbstverständlich.

2.

Die Erfurter Humanisten haben ihn nicht aus der Bahn geworfen. Das bleibt ganz unzweifelhaft, selbst wenn die Beziehungen zum Humanistenkreis rege ge-

weſen ſind und er wirklich mitten unter den humaniſtiſchen Studenten Erfurts geſtanden hat[20]. Das iſt aber keineswegs gewiß. Ja ſelbſt an der Exiſtenz des namhaften Humaniſtenkreiſes im erſten Jahrfünft des 16. Jahrhunderts darf man zweifeln[21]. Denn wenn man die vorhandenen Zeugniſſe einzeln und nüchtern unterſucht, ſo wird man wenig geneigt ſein, die Erfurter Artiſtenfakultät zum Schauplatz eines ſich rege und lebhaft vorwärts drängenden Humanismus zu machen. Aeußerlich behielten Univerſität und Fakultät das uns bekannte Gepräge des ſpätmittelalterlichen Generalſtudiums. An keinem Punkt iſt es dem Humanismus geglückt, in das überkommene Syſtem eine Breſche zu ſchlagen. Ariſtoteles beherrſchte nach wie vor die Studienordnung. Der dem Humanismus fern ſtehende Lektionskatalog aus der Mitte des 15. Jahrhunderts büßte nichts von ſeiner alten Geltung ein. Nicht einmal der Unterricht in der Grammatik erlebte eine Reform nach Maßgabe der humaniſtiſchen Forderungen. Als gäbe es überhaupt nicht eine humaniſtiſche „Erneuerung der Sprachen", wurde in Erfurt der lateiniſche Unterricht nach dem Muſter des 15. Jahrhunderts erteilt. Donat, Priscian und Alexander behaupteten ſich auch im Erfurter grammatiſchen Unterricht des beginnenden 16. Jahrhunderts. Während in Wittenberg das Doctrinale ſchon 1506 entfernt wurde, ſtand es in Erfurt noch in ſicherer Geltung. Im Jahre 1499 erſchien ein anonymes, für die „Reſumtionen" beſtimmtes Hilfsbuch der Grammatik, das ſich nirgends aus dem ſcholaſtiſchen Schullatein heraushebt[22]. Die offizielle Grammatik blieb ſcholaſtiſch. Selbſt der ſpäter berüchtigte Laborinthus Eberhards war über das erſte Jahrzehnt hinaus das offizielle Lehrbuch in der Vorleſung über die Rhetorik. Der Humaniſt Eoban Heſſus, der 1509 Magiſter wurde, atmet auf, weil er nicht mehr den Laborinthus durchackern muß. Auch die philoſophiſchen Kurſe wurden weder eingeſchränkt noch inhaltlich geändert. Die Erfurter Artiſtenfakultät wie die ihr unterſtellten Burſen wahrten, während Luther dort ſtudierte, unverkürzt ihren „modernen" Charakter. Wenn die Briefe der Dunkelmänner eine zuverläſſige Geſchichtsquelle wären, könnte man ſogar von einer Verfemung der „Poeten" in den Erfurter Burſen reden. Ihre Rektoren hätten, ſo hören wir vom „Magiſter Schluntz", Vorleſungen über „Poeſie" und andere „Fantaſien" verpönt[23]. Doch mit dem Zeugnis des Herrn Schluntz befaſſen wir uns beſſer nicht allzu ernſtlich; zumal wir bereits wiſſen, daß „Allotria" geſtattet waren. Den „modernen" Charakter der Fakultät zu verwiſchen waren ſie ja nicht in der Lage. Außerdem ſorgten die Fakultäts- und Burſenordnungen dafür, daß er nicht gefährdet wurde.

Eine humaniſtiſche Univerſität war Erfurt bis zum Jahre 1503 nicht geworden. Im günſtigſten Fall konnte der Humanismus als eine wachſende Nebenſtrömung, die auch Luther ergriffen hätte, wirkſam werden. Aber ſelbſt ſo viel zu behaupten verwehren die Quellen. Allerdings war der Humanismus nicht ſchlechthin verfemt. Ein rückhaltloſer Widerſtand der Univerſität gegen die Humaniſten müßte uns ſogar befremden. Denn wir kennen die Zuſammenhänge des Erfurter Generalſtudiums mit dem vorangegangenen Schulweſen in Erfurt, dem die lateiniſchen „Kloſſiker" wenigſtens keine unbekannte Welt waren. Nikolaus von Bibera wurde nicht vergeſſen, als mit dem neuen Generalſtudium Ariſtoteles ſeine Herrſchaft aufrichtete[24]. In der Vorleſung über Poetik führte zwar Ariſtoteles das entſcheidende Wort.

Aber diese Vorlesung, von der Luther viel hielt und die er zu keiner Zeit seines späteren Lebens missen wollte, stand doch in dem offiziellen Vorlesungsverzeichnis der Fakultät. Wer sie besuchte, wurde auf die „Klassiker" gewiesen und lernte sie als eine Bildungsquelle kennen. Sie waren nicht nur die unerreichbaren, sondern auch die unentbehrlichen Muster poetischen Schaffens. Als solche kannte man sie während des ganzen Mittelalters. Sie brauchten nicht erst vom Humanismus ausgegraben zu werden. Erschöpfte sich die Bedeutung des Humanismus darin, auf einige verschüttete „klassische" Quellen aufmerksam gemacht zu haben, so würden wir nie von einem Zeitalter des Humanismus zu sprechen veranlaßt sein. In Erfurt ist diese mittelalterliche „klassische" Ueberlieferung offenbar nie unterbrochen gewesen. Der Stifter der Burse zur Himmelspforte gab, wie wir hörten, den in der Rubrik „Poetrie" aufgeführten Büchern eine besondere Empfehlung mit. Schon im ältesten Vorlesungsverzeichnis der artistischen Fakultät war eine Vorlesung über des Boethius „Unterweisung der Scholaren" [25] vorgesehen. Sie dauerte einen Monat und wurde vermutlich gleichzeitig mit der Pflichtvorlesung über Grammatik oder Rhetorik besucht. Jedenfalls fiel sie in den Anfang des Studiums, wie Titel und ihr den genannten Vorlesungen verwandter Inhalt erhärten. Gemäß den Angaben des Buches wurden in ihr den Schülern Klassiker zur Lektüre bestimmt, unter anderen Virgil, Horaz, Persius und Ovid. Boethius hatte verlangt, daß man sie auswendig lerne. Spätmittelalterliche Kommentare, wie der 1490 in Köln bei Heinrich Quentel am Dom gedruckte, wiederholten diese Forderung. Die früh- und hochmittelalterliche Ueberlieferung, den grammatischen und rhetorischen Unterricht durch Lektüre der Poeten zu ergänzen, wurde also nicht beseitigt, mochte sie auch ihre alte Stärke verlieren. Die Scholaren stießen also nicht zufällig auf die alten Schriftsteller. In den Vorlesungen über Grammatik — davon zeugt heute noch Usingens Kommentar zum kleinen Donat von 1511 — und des Boethius „Unterweisung" wurden sie ausdrücklich auf die Klassiker gewiesen. Dies geschah, ehe auch nur ein leiser humanistischer Hauch gespürt wurde. Im Einklang damit schreibt denn auch der eben erwähnte Kommentar zu den Bemerkungen des Boethius über die Klassiker, der Verfasser habe zeigen wollen, wie die Knaben in der Poetik zu unterrichten seien. Die Kenntnis der Metrik und der verschiedenen Vokabeln sollten sie den genannten Dichtern entnehmen. Aber nicht nur dies. Auch Charakterbildung soll durch sie vermittelt werden. Darum mache mit Recht Seneca den Anfang. In Erfurt gab es allein in der amplonianischen Bibliothek fünf Exemplare dieser boethianischen Schrift, darunter zwei kommentierte. Dort Klassiker zu lesen, war darum nicht ungewöhnlich. Man kann deswegen auch nicht sofort humanistische Regungen vermuten, wenn man den einen oder anderen Angehörigen der artistischen Fakultät „klassische" Schriften lesen sieht. Das konnte noch ganz dem vorhumanistischen Vorlesungsverzeichnis entsprechen.

Ebensowenig wird man erstaunt sein, wenn man in Erfurt gelegentlich einem fahrenden Poeten begegnet oder Erfurter Magister eine freundliche Haltung gegen die neuen Poeten einnehmen sieht. Warum auch sollten sie Männern feindlich entgegen treten, die eine Literatur pflegten, die ihnen selbst etwas bedeutete? Dadurch wurden sie so wenig wie Amplonius zum Verräter an der modernen Philosophie. Wir hören in der Tat von gelegentlichen, freundlich aufgenommenen Be-

suchen fahrender Poeten in Erfurt. Herr Peter Luder war 1460, ein Jakob Publicius Rufus aus Florenz 1466 in Erfurt als Dozent der Poesie eingeschrieben [26]. Luder las über die Bücher eines Virgil, Terenz, Ovid und anderer. Der damalige Dekan Rudolf von Langen empfahl ihn einem Leipziger Doktor als einen, der die Erfurter Universität durch die Strahlen der poetischen Wissenschaft lobenswert erleuchtet habe. Rufus war nur ein halbes Jahr in Erfurt. Er hielt eine Vorlesung über die Lehre von der Interpunktion. Konrad Celtes war 1486 kurze Zeit in Erfurt, gewann aber Mutianus Rufus als Schüler. Das sollte noch wichtig werden. Im ganzen konnten aber solche zufälligen Besuche und Gelegenheitsvorlesungen wenig bedeuten. Einzelne Anregungen hinterließen sie; eine humanistische Bewegung zu wecken, waren sie außerstande [27]. Die Professoren blieben scholastisch wie die Studienordnung. Auch standen diese älteren Poeten nicht in Angriffsstellung gegen die Scholastik. Im wesentlichen wollten sie nur einem eleganteren Latein das Wort reden. Das ist angesichts der Verwilderung des Lateinischen unter dem Einfluß der Franzosen verständlich genug. Man darf sich aber auch davon nicht besonders auffallende Erfolge versprechen. Auch ein Trutvetter wollte die Philosophie in eleganterem Latein vortragen. Es blieb trotz des guten Vorsatzes scholastisch. Usingen veröffentlichte ein Hilfsbuch und einen Kommentar zur Grammatik [28]. Ein großer Teil der Beispiele ist den Klassikern entlehnt. Ein Anhang des Kommentars enthält eine Auswahl „besonders eleganter Sentenzen", die dem „Studium der eleganten Sprache" dienen wollen. Aber auch dieser „Humanismus" ist nur Zierat einer scholastisch bleibenden Grammatik. Und wenn Mutian in einem dankbaren, nicht tadelnden Rückblick auf seine Studienzeit selbst in den damals gehaltenen humanistischen Vorlesungen die Eloquenz vermißt, so braucht man wirklich nicht von der Kraft des Erfurter Humanismus viel Aufhebens zu machen. Dann und wann flackern einige humanistische Lichter auf. Die scholastischen Professoren wollen wenigstens zum Teil die schlimmsten Barbarismen meiden. Die klassischen Autoren erfreuen sich eines unangefochtenen Ansehens, und die Poetrie gehört zu den von der Fakultät empfohlenen Vorlesungen. Poeten und Scholastiker begegneten einander mit Achtung. So fehlte es an Reibungsflächen, welche Spannungen und Kämpfe hätten verursachen können. Die Klassiker sind ein äußerer Schmuck oder sie bekräftigen wie im Mittelalter, wenn auch unter kirchlicher Zensur, praktische Lebensweisheit. Aus der Zulassung humanistischer „Nebenfragen" [29] zu den quodlibetarischen Disputationen [30] seit 1494 darf man nicht eine offizielle Anerkennung des Humanismus ableiten. Wir wissen, daß diese ein Mal jährlich stattfindenden Disputationen dem Scherz und der Heiterkeit die Tür öffneten, während die ordentlichen und außerordentlichen Disputationen durch feste Formen und gewichtigen Ernst gekennzeichnet waren. Die Zulassung der Humanisten zur quodlibetarischen Disputation war darum eine etwas zweifelhafte Vergünstigung. Immerhin war es ein Entgegenkommen. Ob es einem kleinen Kreis in Erfurt gegolten hat oder der die Oeffentlichkeit schon lebhaft beschäftigenden humanistischen Bewegung schlechthin, können wir nicht entscheiden. Da andere Generalstudien, selbst Köln, sich ähnlich verhielten, ist die letzte Vermutung keineswegs unwahrscheinlich. Entschlossene Freunde des Humanismus in größerer Zahl hat es bis zu dem Jahr, da Luther ins Kloster eintrat, in Erfurt nicht gegeben.

Einen weit reichenden Einfluß hätte vielleicht Nik. Marschalk gewinnen können. Er hatte in Löwen Gefallen an den „humanen Wissenschaften" gefunden. Das Magisterium der freien Künste erwarb er 1496 in Erfurt. Dort hat er denn einige Jahre Vorlesungen gehalten. Seine Arbeit galt auch der griechischen Sprache. Mit Hilfe des „neuen und nicht untüchtigen Typographen" Wolfgang Schenck druckte er 1499 ein Speziallexikon zu des Psellus Schrift über die diätetische Zubereitung der Speisen [31], das auch hier und dort lateinische Vokabeln ins Griechische übersetzte. So schnitt Schenck die ersten zwar nicht deutschen, wohl aber Erfurter griechischen Lettern. Im folgenden Jahr trat Marschalk mit dem „Buch des Martianus Mineus Felix Capella über die Grammatik" [32] vor die Oeffentlichkeit. Das war eine Kriegsansage an die auf das Doctrinale Alexanders schwörenden Grammatiker. Wiederum ein Jahr später veröffentlichte er eine „Orthographie" der lateinischen und griechischen Sprache, die man als das erste in Deutschland gedruckte Lehrbuch des Griechischen gefeiert hat. Eine vollständige Grammatik ist diese Orthographie freilich nicht. Sie wollte es auch nicht sein. Wenn ihr darum eine griechische Formenlehre und Syntax fehlt, so kann das nicht Marschalk zum Vorwurf gemacht werden. In der wenige Monate später erschienenen Grammatica exegetica, einer ausführlichen Rhetorik und Poetik mit Einschluß der Metrik und Prosodie wurde der Scholastik, der üblichen „spitzfindigen" Erörterung der Logik, eine deutliche Absage gegeben. Die humanistischen Studien werden gegen scholastische Angriffe und mißgünstige Verdächtigungen in Schutz genommen. Die Scholastiker dürften nicht immer wieder mit der Autorität Platos kommen, der die Poeten aus der Stadt vertrieben wissen wolle. Plato selbst habe über den furor poeticus, die leidenschaftliche Begeisterung des Dichters ein Buch geschrieben und in den Dichtern Diener und Dolmetscher Gottes erkannt. Freilich dürfe man sich nicht den Hieronymus, den Typus mittelalterlicher gelehrten und klassischen Studien, zum Vorbild nehmen. Denn als er in Ciceros Schriften las, sei er, wie Rabanus Maurus erzählt, von einem Engel gezüchtigt worden [33]. Diese „Grammatik" entrollt also bereits ein Programm, das dem mittelalterlichen Unterricht sich entgegenstemmt und dem schlechten Gewissen bei der Lektüre „weltlicher" Schriften wehrt. Ob man beunruhigt sein mußte, ist eine Frage für sich. In Magdeburg hätte Luther Mißtrauen gegen weltliche Literatur in sich aufnehmen können. In Erfurt lernte er in den moralphilosophischen Vorlesungen die Methode der richtigen Lektüre. Immerhin empfanden Humanisten wie Marschalk die mittelalterliche Beschäftigung mit der klassischen Literatur als unfrei, weil befangen. Wer allgemeine Bildung erwerben will, muß ungehemmt von künstlichen Schranken Griechisch und Lateinisch beherrschen lernen. Bald darauf wurden dann von ihm in einem „Handbüchlein der berühmtesten Dichter" [34] Auszüge aus griechischen und lateinischen Dichtern vorgelegt. Hier stehen wir in der Tat vor einem selbstbewußten und Grenzlinien gegen Mittelalter und Scholastik suchenden Humanismus. Aber Marschalk verließ schon 1502 die Erfurter Universität. Er folgte einem Ruf an die am 18. Oktober desselben Jahres eröffnete Wittenberger Hochschule. In Erfurt war niemand, der seine Arbeit hätte fortführen können. Auch ein größerer Schülerkreis ist ihm offenbar nicht beschieden gewesen. Hörer mag er genug gehabt haben. Aber von eigentlichen Schülern erfahren wir sehr wenig. Nur

einige ſind bezeugt, unter ihnen Georg Spalatin, der ſeinem Lehrer nach Wittenberg folgte. So werden von Marſchalk nur zerſtreute Anregungen ausgegangen ſein. Nach ſeinem Fortgang war es in Erfurt Jahre hindurch mit dem methodiſchen Studium des Griechiſchen zu Ende.

Was nach Marſchalks Fortgang an „Humaniſten" in Erfurt zurückblieb, konnte der Univerſität keinen humaniſtiſchen Charakter geben. Maternus Piſtoris, „ordentlicher Profeſſor der Philoſophie" [35] blieb freilich in Erfurt und gilt als der Führer der jungen Humaniſten. Aber Marſchalks Werk hat er nicht fortgeſetzt[36]. Er ſammelte wohl Klaſſikerausgaben, aber ſein Humanismus ging nicht in die Tiefe. Daß er, ergriffen von der Kraft der Alten, ihre Werke ausſchließlich zum Gegenſtand ſeiner Vorträge gemacht habe [37], iſt eine durch nichts gerechtfertigte Annahme. Vor dieſem Irrtum hätte bereits die Kenntnis des Fakultätsſtatuts der Erfurter Artiſten ſchützen können. Des Maternus Vorleſungen über humaniſtiſche Stoffe waren Gelegenheitsvorleſungen und gehörten zu den in Erfurt dem freien Belieben anheim gegebenen Allotria. Seine akademiſche Tätigkeit — einer literariſchen hat er ſich enthalten — beſtand zum weitaus größten Teil in Vorleſungen über die ſcholaſtiſchen Bücher. Mit ausgeſprochenen Scholaſtikern wie Trutvetter unterhielt er freundliche Beziehungen. Trutvetters Lehrbüchern gab er empfehlende Verſe mit. Sie ſind in Antiqua gedruckt und in klaſſiſches Gewand gehüllt. Zu weiteren „humaniſtiſchen" Feſtſtellungen geben ſie keinen Anlaß. Und wenn ſie für echt ſcholaſtiſche Gegenſtände und Darbietungen Stimmung machen wollen, ſo braucht man ihren „Humanismus" — wenns denn überhaupt einer iſt — nicht herauszuſtreichen. Man hat zwar aus Trutvetters Beziehungen zu Maternus ſtarke humaniſtiſche Neigungen erſchließen wollen. Dieſer „Fürſt" der Modernen hätte dann freilich mit großem Geſchick ſie in ſeinen zahlreichen Schriften zu verſchleiern verſtanden. Mit größerem Recht könnte man aus den Beziehungen beider Männer zu einander die Zugehörigkeit eines Maternus zur Scholaſtik erſchließen. Denn er hat nicht wie Marſchalk ein Mal Trutvetter eine Gefälligkeit erwieſen, ſondern immer wieder ſeine Muſe dem ſchreibfreudigen Trutvetter geliehen, auch ſeinem Lehrbuch der ganzen Logik [38] eine Vorrede mitgegeben. Gewiß bleibt es beachtenswert, daß in Erfurt ein Freund der „Poeſie" über „klaſſiſche" Stoffe Vorleſungen hielt und junge Leute wie einen Eoban Koch für die Poeten gewann. Während aber dieſer Schüler ein gefeierter Dichter im Kreis der deutſchen Humaniſten wurde, ſtand der Lehrer ſchließlich ganz wie Uſingen und andere im Lager der Alten. Schon längſt war er zur Seite gedrängt worden. Das von der Scholaſtik ſich abwendende junge Geſchlecht der Erfurter Scholaren verehrte im Gothaer Kanonikus Mutianus Rufus ihr geiſtiges Haupt. Als dieſe Wendung eintrat, hatten ſich bereits die Kloſterpforten hinter Luther geſchloſſen. Doch über 10 Jahre gingen ins Land, bis ſich der Humanismus in Erfurt Geltung verſchaffen konnte. Erſt in den Jahren 1515–1520 ſetzte er ſich durch. In dem vorangegangenen Jahrzehnt hat der — freilich etwas verärgerte — Gothaer Kanonikus öfters ſich über die Erfurter Humaniſten beklagt. Die humaniſtiſche Genoſſenſchaft, ſchreibt er 1512 ſeinem Freunde Urban, habe keine zuverläſſigen Verteidiger. „Wenn wirklich einige uns mit Worten zuſtimmen, ſo halten ſie doch nicht ſtand" [39]. Zwei Jahre ſpäter ſpricht

er von den „Affen der Theologie", den Sophisten, welche die ganze Schule beherrschen und nichts als Possen, Geschwätz und Torheiten treiben [40].

3.

Angesichts der eben gezeichneten Lage können selbst im günstigsten Fall die Einwirkungen des Humanismus auf Luther weder stark noch weit reichend gewesen sein. Sie könnten vielleicht beachtenswert sein, wenn er in seinem ersten Studienjahr wie Georg Spalatin ein Schüler Marschalks geworden wäre. Das ist aber unwahrscheinlich. Er hätte sonst damals schon sich in das Studium des Griechischen vertieft, mit dem er doch erst im Kloster vertraut wurde. Ein Maternus aber, ein Trutvetter, Usingen und wie sie sonst hießen, konnten ihn nicht in den Geist des Humanismus einführen. Doch konnte nicht unabhängig von der offiziellen Fakultät ein humanistischer Zirkel sich bilden? Und konnte nicht Luther ein reges Mitglied dieser, vielleicht zu Mutianus Rufus aufblickenden Schar sein? Wir hörten schon, daß er mitten im Kreise der jungen Humanisten gestanden habe. Auch einige Namen werden uns genannt: ein Johann Jäger von Dornheim oder Johannes Crotus Rubianus, ein Georg Burckhardt von Spalt in Franken oder Spalatinus, die Brüder Peter und Heinrich Eberbach, ein Johann Lang, der Liebhaber des Griechischen, und ein Eoban Koch oder Helius Eobanus Hessus. Uns wird auch als Heros dieses Kreises, zu dem sie alle emporblickten und bei dem sie sich Rats erholten, Konrad Mutianus geschildert, der in glückseliger Ruhe antikheidnischer Weltauffassung sich hingab [41].

Doch wenn auch alle Genossen dieses Kreises den Gothaer Kanonikus um Rat angingen, so muß doch Luther eine Ausnahme gemacht haben. Denn Mutian hat weder den Baccalar noch den Magister Martin Luther kennen gelernt. Das wissen wir aus seinem Briefwechsel mit Johann Lang, seinem und Luthers Freund. Auf dem Kapiteltag zu Gotha am 1. Mai 1515 hatte Luther eine scharfe Predigt „wider die kleinen Heiligen" gehalten [42]. Mutian erfuhr davon vermutlich noch am gleichen Tag. Jedenfalls bat er Tags darauf Joh. Lang, ihm über den scharfen Prediger Auskunft zu erteilen [43]. Lang antwortete umgehend. Weder auf noch zwischen den Zeilen deutet er an, daß der Prediger einst zu Mutian in Beziehungen gestanden habe. Er erzählt von ihm als einem bis dahin seinem Gothaer Freund Unbekannten, gedenkt dagegen der Freundschaft, die den Prediger mit ihm und Spalatin verbinde, und der Dienste, die er beiden geleistet. Spalatin verehre und befrage ihn wie einen Apoll. Da Lang also an einen früheren Verkehr Luthers mit dem Gothaer Kanonikus nicht erinnern kann, will er doch von seiner Freundschaft mit den vertrauten Freunden des Fragers und den Diensten, die er sich um sie erworben, einiges mitteilen. Doch auch Luther selbst weiß nichts davon, daß er einst im Erfurter Humanistenzirkel Mutian nahe getreten sei. Denn am 29. Mai 1516 redet er von seiner ganz jungen Freundschaft mit Mutian [44].

Hätte wirklich Luther mitten im Kreis der Erfurter Humanisten gestanden, so hätte er viel früher den Anschluß an Mutian gefunden. Lang hätte es gewiß nicht unterlassen, Mutian auf den viel versprechenden jungen Verehrer aufmerksam zu machen. Ist dies, wie wir wissen, nicht geschehen, so wird die Verbindung Luthers mit dem zu Mutian als seinem Heros aufblickenden Kreis recht zweifelhaft. Eine ge-

nauere Beachtung der Chronologie löst den Kreis, dem Luther angehört haben soll, ganz auf. Erst 1503 wurde Mutian Gothaer Kanonikus. Spalatin aber hatte bereits im Herbst 1502 die Erfurter Universität verlassen. Er kann darum nicht zu dem von Luther aufgesuchten Kreis gehört haben. Erst 1505 kehrte er nach Erfurt zurück. Er wurde Hauslehrer in einer Patrizierfamilie. Jetzt auch gewann er die Freundschaft Mutians, dem er schon früher empfohlen war. Noch in demselben Jahr verschaffte ihm Mutian eine Stelle als Lehrer der jüngeren Mönche im Kloster Georgenthal [45]. Dort lebte Mutians intimster Freund Heinrich Urban als Mönch. Spalatin wurde als dritter in den Freundschaftsbund aufgenommen. Von seiner Zugehörigkeit zu dem rührigen Erfurter Humanistenkreis erfahren wir nichts. Es könnte sich im besten Fall — den vorauszusetzen uns nichts nötigt — bis zum Hochsommer des Jahres 1505 um eine flüchtige Berührung handeln. In den für Luther in Betracht kommenden Semestern war er überhaupt kein Mitglied dieses Kreises.

Er hätte es auch nicht sein können. Denn der Kreis existierte nicht. Eoban Hessus lernte Mutian allerdings 1504 kennen. Doch erst zwei Jahre später entwickelte sich aus dieser Bekanntschaft „ein inniges und dauerndes Verhältnis zwischen beiden [46]. Nun fanden auch seine Freunde den Weg zu Mutian. Unter den ersten begegnet uns Crotus Rubianus, der schon 1507 mit Mutian verkehrte [47]. Es folgten Peter Eberbach und Herbord von der Marthen, dann auch Heinrich Eberbach und andere [48]. Auch Lang hat nicht vor dieser Zeit mit Mutian in Verkehr gestanden. So löst sich der Mutianische Zirkel, dem Luther als „hurtiger, fröhlicher Geselle" angehört haben soll, in nichts auf. Er begann sich erst zu bilden, als Luther im Erfurter Kloster sich auf den Beruf eines Priesters und theologischen Lehrers vorbereitete. Von den genannten Mitgliedern des angeblich vor 1505 in Erfurt bestehenden Mutianschen Kreises hat er nachweislich vor dem Eintritt ins Kloster nur Crotus Rubianus gekannt. Das bezeugt uns ein Brief des Crotus an Luther vom 16. Okt. 1519 [49]. Es soll sogar innige Freundschaft beide verbunden haben [50]. In dem Kreis — consortium —, dem beide angehörten, sei große Traurigkeit aufgekommen, als Luther plötzlich ins Kloster eingetreten sei.

So sähen wir denn Luther doch in einem Humanistenzirkel? Des Crotus Bemerkung hat diese Vermutung stützen müssen. Aber Crotus sagt nichts davon. Den um Mutian sich scharenden Kreis kann er schon deshalb nicht gemeint haben, weil ihm selbst erst 1507 sich der Weg zu Mutian erschloß und Mutian jetzt erst der Heros junger Erfurter Humanisten wurde. So müßte an eine andere, uns unbekannt bleibende Gesellschaft humanistisch gesinnter Erfurter Artisten gedacht sein. Etwa solcher, die sich um Maternus gesammelt hätten. Des wäre möglich, aber nicht wahrscheinlich. Luther hat nie davon gesprochen, daß er zu Maternus in besonderen Beziehungen gestanden hätte. Doch auch Crotus zeichnet das „Consortium", dessen Mitglieder er und Luther waren, nicht als einen Humanistenkreis. Er redet von den edlen Künsten (bonae artes) d. h. den artistischen Wissenschaften, denen beide zugleich ergeben waren. Im Freundeskreis habe Luther sich als Philosoph und Musiker ausgezeichnet. Von gemeinsamer Arbeit im Dienste des Humanismus erfahren wir nichts, geschweige denn von besonderen Leistungen Luthers auf diesem Gebiet. Den Kreis, den Luther wider aller Erwarten verließ, von humanistischen Idealen erfüllt uns

vorzustellen, wird uns darum in keiner Weise nahe gelegt. Das Konsortium war ein Kreis Erfurter Studiengenossen, deren Herkunft und Zahl uns nicht angegeben wird. An alle damals in Erfurt studierenden Artisten hat Crotus, der damals noch Scholastiker war, nicht gedacht. An einer anderen Stelle redet er von einem Contubernium [51]. Das weist auf Wohnungs- und Tischgemeinschaft, wie wir sie aus dem Erfurter Bursenleben kennen. Er wird einen engeren, jedoch keine ausgesprochene Richtung verfolgenden Zirkel im Sinn gehabt haben. Nichts deutet auf einen „Poetenzirkel".

Das schließt natürlich nicht ein Interesse an den Werken alter und moderner Poeten aus. Nicht umsonst wurde in Erfurt die Poetrie geschätzt. In der Vorlesung über das Buch des Boethius von der Unterweisung der Scholaren (De disciplina scholarium) wurde zur Lektüre der Klassiker aufgefordert. Und die neueren Studien waren seit längerem wenigstens in den Gesichtskreis getreten. Wenn darum Luther, den wir als einen eifrigen „Philosophen" kennen lernten, nebenher auch mit Werken klassischer Schriftsteller vertraut wurde, so ist dies weder auffallend noch gestattet es weit reichende Schlußfolgerungen. Auffallend wäre es, wenn Luther durch die artistischen Semester hindurch gegangen wäre, ohne irgend welche Berührung mit den Klassikern zu gewinnen. Die uns bekannte Erfurter Tradition wäre dann an ihm unwirksam gewesen. Wenn ferner in Erfurt die Poeten im Ganzen ein wohlwollendes Urteil fanden, hin und wieder einem fahrenden Poeten Gelegenheit gegeben wurde, sich an die Studenten zu wenden, selbst ein Marschalk unangefochten und nicht ohne Erfolg lehren konnte, so mochten auch das Ohr eines Luthers einige „humanistische" Klänge treffen. Einige kurze und verbürgte Nachrichten lassen uns in der Tat wissen, daß Klassiker und Poeten damals in den Horizont Luthers eintraten. Melanchthon versichert, Luther habe während seiner „philosophischen" Semester die meisten Denkmäler der alten lateinischen Schriftsteller gelesen, den Cicero, Virgil, Livius und andere. Diese Angabe wird durch eine Tischrede aus dem Jahre 1531 oder 1532 ergänzt. Hier erzählt Luther seinem Schüler Veit Dietrich, er habe als ersten Poeten den Baptista Mantuanus gelesen. Dann sei er mit Ovids Heroiden — Episteln — bekannt geworden, denen die Lektüre Virgils gefolgt sei. Mehr zu lesen habe ihn die scholastische Theologie gehindert [52]. Doch auch diese Angabe ist noch unvollständig. Eine von N. Ericeus weiter gegebene, auf Veit Dietrich fußende Mitteilung berichtet, Luther habe, als er sich zum Mönchtum bekehrte, alle Bücher dem Buchhändler zurückgegeben; nur den Plautus und Virgil habe er ins Kloster mitgenommen [53]. Veit Dietrich verbürgt die Glaubwürdigkeit dieser Notiz. So hätte denn Luther noch die Komödien eines Plautus gelesen. Er hat also doch einen beachtenswerten Ausschnitt aus der Welt der lateinischen Klassiker, der Prosaiker wie Poeten, kennen gelernt. Ob damals auch Horaz, Juvenal und Terenz, die er später zitiert, von ihm gelesen wurden, können wir nicht feststellen. Unwahrscheinlich wäre es nicht. In der Vorlesung über die „Unterweisung der Scholaren" wurde auch Horaz unter den Dichtern genannt, die man pflichtmäßig lesen müsse. Das jedoch ist uns bekannt, daß er im Sommersemester 1504 eine humanistische Vorlesung hörte. Damals hatte sich Hieronymus Emser, später Luthers erbitterter Gegner, in Erfurt immatrikulieren lassen. Er hielt eine Vorlesung über die von Reuchlin verfaßte Ko-

mödie „Sergius“. Luther ſaß, wie Emſer ſpäter ſchreibt, in dieſer Vorleſung. Alt- und Neulateiner erweckten alſo ſein Intereſſe.

Aber welches Intereſſe? Das genau zu wiſſen wäre ſehr wertvoll. Leider ſind die Nachrichten zu dürftig, um vollſtändig ſicher Aufſchluß zu geben. Immerhin ſind wir nicht auf ganz in der Luft ſchwebende Vermutungen angewieſen. Melanchthon gibt ſogar eine recht beſtimmte Antwort. Luther habe die alten lateiniſchen Schriftſteller ſo geleſen, daß er nicht wie die Knaben nur Worte daraus nahm, ſondern ſie als Wegweiſer und Vorbild des menſchlichen Lebens würdigte. Darum habe er auch ihre Abſichten und Meinungen genauer angeſehen. Dieſe Formulierung hat einen etwas ungeſchichtlichen Klang. Man glaubt hinter ihr den Humaniſten Melanchthon zu ſehen. Doch ſie für ganz unzuverläſſig zu erklären iſt unmöglich. Wenn man mit aller gebotenen Vorſicht von ihr Gebrauch macht, darf man wenigſtens ſoviel behaupten, daß Luther ſich nicht verſucht fühlte, ein geſpreiztes humaniſtiſches Latein ſich anzueignen. Las er aber die alten Schriftſteller als Lehrer moraliſcher Weisheit, ſo wird er ſie ſchwerlich anders geleſen haben, als wie er den Cato und Aeſop geleſen hatte, als wie die ſpätmittelalterlichen ſcholaſtiſchen Kommentare zu des Boethius Buch über die Unterweiſung der Scholaren ſie geleſen wiſſen wollten [54] oder wie er den Ariſtoteles las. Noch gegen Ende ſeines Lebens konnte er die Klaſſiker und Ariſtoteles als Quellen praktiſcher Lebensweisheit rühmen, ja recht eigentlich Ariſtoteles als den Lehrmeiſter bürgerlicher Tüchtigkeit und Moral preiſen. Das war während der Erfurter Studienſemeſter vollends möglich. Im ſpätmittelalterlichen Katholizismus hatte man ja nicht lediglich zwiſchen mönchiſcher Verurteilung der Heiden und humaniſtiſcher weltfreudiger Bejahung zu wählen. In den Vorleſungen über Moralphiloſophie und Politik hatte Luther gelernt, daß es eine relative Würdigung der alten Heiden gebe, daß man mit ihnen eine gute Strecke Wegs zuſammen gehen könne, ohne doch ſchließlich auf ihre Irrwege geraten zu müſſen. Amplonius forderte darum auch von den künftigen Juriſten der Himmelspforte die Beſchäftigung mit den ethiſchen, politiſchen und „ökonomiſchen“ Schriften des Ariſtoteles und den Büchern eines Seneca, die einen hohen moraliſchen Wert beſäßen [55]. Bei den „Alten“ fand man ja die Grundſätze des natürlichen Sittengeſetzes, die moraliſchen Forderungen und Leiſtungen der natürlichen Vernunft, die Vorbilder der Sittlichkeit des natürlichen Menſchen, die klaren Linien des auch den katholiſchen Gottesbegriff beſtimmenden Vergeltungsgedankens, die humanen, um Gerechtigkeit und Billigkeit ſich gruppierenden ethiſchen Grundſätze. Der Kommentar zur „Unterweiſung der Scholaren“ enthielt die gleiche Würdigung. Boethius wolle, ſo hieß es, die jungen Leute zu ſittlicher Tüchtigkeit erzogen wiſſen. Darum mache er in erſter Linie auf Seneca aufmerkſam, der viele gute Briefe verfaßt habe; darnach auf einen Lucan, Virgil und die anderen. So war es möglich, auch die „Klaſſiker“ mit Gewinn zu leſen, ohne der Kirche und ihrem übernatürlichen Sittengeſetz untreu zu werden. Die mittelalterlichen Bearbeitungen eines Cato und Aeſop hatten den Anfang ſolcher Lektüre gemacht. An Ariſtoteles wurde ſie methodiſch und wiſſenſchaftlich gelernt und erprobt. An Plautus, Terenz und wie ſie ſonſt noch hießen, konnte ſie ſelbſtändig betätigt werden. Nichts zwingt uns zu der Annahme, daß der „Philoſoph“ Luther die Klaſſiker, ſo weit der Inhalt ihrer Werke in Betracht

kommt, mit anderen Augen und Sinnen gelesen hätte, als die Ethik eines Aristoteles, geschweige denn die Fabeln eines Aesop. Und in dem Anhang, den Luthers Lehrer Usingen seinem Kommentar zum kleinen Donat mitgegeben hatte, fand der Schüler ausgewählte Partien besonders aus den Dichtungen des Baptista Mantuanus, die einen religiös-sittlichen Inhalt hatten und der „guten und züchtigen" Dichter gedachten. Diese Würdigung gewann Usingen natürlich nicht erst während der Niederschrift des Kommentars. So kann Luthers „Humanismus" im Zusammenhang des Erfurter artistischen Studiums, und zwar des scholastischen, vollkommen begriffen werden. Wir brauchen nicht nach einem anderen Schlüssel zu suchen. Sein Humanismus kannte darum auch keine neuen Lebensprobleme, keine neuen wissenschaftlichen oder „philosophischen" Fragestellungen [56], keine Umstimmung des Weltanschauungs- und Gottesproblems. Er konnte dank der occamistisch-aristotelischen Lösung der Beziehungen von Diesseits und Jenseits, Natur und Uebernatur, Welt und Ueberwelt, dank seiner in den moralphilosophischen Vorlesungen und Uebungen erworbenen Fertigkeit jeder Zeit der Kirche und der von ihr gepredigten evangelischen Vollkommenheit geben, was sie verlangen durften. Mit um so größerer Unbefangenheit konnte er darum in die „humane" Weisheit der Alten sich vertiefen. Sie blieb ja die Weisheit des natürlichen Menschen, ein Zeugnis freilich der Naturgnade Gottes, darum verehrungswürdig auch im Stande der Gnade und selbst im methodischen Kampf um die evangelische Vollkommenheit, aber stets doch nur ein Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes. Luthers Humanismus kann sich von der Moralphilosophie des Erfurter Aristotelismus nicht losgelöst haben. Wir werden ihn darum, wollen wir nicht allen geschichtlichen Halt verlieren und ganz auf schwankenden Boden treten, als eine gefällige Anwendungsform der Erfurter Moralphilosophie verstehen müssen.

Ganz gewiß als eine gefällige. Barbarismen und eckige Unbeholfenheiten zu pflegen hatten die Erfurter sich nicht zur Aufgabe gemacht. Selbst der Erfurter Drucker Wolfgang Schenck erschien, wenn der Inhalt des Buches es rechtfertigen konnte, unter humanistischem Namen als Lupambulus Pocillator, wenn nicht gar als Ganimedes und Oinochoos. Der Verfasser des erwähnten Kommentars zur Unterweisung der Scholaren und Luthers Lehrer Usingen wollten mit Hilfe der Dichter die „elegante Rede" pflegen. Trutvetter schmückte seine Werke mit hexastichen und Tetrastichen eines Maternus. Marschalk bekannte öffentlich, daß die in Erfurter Vorlesungen behandelte Poetik des Aristoteles in elegantem und gewichtigem Stil geschrieben sei [57]. Derselbe Marschalk empfahl mit Erfolg die Eklogen des Baptista Mantuanus, des „neuen Virgil", wie auch er ihn enthusiastisch nannte [58]. Baptistas Hirtengesänge wurden in ihrer von dem Fünfzigjährigen revidierten Form 1498 zum erstenmal gedruckt [59]. Der erste in Deutschland nachweisbare Druck fällt in das Jahr 1501. Er verließ Ende Oktober die Presse Wolfgang Schencks in Erfurt [60]. Luther wird bald darauf diesen berühmten Dichter gelesen haben. Eine frühere Bekanntschaft mit ihm ist ausgeschlossen. Die Vermutung, er habe schon in Eisenach Baptistas Eklogen gelesen, wird freilich mit der Notiz begründet, Melanchthon habe sie auf der Lateinschule als Lesebuch benutzt [61]. Aber Melanchthons Unterricht im Lateinischen begann einige Jahre nach 1501, während Luther im Frühjahr 1501 die

Trivialſchule verließ [62]. Frühеſtens im Spätherbſt 1501 kann darum Luther die Bucolica Baptiſtas, die ſpäter auch in den reformatoriſchen Trivialſchulen benutzt wurden, kennen gelernt haben. Sie waren, wie wir hörten, die erſte vollſtändige Dichtung, die vor ſeine Augen kam. Er muß ſie wiederholt geleſen haben. Denn noch in ſpäteren Jahren konnte er ganze Partien auswendig herſagen. Zweifel an dem inneren Recht der kirchlichen Lebensanſchauung konnten ſie nicht in ihm wecken. Eine eindringlichere Warnung vor der Frau, als wie ſie die vierte Ekloge enthält, konnte auch der entſchloſſenſte Freund mönchiſchen Lebens ſchwerlich erteilen. Und wenn die ſiebente Ekloge vor den Gefahren der Welt warnt, wenn ſie auf die überall lauernden Verſuchungen aufmerkſam macht, wenn ſie die gleißenden Hüllen des Todes fliehen und die ſichere Küſte des Geſtades aufſuchen heißt, an dem ſich der Berg Karmel erhebt, ſo war dies nichts anderes als die Aufforderung zum Eintritt in den Karmeliterorden. Ein ſolcher Humanismus konnte dem in kirchlicher Luft aufgewachſenen und mit Achtung vor der Weltentſagung erfüllten jungen Studenten ſo wenig gefährlich werden wie die recht, d. h. erfurtiſch-ariſtoteliſch verſtandene Lebensweisheit der Klaſſiker. Den älteren Virgil kirchlich zu deuten hatte man längſt gelernt. Und der neue Virgil wies ſogar auf den Weg, der zur rettenden Kloſterpforte hinführte.

Fünftes Kapitel.

Die Kataſtrophe.

§ 19.

Beginn des juriſtiſchen Studiums.

1. Von der Erfurter Juriſtenfakultät. 2. Luther als Student der Rechtswiſſenſchaft.

1.

Die Erfurter Univerſität wurde, wenn man von der Artiſtenfakultät abſieht, die hier wie überall die größere Hälfte der Studierenden umfaßte, recht eigentlich von Juriſten aufgeſucht. Weder die mediziniſche Fakultät, die hier wie anderswo verſchwindend wenig Hörer aufzuweiſen hatte, noch die theologiſche konnte ſich mit der juriſtiſchen meſſen, die ſich des Rufs erfreute, die berühmteſte in Deutſchland zu ſein. Das Erfurter Rechtsſtudium ſoll ſogar älter als das Generalſtudium geweſen ſein. Schon an den „höheren" Schulen des 13. Jahrhunderts ſei Jurisprudenz gelehrt worden[1]. Es könnte jedoch im beſten Fall ſich um kanoniſches Recht einſchließlich des Prozeßrechts handeln. Wiederum konnte der Unterricht in dieſen Stoffen nicht „wiſſenſchaftlichen" Charakter tragen. Wir hätten es lediglich mit einer Uebermittelung des für die kirchliche Praxis ausreichenden Stoffs zu tun, mit Inhaltsangaben oder Summen der kanoniſchen Rechtsbücher und mit Mitteilungen über den kirchlichen Prozeß. Die wiſſenſchaftliche Behandlung erfolgte erſt unter dem Einfluß der Gelehrten des Zivilrechts zu Bologna. Aber ſelbſt ein „unwiſſenſchaftlicher" Rechtsunterricht iſt in Erfurt nicht nachweisbar[2], auch nicht wahrſcheinlich. Das vierte Laterankonzil verlangte nur, daß die Schulen der Metropolitankirchen, alſo der erzbiſchöflichen Kathedralkirchen, rechtskundige Lehrer hätten. Dieſe Forderung wurde natürlich nicht alsbald erfüllt. Kathedralſchulen, alſo die Schulen biſchöflicher Kirchen oder einfache Domſchulen, fielen überhaupt nicht unter die Beſtimmung dieſes Kirchengeſetzes. Und in Erfurt gab es weder eine Metropolitankirche noch eine biſchöfliche Kathedralkirche. Der „Dom" war eine einfache Kollegiatkirche, ſeine Schule nur eine Stiftsſchule, wie es deren viele gab. Irgend eine Verpflichtung zur Einführung eines Rechtsunterrichts war ihr nicht auferlegt. Wir hören auch nichts davon, daß aus freien Stücken ſolcher Unterricht dort regelmäßig, als Beſtandteil des „höheren" Schulunterrichts erteilt wäre. Alle uns erhaltenen Angaben über das Erfurter „Studium" befaſſen ſich nur mit den „freien Künſten". Auch in den Klöſtern war kein Recht gelehrt worden. Die Dominikaner und Franziskaner ſtudierten neben der

Theologie, die recht eigentlich den Inhalt ihres Studiums darstellte, nur Kasuistik oder Beichtpraxis, also nicht das ganze kanonische Recht, vollends nicht Zivilrecht, das weder in den Klöstern noch in den Kathedralschulen gelehrt wurde [3]. Grade zu erteilen waren die Kathedralschulen, an denen im 14. Jahrhundert Rechtswissenschaft, d. h. kanonisches Recht gelehrt wurde, nie in der Lage. Auch eine Erfurter Rechtsschule wäre, wie wir aus der Geschichte des Generalstudiums wissen, dazu nicht befugt gewesen.

Einen Zusammenhang der Erfurter juristischen Fakultät mit einem älteren Erfurter Rechtsstudium anzunehmen, verbieten demnach die uns zur Verfügung stehenden Quellen. Das Erfurter Rechtsstudium entstand, als aus dem Erfurter Schulwesen durch Erteilung der erforderlichen Privilegien ein Generalstudium wurde. In den päpstlichen Stiftungsbriefen ist immer die juristische Fakultät genannt, während die theologische im ersten Brief vergessen worden war. Die Aufgabe der Erfurter Juristenfakultät war der wissenschaftliche Vortrag des kanonischen und römischen Rechts, des Kirchen- und Zivilrechts. Daß die römische Kurie sich dem Zivilrecht in den Weg gestellt habe, ist zwar behauptet worden, aber ohne Grund. Weder verraten die päpstlichen Stiftungsbriefe eine Abneigung gegen das römische Recht noch war das an der Kurie bestehende Generalstudium von Mißtrauen gegen dies „weltliche" Recht erfüllt. Es wurde dort sogar eifrig gepflegt [4]. Die Päpste haben fast durchweg dem Studium des Zivilrechts ihre Gunst bezeugt [5]. Bonifatius VIII empfiehlt den Klerikern die Bekanntschaft damit, weil es „für die Verwaltung der geistlichen Dinge" nützlich sei [6]. Als das Erfurter Generalstudium errichtet wurde, gehörte es schon zu den Ausnahmen, wenn eine Universität auf die Pflege des Zivilrechts verzichtete. Mit dem Landrecht gaben sich die juristischen Fakultäten der Generalstudien natürlich nicht ab. Schon die Entwicklungsgeschichte stand dem im Wege. Die deutschen Universitäten hatten ihren Studienstoff vom Ausland sich geben lassen; und für den „wissenschaftlichen" Betrieb war es gleichgültig, ob besondere Landesbedürfnisse befriedigt wurden oder nicht. Das römische Recht auch dann zu lehren, wenn es nicht geltendes Recht im Lande war, bereitete darum gar keine Schwierigkeiten. Man übernahm es als das Recht, das allein Gegenstand der wissenschaftlichen Pflege war. Landrechte oder partikulare und private Rechte wären ohnehin eines Generalstudiums nicht würdig gewesen, das auf alle Länder seinen Blick richten durfte, nicht einem einzelnen Lande diente. Auch die Rechtswissenschaft mußte so universal sein wie Aristoteles und Petrus Lombardus, wie Philosophie und Theologie. So fiel der Blick ganz von selbst auf das Recht des römischen Weltreichs, das Weltrecht schlechthin. Da die internationale Weltkirche es gelten ließ — soweit es dem kanonischen Recht nicht widersprach — so hätte auch ein ganz von kurialistischen Gedanken erfülltes Generalstudium es nicht kurzer Hand verfemen können. Es konnte darum, „richtig" oder im Einvernehmen mit der Papaltheorie gedeutet, als ein alle katholischen Christen umspannendes „weltliches" Recht (leges seculares) gelten. So durfte das Zivilrecht als eine der mannigfachen Aeußerungen der „Natur" angesehen werden, die freilich der Uebernatur untergeordnet bleibe und von ihr Belehrung hinzunehmen habe, die aber doch wie die „bürgerliche" Gerechtigkeit und Tugend relative Selbständigkeit in Anspruch nehmen

könne. Und da die Natur hier überall sich als „Vernunft" kundgab, so wurde das universale Zivilrecht zu einem Vernunftrecht. Dies wiederum kam dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu statten. Die „leges" waren darum ein würdiger Gegenstand des Generalstudiums.

Offenbar wurden aber in den ersten Erfurter Semestern keine zivilrechtlichen Vorlesungen gehalten. Dasselbe Los traf auch die kurz vorher gegründete Universität Heidelberg. Erst unter dem fünften Rektorat konnte ein Doktor des Zivilrechts in die Matrikel eingetragen werden [7]. Auch später, noch im 15. Jahrhundert, fehlte es gelegentlich an Zivilisten [8]. Das fällt in den deutschen Territorien jener Jahre nicht auf. Doch sind in Erfurt zu Beginn des 15. Jahrhunderts zivilrechtliche Disputationen und Promotionen nachweisbar [9]. Bald erfreute sich die Erfurter Fakultät eines wachsenden Besuchs ihrer zivilrechtlichen Vorlesungen und Uebungen. Eine deutliche Sprache reden die Promotionen. Die Zahl der Kanonisten hat sich in der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts nur wenig erhöht, während die Zahl der im Zivilrecht Promovierten sich fast verdreifacht hat [10]. Ob unter den Studierenden das gleiche Verhältnis bestanden hat, ist schwer zu sagen. Nicht jeder beschloß das Studium mit dem akademischen Grad. Es ist darum auch recht bedenklich, aus der Zahl der Promotionen die Besuchsziffer zu berechnen [11]. Mit Bestimmtheit können wir nur die relative Angabe machen, daß Erfurt stärker als jede andere deutsche Universität von Juristen aufgesucht wurde. Söhne deutscher Fürsten und des deutschen Adels haben gern ihre Schritte gen Erfurt gelenkt. Gegen Ende des Jahrhunderts mögen ungefähr 200 Juristen dort studiert haben. Als „gelehrte" Juristen fanden sie in der Regel Verwendung im höheren Kirchendienst — manche Kanonikate waren Doktoren des kanonischen Rechts vorbehalten — oder als Notare, Advokaten, Richter und Stadtschreiber, die auch diplomatische Aufgaben zu erfüllen hatten. Dem Humanismus stand die Erfurter Juristenfakultät fern; auch der berühmte Kanonist Henning Göde, trotz seinen Beziehungen zu Celtes. Mutian fand „nichts Hervorragendes" an ihm. Nur den „Schatten eines Redners" will er an dem forensisch routinierten, in der deutschen Sprache gewandten Juristen entdecken. Er gilt ihm sogar als Verächter der sprachlichen Studien [12]. Als Luther mit dem juristischen Studium begann, trug die Fakultät noch ganz ihr mittelalterliches Gepräge. Auch nicht die leiseste Wendung zum Humanismus war gemacht.

2.

In seinem Magistereid hatte Luther geloben müssen, während zweier Jahre Vorlesungen und Uebungen aus dem Gebiete der freien Künste anzukündigen. Ihn von dieser Verpflichtung zu dispensieren lag kein Grund vor. Anfang Februar hatte die Promotion stattgefunden. Einige Wochen verstrichen, bis die neuen Pflichten an ihn herantraten. Denn erst am St. Georgentage, dem 23. April, dem Tage der Dekanatswahl, wurden die Vorlesungen des Sommersemesters verteilt. Am folgenden Tag trat Luther als „ordentlicher Professor" auf das Katheder. Spätere Autoren kennen auch den Gegenstand der Vorlesungen, die aristotelische Physik und Ethik [13]. Darauf ist jedoch gar kein Verlaß. Wir haben es entweder mit willkürlichen Angaben zu tun oder mit falschen Rückdatierungen. Es könnte die Vorlesung

über die nikomachische Ethik, die Luther im Winter 1508/09 in Wittenberg seelisch bedrückte, in das Erfurter Sommersemester 1505 verlegt worden sein. Am wahrscheinlichsten wäre noch die Mitteilung, daß er über die aristotelische Physik gelesen habe. Gehört wurde ja diese Vorlesung von Scholaren, die vor dem Baccalariatsexamen standen. Sie könnte man am ehesten einem jungen Magister zugeteilt haben. Aber auch diese Annahme wäre eine bloße Vermutung.

Der Vater freute sich der ungestörten Fortschritte des Sohnes. Er brachte ihm auch die Achtung entgegen, die der gelehrte Stand in der Oeffentlichkeit besaß. Denn er redete ihn, seitdem er Magister war, mit „Ihr" an [14]. Noch hatte aber Martin nicht das vom Vater gestellte Ziel erreicht. Die Laufbahn eines Magisters befriedigte den Ehrgeiz des Vaters nicht. Sie führte ja oft auf die gedrückte und mit manchen Verdrießlichkeiten verbundene Stellung des Rektors einer Trivialschule hin. Nur wer Kleriker war, hatte weitere Aussichten. Im Verbande der Erfurter Artistenfakultät hätte Martin allerdings zeitweilig als ihr Dekan und als Rektor der Universität zu hohen Ehren gelangen können. Er hätte ferner Rektor einer Burse, wohl gar Kollegiat des „alten Kollegs" werden können. Doch auch dies wäre nicht ganz nach dem Sinn des Vaters gewesen. Die Einkünfte eines Magisters waren im besten Fall bescheiden. Eine dürftige Lebenshaltung wäre auch hier das Los des Sohnes gewesen. Zudem hätte der Vater ziemlich bestimmt mit der Ehelosigkeit des Sohnes rechnen müssen. Denn noch waren in der Regel die „Professoren der Philosophie" Junggesellen. In den Bursen wurden verheiratete Magister überhaupt nicht geduldet. Sie mußten sie verlassen, wenn sie heiraten wollten. Das geschah jedoch nicht allzu oft. Der Unternehmer Hans Luther hatte aber nicht viele Jahre hindurch die Kosten des Studiums für seinen Sohn aufgebracht, um ihn schließlich das dürftige Leben eines Professors der Philosophie und Bursenrektors führen zu sehen. Das ist keine unkontrollierbare Vermutung. Martin selbst hat es 16 Jahre später angedeutet. Hans Luther hatte schon die feste Absicht, seinen Sohn „durch eine ehrbare und reiche Heirat zu binden" [15]. Und er wollte ihn einem Beruf zuführen, der bessere Aussichten und dauerndere Ehren verbürgte, als der Grad eines Magisters der freien Künste. So konnte die Wahl des höheren Studiums nicht zweifelhaft sein. Denn das Studium der Theologie hätte Ehelosigkeit gefordert. Die medizinische Fakultät konnte überhaupt nicht in Betracht kommen. Einem Graduierten der Rechte standen aber schon damals viele Wege offen.

So begann denn Luther im Sommersemester 1505 das Studium der Rechtswissenschaft. Das Semester wurde am Tage des heiligen Ivo (19. Mai), des Patrons der Juristen, mit der Wahl des Dekans [16] und einer großen, auch von den Scholaren besuchten Feier im „Dom" eröffnet [17]. Am Tage darauf begannen die Vorlesungen. Der Hörsal der Juristen lag in der Nähe des Doms, in der marianischen Burse oder „schola iuris", die für ordentliche und außerordentliche Vorlesungen im kanonischen und bürgerlichen Recht gestiftet war [18]. Der Jurist blieb schwerlich Insasse der Georgenburse, wenn er denn ihr noch angehörte. Vermutlich ist er, da er nicht Bursenleiter wurde, in eine Juristenburse übergesiedelt. Denn auch die Juristen standen unter Bursenzwang. Die Bursenordnung der Universität galt natürlich auch den juristischen Bursen. Die Fakultät hat nur wenige eigene Bestimmungen in ihre Statuten aufgenom-

men. Nur mit der Freizügigkeit, der Aufsicht und dem Bier hat sie sich befaßt. Naumburger Bier durften die Bursen oder „approbierten Sozietäten" so lange in ihrem Kreis ausschenken, als es der Rat gestattet[19]. Unbeschränkte Freizügigkeit besaßen die Juristen so wenig wie die Artisten. Auch sie waren, wenn sie von einer Burse in die andere übergehen wollten, an die Zustimmung des Bursenrektors, des Dekans der Fakultät oder des Rektors der Universität gebunden. Wer gegen diese Bestimmung verstieß, verlor das Bursenprivileg. Verlängerung des Studiums war die Folge[20]. Der Dekan der Juristen war verpflichtet, zu Beginn seiner Amtszeit in Begleitung von drei oder vier Doktoren der Fakultät die Bursen zu visitieren und sich nach dem Verhalten und Fleiß der Bursalen zu erkundigen. Darum wurden bei dieser Gelegenheit wie in den Bursen der Artisten die Rektoren der Bursen, die Baccalarien und Scholaren der Fakultät zusammengerufen. Der Dekan vergewisserte sich des Fleißes der Studierenden, des Besuchs und der Zahl der juristischen Vorlesungen, der Ehrbarkeit der Kleidung und des Wandels. Mit der Mahnung, das Studium fortzusetzen und im Fleiß nicht nachzulassen, schloß dieser Inquisitionsakt[21].

In welche Burse Luther sich aufnehmen ließ, wissen wir nicht. Aus einer auf Justus Jonas zurückgehenden Bemerkung könnte man folgern, daß er Mitglied der Himmelspforte geworden sei. Sie nahm auch Juristen auf. Und ihre von Amplonius verfaßten Statuten enthalten Anweisungen zum Studium des Rechts. In dieser Burse ließ Luther, so erzählte Jonas im Hause des Zerbster Schatzmeisters Setzen am 27. Januar 1538 einem uns anonym gebliebenen Hörer, am Abend vor dem Eintritt ins Kloster „eine herliche collacion, ein abendtessen zurichten"[22]. Wenn er wirklich in der Himmelspforte die Freunde beim Abschiedsmahl empfing, so wird er dort gewohnt haben. Er wäre zugleich einer ihrer lehrenden Magister gewesen[23]. In einer fremden Burse hätte er schwerlich die Abschiedsfeier veranstaltet, noch dazu grade die Burse aufgesucht, deren Hausordnung vor anderen ein mönchisches Gepräge trug und am wenigsten Feste begünstigte. Gewiß wäre es außerordentlich wertvoll, dies zu wissen. Die Lebensluft, die Luther in den letzten Monaten vor der Katastrophe geatmet, wäre uns nun bekannt. Wir könnten ihn vom Morgen bis zum Abend beobachten. Wir sähen ihn bei Tisch und bei der Arbeit, als Lehrer und Hörer im Auditorium, in der Ausübung kirchlicher und religiöser Pflichten. Kleines und Großes läge offen vor uns. Die Versuchung, den Magister Luther zu einem Kollegiaten der Himmelspforte zu machen, ist nicht gering. Der Name eines Jonas will auch gewürdigt sein. Sein Zeugnis darf doch als recht gewichtig gelten.

Wir wissen jedoch zur Genüge, wie vorsichtig die Mitteilungen anderer, selbst befreundeter Männer, über die Jugendjahre des Reformators aufgenommen sein wollen. Eigenmächtige Angaben sind keineswegs selten; und anschauliche Schilderung sowie genaue Mitteilungen über Zeit und Ort sind durchaus nicht Bürgen der Glaubwürdigkeit. Was angeblich der Erzählung den Stempel der geschichtlichen Zuverlässigkeit verleiht, kann freie Erfindung des Augenblicks sein, die dem Ereignis die Ortsfarbe geben will. Der vorliegende Bericht — nicht sofort niedergeschrieben, aber doch spätestens 1540 — enthält nun, wie wir noch erfahren werden, unrichtige Angaben. Trotz seiner Anschaulichkeit ist darum seine Glaubwürdigkeit höchst zweifelhafter Natur. Andererseits machen die Statuten des amplonianischen Kollegs eine

Kollegiatur Luthers recht unwahrscheinlich. In der Regel wurden Scholaren aufgenommen, also nicht Graduierte. Sie waren verpflichtet, die philosophischen Grade zu erwerben, dann als Magister in der Burse tätig zu sein und zugleich in einer höheren Fakultät zu studieren. Die Pfründen der Burse waren ferner bestimmten Ortschaften und Familien unter festgesetzten Bedingungen vorbehalten. Nur ausnahmsweise konnten Rektor, Dekan und Kollegiaten der Burse einen beliebigen, geeigneten Magister erwählen. Die Bestimmungen über die Verteilung der Präbenden sorgten dafür, daß dieser Ausnahmefall höchst selten eintrat [24]. Trotz Jonas werden wir darum Luther nicht unter den Kollegiaten der Himmelspforte suchen dürfen.

Das juristische Studium soll er im Hörsaal eines Henning Göde begonnen haben [25]. Da Göde Doktor des kanonischen Rechts war, hätte Luther sich wenn nicht ausschließlich, so doch auch für das geistliche Recht entschieden. Nötig war dies nicht, trotz der Behauptung, daß der Anfang der juristischen Studien mit dem geistlichen Recht gemacht zu werden pflege [26]. Nach Ausweis der Statuten der Erfurter Fakultät stand es jedem frei, ob er im Zivilrecht oder kanonischen Recht oder in beiden Rechten promovieren wolle. Darnach wurde auch der Besuch der Vorlesungen und Uebungen geregelt [27]. Die Statuten der Himmelspforte liefern genau das gleiche Bild [28]. Die „Schüler" des kanonischen Rechts sind nicht ohne weiteres auch Schüler des Zivilrechts und umgekehrt. Luther war also keineswegs genötigt, mit beiden Rechten sich zu beschäftigen. Auffallend wäre es nun, wenn er grade dem vorzugsweise von Klerikern studierten geistlichen Recht sich zugewandt hätte. Denn ihm war eine weltliche Laufbahn vorgezeichnet. Das Studium des kanonischen Rechts schloß sie zwar nicht aus. Aber das Zivilrecht bot reichere Aussichten [29]. Der in weltlichen Geschäften sich auskennende Hans Luther hätte schwerlich seinen Sohn nur Kanonist werden lassen. Zum mindesten hätte Martin beide Rechte studieren müssen. Es steht aber durchaus nicht fest, daß er ein Schüler Gödes gewesen ist. Er selbst hat nie derartiges verlauten lassen. Ganz spät erst taucht Göde als Luthers Lehrer auf.

So bleibt es unsicher, ob Luther überhaupt sich dem Studium des kanonischen Rechts zugewandt hat. Zivilrecht hat er zu studieren angefangen. Das darf man auf Grund der bekannten allgemeinen Erwägungen vermuten. Auch versichert es Gottlieb Olearius [30] in einer freilich nicht gegen jeden Zweifel gefeiten Bemerkung. Darauf führt aber noch eine besondere Notiz. Dank der Freigebigkeit seines Vaters besaß Luther schon als junger Student der Rechtswissenschaft ein corpus iuris. Im Zweifelsfall haben wir darunter die Sammlung der „zivilrechtlichen" d. h. weltlichen Gesetze zu verstehen. Wir hören außerdem, daß Luther vor Zeiten im Accursius gelesen habe [31]. Dieser Rechtsgelehrte (gest. cr. 1260) hatte die „Glossen" oder Kommentare zum Zivilrecht exzerpiert und so eine neue, bald allgemein verbreitete und in höchstem Ansehen stehende Glosse geschaffen, die „übliche Glosse" oder glossa ordinaria. Sie wurde vielen Angaben des corpus iuris beigefügt. Las demnach Luther im Accursius, so trieb er zivilrechtliche Studien. Das Studium selbst unterschied sich der Methode nach nicht von dem uns bekannten artistischen Studium. Es gehörten zu ihm die Vorlesungen, Disputationen, Uebungen und Resumtionen oder Repetitionen. Die „Ordinarien" waren, falls sie auskömmlich besoldet wurden, verpflichtet, täglich mit Ausnahme der Sonn- und Festtage Vorlesungen zu halten.

fiel in die Woche kein Festtag, so war der Donnerstag vorlesungsfrei [32]. Die Scholaren standen unter dem Hör- und Studienzwang. Die Repetitionen wurden von einem Baccalar oder Lizentiaten geleitet [33]. Der Kanonist begann mit dem Studium der älteren Bücher der Dekretalen [34], über die in der Frühe vom „Ordinarius" gelesen wurde [35]. Die Vorlesung über den ersten Teil des corpus iuris, die „Institutionen", die von Haus her zum Anfangsunterricht in den Rechtsschulen von Byzanz und Beryto bestimmt waren, eröffnete das zivilrechtliche Studium [36]. Die Erfurter Fakultätsstatuten schreiben nur regelmäßigen Besuch der Vorlesungen und fleißiges Studieren des Gehörten vor [37]. In den Statuten der Himmelspforte finden wir eine kurze ergänzende Anweisung. Darnach müssen alle dem Zivilrecht sich widmenden Magister zunächst die Titel sämtlicher Gesetze auswendig lernen. Nun erst beginnt die umfassende Beschäftigung mit den Institutionen und der Glosse [38].

Von dieser Arbeit wurde Luther wider aller, auch wider das eigne Erwarten im Hochsommer abberufen.

§ 20.
Die Katastrophe.

1. Die Plötzlichkeit der Bekehrung zum Mönchtum. 2. Angebliche Vorbereitungen aus den Monaten vor der Katastrophe. 3. Das Erlebnis. 4. Der Kampf um den gnädigen Gott. 5. Der Eintritt ins Kloster. 6. Die Rezeption.

1.

Sich dem Kloster zu geloben, war etwas Alltägliches. Die Legenden erzählten von dem heroischen Leben im Mönchtum. Die Gegenwart sah leuchtende Beispiele der Selbstverleugnung und des Kampfes um die „evangelische Vollkommenheit". Die Prediger der Bettelmönche malten in grellen Farben die Angst des Lebens in der Welt und die Seligkeit des Klosterlebens, die Stürme und dräuenden Gefahren auf dem weiten Meer des weltlichen Lebens und die beglückende Geborgenheit im schützenden Hafen des geistlichen Lebens. In der Welt hat man Angst. Wer die Welt überwindet und zum apostolischen Leben sich bekehrt, darf diese Angst hinter sich lassen und mit einer außerhalb des Klosters nicht oder äußerst selten wirksamen Hoffnung gen Oben schauen. Luther selbst hatte in Magdeburg andächtig staunend auf den fürstlichen Franziskanermönch geblickt. Innerliche Frömmigkeit, die die Welt verachtet und in der Luft der Ewigkeit atmet, hatte er an den Brüdern vom gemeinsamen Leben beobachten dürfen. Vom Schalbischen Kollegium in Eisenach hatte er Eindrücke empfangen, die auch in den studentischen Semestern frisch blieben. In Erfurt hatte er des öfteren staunend junge Karthäuser gesehen, die durch Fasten und Nachtwachen vor der Zeit matt und greisenhaft geworden waren [1]. An irdischen Gütern hing er nicht, damals so wenig wie früher. Er selbst versichert es in dem kürzlich entdeckten Brief vom 28. April 1507. Wir haben nicht den geringsten Anlaß, dieser Versicherung zu mißtrauen. Sie ist vielmehr eine willkommene Bestätigung dessen, was wir in den Magdeburger, Eisenacher und Erfurter Jahren erkannten. Mit Ernst das Herz zu bestellen, fein tüchtig dem Herrn den Weg zu bereiten, ein gott-

seliges Leben zu führen, um würdig erfunden zu werden an jenem Tage, da die Welt in Staub zerfällt, unter den Schutz des unendlichen Verdienstes des Erlösers und der Fürbitte der Heiligen sich zu stellen, das war ihm Pflicht und Wunsch. Und vor dem mönchischen „Kriegsdienst Christi", vor dem Kreuzfahrer, der in der Klosterzelle das gelobte Land suchte, beugte er sich im Herzen, mochte er auch für seine Person in der Welt bleiben. Der Weg zur Klosterpforte scheint nur kurz zu sein.

Man hat in der Tat die Bekehrung zum Mönchtum als den natürlichen Abschluß schweren Ringens gezeichnet. Die Hohlheit seiner Studien, die wachsende Spannung seines inneren Lebens und erschütternde Ereignisse sollen ihn aus der Welt ins Kloster geführt haben. Der hurtige und fröhliche Geselle, als den ihn Mathesius beschreibt, litt an religiösen Skrupeln und Schreckzuständen, die sich nicht beschwichtigen ließen und eine schließlich unerträgliche Spannung schufen. In diesen Schrecken vor dem Zorn und den wunderbaren Strafgerichten Gottes, die „ihn schier vergehen ließen", fand Melanchthon den Beweggrund zum Eintritt ins Kloster. Auch erzählte ja Luther später oft von Anfechtungen, die ihn heimgesucht hätten. Einer seiner Erfurter Freunde kannte angeblich von ihm aus jener Zeit das Wort: „Je länger wir uns waschen, je unreiner wir werden" [2]. Eigne Krankheit, der Tod naher Freunde oder doch Studiengenossen und endlich die im Sommer 1505 in Erfurt und Thüringen wütende Pest rückten ihm die Ewigkeit dräuend nahe. Was ihn innerlich dauernd bewegte: vor dem ohne Unterschied der Person gerecht und unbestechlich richtenden Gott als würdig befunden zu werden, zeitigte im Gewitter vor Erfurt das Gelübde, Mönch zu werden und sein Leben ganz dem Kampf um den gnädigen Gott zu weihen. So habe er denn auch selbst ohne Zweifel am zutreffendsten die Gedanken, die er nicht los werden konnte, in den Worten ausgedrückt: „Denn ich bin selbs funfzehen jar ein Mönch gewest, on was ich zuvor gelebt habe, und vleissig alle jre bücher gelesen, und alles gethan, was ich kunde; noch hab ich mich nie können ein mal meiner Tauffe trösten, sondern jmer gedacht: O wenn wiltu ein mal from werden und genug thun, daß du einen gnedigen Gott kriegest? und bin durch solche gedanken zur Möncherey getrieben" [3].

Man darf dieser Schilderung innere Folgerichtigkeit zusprechen. Es scheint darum keiner Rechtfertigung zu bedürfen, wenn man das Erfurter Leben Luthers unter das Wort stellt: „O wenn wiltu ein mal from werden und genug thun, daß du einen gnedigen Gott kriegest?" Und ebensowenig scheint man den Satz rechtfertigen zu müssen, daß „solche Gedanken" schließlich den jungen Magister „zur Möncherey getrieben" hätten. Und doch ist es nicht nur bedenklich, sondern auch unzulässig, diese Worte in den Mittelpunkt der Darstellung zu rücken. Luthers Eintritt in das Kloster hat nicht nur den Freundeskreis befremdet, auch für ihn selbst war er ein unerwartetes Ereignis. Trotz aller „vorbereitenden" Erlebnisse finden wir nirgends etwas, das uns von der Selbstverständlichkeit und Unvermeidlichkeit dieses Abschlusses überzeugen könnte. Wir sehen ihn den Weg ruhig fortgehen, den der Vater ihm gewiesen. Er läßt sich sogar, was durchaus nicht nötig war, von ihm die Bücher für das neue Studium geben. Der Rechtswissenschaft wandte er sich ebenso ernsthaft und sicher zu, wie seinerzeit den freien Künsten. Uns ist nichts davon bekannt, daß er sich abgestoßen fühlte von einer Wissenschaft, die nur

weltliche und irdische Zwecke verfolgte, und deren Menschenweisheit ihm den Frieden nicht geben konnte, um den er rang [4]. Allerdings weiß schon Schlüsselburg, daß Luther bald reuevoll sich von der juristischen Fakultät abwandte und sich ganz der Theologie widmete. Als frommer und kluger Mensch habe er dank der Gnade des heiligen Geistes bald bemerkt, daß die verderbten und bösen Rechtsgelehrten oft schlechte Sachen begünstigten und ein guter Jurist ein „Monstrum der Natur" sei [5]. Das sind aber gegenstandslose Phrasen, die kritiklos Tischreden Luthers über die Gewinnsucht der Juristen ausbeuten. Im übrigen wußte Luther, daß die weltlichen Gesetzbücher den Durst nach Gott nicht stillen konnten. Unmögliche Forderungen an sie zu stellen, konnte ihm nicht in den Sinn kommen. Er hatte außerdem als Baccalarius die rechte Würdigung weltlicher Ordnungen und Lebensäußerungen kennen gelernt. Der junge Jurist trat nirgends in eine fremde, seinem religiösen Verlangen spottende Welt. Auf den Zusammenhang der „Moralphilosophie" mit der Rechtswissenschaft hatte schon Amplonius nachdrücklich aufmerksam gemacht. Sinn und Tragweite der Moralphilosophie waren dem Magister Luther zur Genüge bekannt. Die „Scholastik" der Erfurter Rechtswissenschaft konnte ihm nicht anstößiger oder ärmlicher erscheinen als die „Scholastik" des Erfurter Aristotelismus. Trieb er das eine mit Eifer, so konnte das andere ihm nicht eine seelische Tortur sein. Wollte er aber Labung für seine dürstende Seele, so suchte er sie dort, wo er sie bis dahin gefunden hatte. Was wir von seinem juristischen Fachstudium wissen, kündigt nirgends auch nur leise eine Katastrophe an. Ja er selbst bekennt, das Gelübde, Mönch zu werden, habe ihn gereut [6]. Wäre der Entschluß, ins Kloster zu gehen, das natürliche Ergebnis eines langen Kampfes um den gnädigen Gott gewesen, so hätte ihm keine Reue folgen können. Sie wäre, da ja das erwünschte Ziel erreicht war, psychologisch ein Rätsel. Die Bekehrung zum Mönchtum hat darum Luther selbst überrascht. Ernsthaft kann er sich in den Erfurter Semestern nicht mit dem Gedanken getragen haben, Mönch zu werden. So bestätigt wiederum diese Reue, daß er sich nicht zum Schein auf einen weltlichen Beruf vorbereitete.

Aber widerspricht dem nicht die Bemerkung in der Predigt über die Taufe vom 1. Februar 1534? Auffallend wäre ein solcher Widerspruch. Denn wenige Jahre später macht er die uns bekannte, der geschichtlichen Wirklichkeit offenbar näher kommende und mit den Angaben aus früheren Jahren im Einklang bleibende Mitteilung, ihn hätte das Gelübde gereut. Wir stoßen auch nicht wieder auf Aussagen, die eine gleichsam gradlinige Entwicklung zum Mönchtum voraussetzen. Das muß bedenklich machen. Ebenfalls will beachtet sein, daß die Formulierung des Gedankens die reformatorische Erkenntnis voraussetzt. So wie Luther hier über den Trost der Taufe redet, konnte er 1505 nicht reden. Er konnte nicht einmal eine dunkle Empfindung der Sache haben. Rahmen, Farben und Lichter weisen in die späteren Jahre des Reformators. Das würde freilich immer noch nicht die Erklärung entwerten, daß er nach langem, hartem Ringen um den gnädigen Gott zur Möncherei getrieben wäre. Aber wie die Sätze überliefert sind, reden sie in erster Linie gar nicht vom Eintritt ins Kloster. Zunächst heißt es nur, Luther sei 15 Jahre Mönch gewesen, habe sich aber nie einmal seiner Taufe getrösten können, sondern immer gedacht: „O wenn wiltu ein mal from werden und genug thun, daß du einen gnedigen Gott kriegest?"

Diese Worte erzählen uns also nur von einem Kampf nach dem Eintritt ins Kloster. Eine Zeile später hören wir dann noch von der Marter „mit Fasten, Frieren und strengem Leben". Dazwischen lesen wir nun allerdings den kurzen Satz: „Und bin durch solche gedanken zur Möncherey getrieben." Er ist jedoch nichts anderes als der Versuch, eine holprige Nachschrift zu glätten. Die viel zitierten Worte entstammen nämlich gar nicht der Feder Luthers. Es ließ sich, wie er im Vorwort zu den Predigten von der Taufe schreibt, „es nur gefallen, daß diese Predigten ausgehen" [7]. Man vermutet, daß C. Cruciger sie herausgegeben hat. Dank der uns erhaltenen Rörer'schen Nachschrift können wir feststellen, daß die gedruckten Predigten die gesprochenen Worte recht frei wiedergeben. Sie wollen darum mit großer Vorsicht benutzt werden. Hier besonders, wo das gedruckte Wort dem gesprochenen einen fremden Sinn untergeschoben hat. Denn der Nachschrift zufolge hat Luther erzählt, daß er sich im Mönchtum der Taufe nicht habe trösten können. Er habe sich mit kasteienden Werken geplagt, „getrieben" durch den Papst oder Antichrist, der die Taufe beseitigt hatte. Die gedruckte Predigt läßt aber Luther von dem Motiv berichten, das ihn ins Kloster führte. Die qualvolle Gewißheit, daß er sich nicht seiner Taufe getrösten und keinen „gnedigen Gott kriegen" konnte, habe ihn „zur Mönchерey getrieben". Das ist dann in unsere Darstellungen übergegangen. Aber davon grade sagt der ursprüngliche Text nichts. So ist durch eine leichte Verschiebung der Worte der Sinn der Nachschrift ganz geändert worden. Aus dem Leben im Kloster und der Anklage gegen den Papst, der ihn zu kasteienden Werken „trieb", wurde eine Aussage über das qualvolle Leben vor der Bekehrung zum Mönchtum und über „die Gedanken", die die Katastrophe herbeiführten [8]. So verwehren schon textkritische Gründe die übliche Benutzung der allbekannten Worte Luthers aus den Predigten über die Taufe.

Mit diesem Ergebnis sind aber die sonst uns erhaltenen Mitteilungen Luthers über den Eintritt ins Kloster vor dem Verdacht der Unzuverlässigkeit geschützt. Denn nun sind nirgends auch nur leise Schwankungen zu spüren. Immer wieder hören wir, daß die Entscheidung plötzlich fiel und einen gewaltsamen Eingriff in das Leben des jungen Magisters bedeutete. „Ein himmlischer Blitz" warf ihn wie einen „zweiten Paulus" zu Boden und trieb ihn ins Kloster. So schreibt schon Crotus Rubianus 1519 seinem ehemaligen Studiengenossen. Im „Consortium" oder „Contubernium" Luthers kannte man die Gewaltsamkeit der Entscheidung. Man hatte den erschütternden Eindruck einer unerwarteten Katastrophe. Luther selbst hat im Widmungsschreiben an seinen Vater, das er der Schrift über die Mönchsgelübde voranschickte, sich ähnlich geäußert. Nicht „gern und nach eigenem Wunsch" sei er Mönch geworden. Er glaubte sich „vom Himmel durch Schrecken berufen". In furchtbarer, plötzlich einbrechender Todesangst gelobte er „ein gedrungen und gezwungen Gelübde" [9]. Viele Jahre später erzählte er wiederum, er sei „durch Gewalt" Mönch geworden [10], wie ihn denn „hernach das Gelübde gereute" [11]. Luther hat wirklich Ende Juni 1505 noch nicht im Sinne gehabt, seinem weltlichen Beruf zu entsagen und Mönch zu werden.

2.

Angesichts dieser Sachlage können auch besondere, gern erwähnte Erlebnisse aus der Erfurter Zeit seinen Gedanken keine Richtung auf das Kloster gegeben haben. Wollte er ernstlich Rechtsgelehrter werden, so hat er bei seiner uns bekannten religiösen Haltung jede Schickung als Prüfung Gottes demütig hingenommen, willig sich an Tod und Gericht mahnen lassen; aber Zweifel an der Richtigkeit des von ihm betretenen Weges sind nicht in ihm wirksam gewesen. Er ging ihn nach wie vor getrosten Mutes. Als Baccalarius soll er zwar „in eine schwere und gefährliche Krankheit gefallen sein", „darüber er sich seines Lebens gar verziehen" hätte. Da habe ihn ein alter Priester besucht und ihm Trost zugesprochen: „Mein Baccalaurie, seid getrost, ihr werdet dieses Lagers nicht sterben, unser Gott wird noch einen großen Mann aus euch machen, der viel Leut wieder trösten wird. Denn wen Gott lieb hat, und daraus er etwas Seligs ziehen will, dem legt er zeitlich das heilige Kreuz auf, in welcher Kreuzschul geduldige Leut viel lernen". So erzählt Mathesius. Er weiß auch, daß diese Krankheit Luther nicht lange nach der Entdeckung der Bibel in der Universitätsbibliothek heimsuchte. Doch Mathesius hat auch dies Erlebnis erbaulich ausgesponnen [12]. Das erkennt man an den Trostworten des „Priesters". Die beste uns erreichbare Ueberlieferung (VD) weiß nichts von einer tödlichen Erkrankung, in der Luther sich fast des Lebens „verziehen" hätte. Sie kennt auch keinen „Priester", der einen „Kreuzträger" auf seinen künftigen Beruf hingewiesen hätte. Sie erzählt nur von einer Unpäßlichkeit (adversa valetudo), über die Luther einmal klagte. Das hörte ein „Greis aus Meiningen", angeblich der Vater eines Luther befreundeten Studenten. Er tröstete den Klagenden mit den nicht grade tiefsinnigen, erst später Bedeutung gewinnenden Worten: „Lieber Baccalarie, laßt Euch nicht Leid sein, Ihr werdet noch ein großer Mann werden" [13]. Diesem Erlebnis fehlt alles Bohrende und Nagende. Es gestattet auch nicht, von einer schwächlichen oder zarten Gesundheit und den dadurch wachgerufenen Gedanken an ein frühes Ende zu reden [14]. Darauf führt auch sonst keine Nachricht aus der Studentenzeit. Der „hurtige" Geselle, der mit dem Degen über Land reist [15], macht nicht den Eindruck eines körperlich zarten und mit einem frühen Tode rechnenden Jünglings. Auch nach Anzeichen einer schweren Nervenzerrüttung suchen wir vergebens [16].

Ein anderes Mal geriet er freilich in Todesgefahr. An einem Dienstag nach Ostern [17] begab er sich mit einem Freund auf eine Reise nach Mansfeld. Doch schon eine halbe Meile hinter Erfurt, so weit „wie Utsch von Wittenberg", traf ihn ein schwerer Unfall. Sein Degen verletzte eine Pulsader des Schenkels lebensgefährlich. Das Blut floß reichlich und konnte nicht gestillt werden. Er selbst mußte mit hartem Fingerdruck, unter dem der Schenkel anschwoll, die Wunde zudrücken, bis sein Begleiter einen Chirurgen aus der Stadt herbeigeholt hatte. In dieser Todesgefahr rief er die heilige Maria an: „O Maria hilff! Da wer ich . . . auff Mariam dahin gestorben!" In der Nacht brach die Wunde wieder auf. Verblutung drohte ihm. Und wiederum wandte er sich in seiner Angst an Maria [18]. Der Gedanke jedoch, ins Kloster zu treten, ist nicht in ihm aufgetaucht. In den Wochen der Genesung lernt er ohne Lehrer das Lautenspiel, und genesen nimmt er seine Studien wieder auf. Daß er binnen

24 Stunden zweimal dem Tode nahe gewesen war, warf ihn nicht aus der Bahn heraus. Sein Ziel war nach wie vor ein weltlicher Beruf. Hat aber dies ernsteste Erlebnis aus den Jahren bis zum Hochsommer 1505 ihn nicht zu beirren vermocht, so vollends nicht ein geringfügigeres Ereignis.

Darum kann auch der Tod seines „guten Gesellen“ [19] ihn nicht veranlaßt haben, der Welt zu entsagen. Mathesius freilich erwähnt dies Ereignis als das einzige neben dem entscheidenden vom Juli 1505, das den Umschwung herbeigeführt hätte. Am Ende dieses Jahres, da ihm sein guter Geselle erstochen und ein großes Wetter und greulicher Donnerschlag ihn hart erschreckt und er sich ernstlich vor Gottes Zorn und dem jüngsten Gericht entsetzt, habe er bei sich selbst beschlossen und ein Gelübde getan, er wolle ins Kloster gehen, Gott allda dienen und ihn mit Messehalten versöhnen und die ewige Seligkeit mit klösterlicher Heiligkeit erwerben. Melanchthon sogar berichtet überhaupt nichts vom Unwetter. Die Schrecken vor dem Zorne Gottes hätten Luther entweder zum erstenmal überfallen oder doch am heftigsten in dem Jahr, als er einen teuren Freund durch einen Melanchthon nicht bekannten Unfall verloren hatte. Darum sei er ins Kloster getreten [20]. Mathesius weiß also schon mehr als Melanchthon. Er kennt die Todesart des „guten Gesellen“. Ihm ist ebenfalls bekannt, daß er „am Ende“ des Jahres erstochen wurde. Später, unter Umständen sogar früher, hat man noch mehr gewußt. Veit Ludwig von Seckendorf erzählt nämlich in seiner Geschichte des Luthertums (1692), der von Melanchthon erwähnte Freund habe Alexius geheißen. Das schreibe Val. Bavarus, dessen Manuskript ihm vorgelegen habe [21]. Bald kombinierte man nun die beiden von Mathesius berichteten Ereignisse, machte Alexius, der schließlich ein Alexis wurde [22], zum Begleiter Luthers und ließ ihn an seiner Seite tödlich vom Blitz getroffen zu Boden sinken. So schildert es bereits die deutsche Ausgabe von Seckendorfs Geschichte des Luthertums [23]. Die Schrecken, von denen Melanchthon erzähle, seien vermehrt worden, „da ihm einer seiner guten Freunde — welchen Bavarus in MSS Vol. I Alexium nennet — durch einen Donnerstreich getötet wurde, daß Lutherus zur Erde fiel, und gelobete“, ein Mönch zu werden. In dieser Form ist sie in die populäre Literatur und Kunst übergegangen [24].

Literarisch taucht diese Legende spät auf. Aus der deutschen Ausgabe Seckendorfs möchte man aber schließen, daß sie recht alt sei. Denn hier heißt es, daß Bavarus den im Unwetter getöteten Genossen Luthers Alexius nenne. Mit der Niederschrift seiner „Rhapsodien“ begann Bavarus im Jahre 1548 [25]. Zwei oder drei Jahre, nachdem Melanchthon in seiner Biographie Luthers versichert hatte, er wisse nicht, durch welchen Zufall der Freund ums Leben gekommen sei, hätte also der Naumburger Bürger Bavarus in einem ungefähr 150 Jahre unbeachtet gebliebenen Manuskript den Vorgang genau niedergeschrieben und selbst den Namen des Gesellen mitgeteilt. Nicht einmal Mathesius, der lange an Luthers Tisch gesessen, wäre so gut unterrichtet gewesen wie Bavarus. Dieser Naumburger wüßte auch mehr als Luthers Hausarzt Ratzeberger, der den plötzlichen Tod eines Freundes Luthers überhaupt nicht erwähnt [26]. Aber Bavarus hat gar nicht erzählt, was die deutsche Ausgabe Seckendorfs ihm angeblich entnommen hat. In dem dort zitierten ersten Band findet man weder etwas von dem plötzlichen Tod des Freundes noch von seinem Namen [27]. Auch dem zweiten Band ist die Darstellung des deutschen Seckendorf fremd. Dem

uns bekannten Bavarus kann darum die Verantwortung für die Legende nicht aufgebürdet werden. Die Berufung auf den ersten Band ist offenbar eine grobe Fahrlässigkeit, wenn nicht gar eine leichtfertige Angabe, die eine wenige Zeilen vorher erfolgte richtige Zitierung des ersten Bandes schlechtweg wiederholt. Die ältere lateinische Ausgabe Seckendorfs kennt keine Bandzahl. Sie teilt nur mit, daß Bavarus den „Genossen" Alexius genannt habe. Im übrigen hält sie sich an die Darstellung Melanchthons. Wenn darum Seckendorf wirklich bei Bavarus den Namen Alexius las, so kann er ihn nur in einem vermutlich verlorenen in einer Randbemerkung erwähnten dritten Band gelesen haben [28]. Das ist jedoch nicht grade wahrscheinlich. Denn Seckendorf verrät sonst nicht eine Bekanntschaft mit dem dritten Band. Die Randbemerkung aber deutet nicht im geringsten an, daß sie auf eine Alexiusgeschichte vorbereiten wolle. Denn sie findet sich neben der Erzählung, die von Hans Luthers Widerstand gegen den Eintritt Martins ins Kloster berichtet. Darauf und nicht auf ein ganz anderes Begegnis wird die Verweisung Bezug genommen haben. Und da Bavarus im ersten Band wohl einigemal von dem Eintritt Luthers ins Kloster unter dem Einfluß des Gewitters berichtet, nirgends aber wie Melanchthon von dem unerwarteten, Luthers Gedanken auf das Mönchtum lenkenden Tod des Freundes, so könnte ihm sehr wohl Melanchthons Darstellung unbekannt geblieben sein. Auf jeden Fall hat er sich noch kurz nach 1548 nicht veranlaßt gesehen, von ihr Gebrauch zu machen. Es wäre reichlich kühn zu vermuten, daß er noch eine Alexiusgeschichte in Bereitschaft hatte. So wäre ein Irrtum Sedendorfs immer noch wahrscheinlicher. Aus dem Namen des Heiligen, an dessen Tag Luther ins Kloster trat [29], mag ein Freund Luthers geworden sein.

Auf die Autorität Melanchthons und des Mathesius gestützt, können wir allerdings annehmen, daß im Jahre 1505 ein Genosse Luthers plötzlich starb. Wer es war und welchen Todes er starb, hat schon Melanchthon nicht gewußt. Nach Mathesius wäre er ermordet worden. Doch von der Ermordung eines Studenten im Jahre 1505 meldet keine Chronik und Prozeßakte etwas [30]. Der vermutlich im Hochsommer 1505 ausgebrochene Krawall zwischen Studenten und städtischem Pöbel verlief unblutig für die Studenten [31]. Schon des Mathesius Angabe ist demnach legendär. Man hat freilich scharfsinnig versucht, sie auf Worte Luthers zurückzuführen [32]. Im Matrikelbuch der Fakultät der Artisten sind die Namen der jungen Magister verzeichnet, die 1505 mit Luther promoviert wurden. Von dem an 17. Stelle genannten Hieronymus Buntz heißt es, er sei nicht promoviert worden, weil er während der Zensur an Pleuritis erkrankte und bald darauf eines natürlichen Todes starb. Er sei gelehrt und fromm gewesen. Dieses Ereignis müsse, so wird nun vermutet, auf alle Mitmagistranden einen tiefen Eindruck gemacht haben. Auf Luther habe es tief erschütternd gewirkt. Es sei für ihn eine ernste Mahnung gewesen, an Tod und Gericht zu denken und noch etwas anderes zu suchen, als akademische Grade und weltliche Ehren. Er habe diese Begebenheit auch nie vergessen und später seinen Tischgenossen und Freunden öfter davon erzählt. Nur müßten sie ihn mißverstanden haben. Denn wenn er von Stichen sprach, die sein Freund erlitten, so hätten sie dies von Dolchstichen verstanden, die ihm von feindlicher Hand beigebracht worden seien. So sei die Sage von der Erstechung seines Freundes entstanden [33].

Das ist eine immerhin mögliche Erklärung. Auffallend bleibt freilich, daß in den uns erhaltenen Tischreden nirgends dieses Ereignisses gedacht wird. Auch das ist auffallend, daß alle ohne Unterschied Luther jedesmal, wenn er davon sprach, mißverstanden. In der Erörterung medizinischer Fragen war er doch sonst recht deutlich. Und ebenfalls ist es befremdlich, daß Melanchthon rundweg erklärt, überhaupt nicht die Todesursache zu kennen [34]. Doch wie dem auch sei, zum erstenmal kann Luther in jenen Tagen nicht die starke Mahnung vernommen haben, an Tod und Gericht zu denken. Eine mindestens so starke Mahnung war der ihm selbst drohende Verblutungstod gewesen. Und trotz Melanchthon und Mathesius hat der Tod des Genossen ihm nicht die Absicht nahegelegt, weltlichen Ehren zu entsagen. Wir sahen ihn vielmehr mit Eifer die neuen Studien beginnen [35]. Erlebnisse wie diejenigen des Osterdienstags und des Februars 1505 waren ihm selbstverständlich eine Mahnung an die Ewigkeit. Wie hätte er sie anders aufnehmen können? Aber mehr bedeuteten sie ihm doch nicht. An seinem weltlichen Beruf wurde er nicht irre; und ebensowenig an der Zulänglichkeit der dem Weltchristen gewiesenen Mittel der Genugtuung.

3.

Wir brauchen gar nicht nach einer Kette von dramatischen Ursachen zu suchen. Luthers eigene Darstellung erklärt die plötzliche Wendung, die er seinem Leben gab. Um den 20. Juni war er nach Mansfeld zu den Eltern gereist. Den Anlaß der Reise kennen wir nicht. Jedenfalls hatte er sie nicht unternommen, um vom Vater die Erlaubnis zum Studium der Theologie zu erwirken [36]. Davon ist uns ebensowenig etwas bekannt wie von dem energischen Widerstand des Vaters und der infolge dessen trüben Stimmung des Sohnes auf der Rückreise [37]. Das sind gegenstandslose Vermutungen. Sie stützen sich nur auf die angebliche, aber nicht glaubhaft gemachte Unlust Luthers zum Studium der Rechte. Will man überhaupt nach einem besonderen Anlaß zur Mansfelder Reise fahnden, so träfe man zuerst auf den Zukunftsplan des Vaters, auf den der Sohn im Widmungsschreiben von 1521 anspielt [38]. Doch auch dies wäre eine ganz vage Vermutung. Wir wissen nicht, was Luther nach Mansfeld führte.

Auf dem Rückweg, am 2. Juli, dem Tage von Mariä Heimsuchung, nicht weit von Erfurt, in der Nähe des nördlich der Stadt gelegenen Stotternheim [39], überraschte ihn ein heftiges Gewitter [40]. Ein in nächster Nähe einschlagender Blitz erweckte in ihm eine furchtbare, vermutlich krampfhafte Angst. Nach Crotus soll der Blitz ihn zu Boden geworfen haben [41]. Davon teilt Luther selbst nichts mit. In dem authentischen Bericht aus dem Jahre 1521 redet er nur von dem Schrecken und der Angst vor einem plötzlichen und das heißt zugleich unbußfertigen Tode, die ihn „umwallt" hätten [42]. In diesem Zustand rief er die heilige Anna an, die Patronin in jeder Not, besonders der Gewitternot [43], und gelobte, ins Kloster zu gehen: „Hielff die liebe S. Anna, ich will ein mönch werden" [44]. Als ihm das Gelübde entfuhr, war er seiner selbst nicht mehr mächtig. „Umwallt" vom Tode gab er ein „gezwungen und gedrungen Gelübde" [45]. „Durch Gewalt" wurde er Mönch [46]. „Konsterniert" gelobte er. Auf diesen Grundton sind regelmäßig die Mitteilungen gestimmt.

Doch warum gelobte er, Mönch zu werden? Er war doch schon früher in Todesgefahr gewesen. Damals aber rief er nur die heilige Maria an, die sich der Seele

fürbittend vor Gottes Richterstuhl annimmt. Warum genügte ihm diesmal der Hilferuf an die heilige Anna nicht? Sie schützte doch in der Gefahr des Gewitters und des Todes, und auch ihr Gebet vermochte viel. Die krampfhafte Angst, von der er gepackt wurde, mag einiges erklären. Auch die vielleicht dumpfe Erkenntnis, daß die dräuende Todesgefahr vorübergehen könne und der Weg zum Leben geöffnet werde. In einem Augenblick der schwersten seelischen und nervösen Erregung, in dem auch die Blutgefäße spürbar in Mitleidenschaft gezogen werden, sind ungewöhnliche, „heroische" Entschlüsse wohl möglich. Zum mindesten sind körperliche und seelische Bedingungen dafür geschaffen.

Luther selbst aber hat sie offenbar nicht als ausschlaggebend empfunden. Allem Anschein nach war eine „Erscheinung" das Entscheidende. Das könnte unmittelbar mit den Worten des von Justus Jonas stammenden Berichts belegt werden. Es kam „zu ym eine erschreckliche erscheinunge vom hymel, welches er auf die zeith deutet, er solt ein munch werden". Aber diesem Bericht mußte oft mit Mißtrauen begegnet werden. Er kann jetzt nicht Kronzeuge werden. Und doch muß etwas Aehnliches stattgefunden haben. Oldecop hat davon einiges erfahren: „ de ok ut wunderlichen frochten und gespens nuwelich in dat closter gegan" [47]. Wir hören auch öfters, Hans Luther habe seinem Sohn entgegengehalten: „Wie wens ein gespenst wer" [48]. In den Nachschriften der Tischreden steht dieser Satz gelegentlich wie ein erratischer Block da. So lesen wir in der Niederschrift einer zwischen dem 12. und 28. März 1537 gesprochenen Tischrede: „Denn an jenem Tage, als er die Primiz feierte, sagte er: Weißt Du nicht, mein Sohn, daß Du den Vater ehren sollst? Wenns nun ein Gespenst mit Dir wäre". [49] Das ist eine unverständliche Rede. Man begreift nicht, warum Hans Luther in diesem Zusammenhang auf das „Gespenst" verfällt. Und man spürt den Versuch des Schreibers, den Anstoß zu mildern, den auch er empfunden hat. Denn er deutet das ihm überkommene, ursprünglich sinnlich gemeinte, ihm unverständliche Wort bildlich und muß es nun auf Person oder Leben Martins beziehen [50]. Hans Luther hat, wovon auch der von Bavarus übermittelte Text überzeugt, seinem Sohn zweifelnd entgegengehalten, er könnte dem Trug oder der Arglist eines Gespenstes zum Opfer gefallen sein. Der Bergmann Hans Luther kannte ja aus eigener Erfahrung die Tücke der Gespenster. Er wußte darum, daß man am sichersten gehe, wenn man allem Außergewöhnlichen sich fern halte oder ihm mindestens mit starkem Mißtrauen begegne. Man weiß ja nie, ob nicht das vermeintlich Göttliche eine teuflische Versuchung und ein von den finsteren Mächten gelegter Hinterhalt ist. Hat aber Hans Luther seinem Sohn diesen Einwand gemacht, so muß Martin seinen Entschluß mit einer himmlischen Berufung begründet haben. Darauf folgte dann die kritische Antwort des Vaters [51]. Gott selbst sprach also im Blitz zu Martin.

Wie, das wissen wir nicht. Doch die Tatsache genügt. Sie ist auch keineswegs befremdlich. In der erbaulichen Literatur, den Legenden und Heiligengeschichten stieß man oft genug auf himmlische Berufungen zum weltflüchtigen Leben. Norbert von Xanten war ebenfalls durch einen Blitz „bekehrt" worden. Auch Hans Luther wußte, daß Gott auf außergewöhnlichem Wege dem einzelnen Weisungen geben könne. Und Martin hatte grade in den naturphilosophischen Vorlesungen erfahren, daß gewaltige Naturereignisse ohne irgendwelchen Zusammenhang mit dem natürlichen Gang der Dinge von

Gott als eindringliche Sprache an die Menschen gewirkt würden. Er erfuhr, wie Gewitter natürlich entstehen. Aber er erfuhr auch, daß natürliche Ursachen nicht immer das Geschehen in der Natur veranlassen. Olearius bezichtigt sich selbst ungenügenden Wissens, wenn er Luthers Verhalten in Stotternheim mit Mangel an naturwissenschaftlicher Erfahrung entschuldigt [52]. Es war Luthers grade wissenschaftlich begründete Ueberzeugung, daß auch im Gewitter der allmächtige Gott vernehmlich zum Menschen reden könne. Nicht die Todesangst schlechthin preßte Luther das Gelübde ab. Er war schon früher in Todesgefahr gewesen. Aber jetzt glaubte er mit ihr, wie er selbst später seinen Vater versicherte, einen besonderen „Ruf vom Himmel" zu vernehmen. Das war mehr als bisher. Das brachte die Katastrophe.

4.

Mußte sie aber ins Kloster führen? Die Frage könnte überflüssig erscheinen. Denn tatsächlich führte sie dorthin. Aber das alte Interesse an der Feststellung innerer Vermittlungen und seelischer Nötigungen läßt sich nicht dämpfen. Der Versuchung hätte man freilich nicht erliegen dürfen, Luthers Entschluß als den natürlichen Abschluß einer immer mächtiger werdenden Sehnsucht zu begreifen. Denn Luther selbst hat ihn als gewaltsam empfunden. Nicht erst als Reformator, sondern in jenen Tagen selbst. Hätte sich bei Stotternheim nur vollendet, was längst sich vorbereitet und schon oft seine Seele beschäftigt hatte, so wäre er nach Ueberwindung der physischen Angst und des Grauens, fast unmittelbar vor der Majestät des richtenden Gottes gestanden zu haben, erleichtert seines Weges gezogen. „Reue" wäre ihm fern geblieben.

Eine innere Selbstverständlichkeit war die Entscheidung darum keineswegs. Zwar wissen wir, mit welcher Kraft sich Luther zur kirchlichen Lebensanschauung bekannte. Seit den Magdeburger Tagen sahen wir ihn ehrfürchtig zu den Büßern im Mönchgewand aufblicken. Zweifel an der Heiligkeit des mönchischen Lebens wurden nicht in ihm rege. Das zeitigte aber nicht den Entschluß, den Helden des Klosters gleich zu werden. Außerdem erfuhr er in den Hörsälen, wenn von den Affekten der Seele [53] die Rede war, daß die natürlichen Regungen der menschlichen Seele nicht schlechthin verwerflich und sündlich seien. Der Erfurter Aristotelismus verbot eine solche Würdigung des natürlichen Seelenlebens. Mit Aristoteles war er davon überzeugt, daß die Beziehungen der sinnlichen Seele zur Vernunft die moralische Qualität der Affekte bedinge. Ohne diese Beziehung stehen sie jenseits jeglicher moralischen Schätzung. Erst die Verbindung mit der „Vernunft" macht sie einer moralischen Beurteilung zugänglich. Das Handeln der „vernünftigen" Natur war aber, wie die Moralphilosophie nachwies, ein bezeichnender und wertvoller Teil in der Weltordnung Gottes. Sie forderte ja nicht die Vernichtung oder Unterdrückung des „Natürlichen" und „Vernünftigen", sondern lediglich dienende Eingliederung in das große System der Zwecke. Ihr relatives Recht war unzweifelhaft. Auch in der Bewertung der seelischen Affekte schritt der Aristotelismus über den Augustinismus hinaus. Eine unmittelbare und stets wieder wirksam werdende Nötigung zur entschlossenen Knechtung der „Natur" konnte der Erfurter Aristotelismus nicht ausüben.

Auch die Kirche nicht. Wohl ließ sie in allen Tonarten und mit allen Mitteln der Ueberredung das mönchische Leben anpreisen. Aber nie sprach sie von der Pflicht des Christenmenschen, ins Kloster zu gehen. Geboten hat Gott nur den Gehorsam gegen das Gesetz. Der Mönch tut aus freien Stücken mehr. Neben dem Gesetz sind die evangelischen Ratschläge die Regel seines Lebens geworden. Mit ihrer Hilfe will er leichter und schneller die christliche Vollkommenheit erlangen, die doch das Ziel eines jeden Christen ist. Gott und den Nächsten vollkommen zu lieben ist ja die Summe des christlichen Gesetzes, das Ziel des der Vollkommenheit nachjagenden Christen. Das Kloster besitzt aber bessere Bürgschaften, dies Ziel zu erreichen, als das Leben in der Welt. Denn die zahllosen Hemmungen und Störungen des Weltlebens müssen vor der Klosterpforte Halt machen. Und in den evangelischen Ratschlägen sind Mittel der Förderung zur Verfügung gestellt, wie sie der Weltchrist nie erwirbt [54]. Aber „vollkommen" zu werden ist auch des Weltchristen Aufgabe. An ihr zu verzweifeln hat er keinen Anlaß. Denn auch in der Welt kann man die vollkommene Liebe Gottes und des Nächsten erringen und dadurch in den Besitz der christlichen Vollkommenheit gelangen. So hat offenbar der Mönch dem Weltchristen nichts voraus. Weder der „Aristoteliker" noch der kirchengläubige Luther brauchte sich auf das Kloster gewiesen zu wähnen.

Und doch wird sein Gelübde innerlich verständlich. Freilich wäre er ohne die „himmlische Berufung" allem Anschein nach nicht ins Kloster gegangen. Das Gelübde wurde ihm in der Todesangst durch die „Erscheinung vom Himmel" abgepreßt. Aber möglich wurde dies, weil er bis dahin in der „Furcht Gottes" gewandelt hatte. Das heißt aber, daß er in diesem irdischen Leben den Durchgang und Uebergang zum ewigen Leben erkannte. Sein Leben war und blieb ein bebender Gang mit dem Gott, der Rechenschaft fordern würde; ein Kriegsdienst, der keine Lässigkeit duldet. Wir dürfen auf Grund alles Vorangegangenen einschließlich der Andeutungen Melanchthons und Matheſius' fest überzeugt sein, daß er der Majestät des ewigen Richters sich beugte, wie nur je ein katholischer Weltchrist. Sein Leben war darum ein Leben der Buße und Genugtuung, des Gehorsams und des Trachtens nach Vollkommenheit. Wie stark dies im einzelnen ihn erfüllte und mit welcher Gewissenhaftigkeit er im einzelnen seinen „Kriegsdienst" versah, ist uns natürlich nicht überliefert worden. Daran braucht uns auch nicht viel zu liegen. Denn die Grundlinien und die sein inneres Leben bewegenden Kräfte sind uns bekannt. Würdig vor Gott befunden zu werden war darum die Sehnsucht des Studenten und Magisters der freien Künste. Dazu bedurfte es neben dem Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel des Gebets, des Schmerzes über die Sünde, der sühnenden frommen Werke, kurz des Gebrauchs aller Mittel, die die Sünde austreiben, die sündigen Regungen niederhalten und die im Sakrament geschenkte übernatürliche Liebe fördern. Nur so war das jedem geltende Ziel der Vollkommenheit erreichbar. Das Streben darnach ging dem Kampf gegen die Sünde zur Seite. Jeder gute katholische Christ soll ja, auch wenn er im Stande der Gnade sich befindet und also keiner Todsünde sich bewußt ist, „Büßer" sein. Trauer ob der früher begangenen Sünden und der zurückgebliebenen, den Willen zur Sünde verlockenden Schwäche soll ihn erfüllen. Ein gewisses Maß der „Zerknirschung" kennzeichnet darum auch den „Begnadigten". Er darf

die Vergangenheit nicht vergessen. Ebensowenig darf er außer acht lassen, daß die Versuchung ständig „vor der Tür lauert". Aber der Begnadigte, sei es der aus der Taufe gehobene oder der vom Beichtsakrament herkommende ist doch „entsündigt". Einer Sünde im strengen Sinn kann er sich nicht zeihen. Ihm ist darum nach Beseitigung des Hindernisses der Todsünde die Aufgabe gestellt, vollkommen zu werden. Die Größe der Aufgabe braucht nicht mutlos zu machen. Die Kirche stützt ihn und reicht ihm die Mittel dar, die die Uebung ermöglichen oder erleichtern. Auch in der „Welt" darf man hoffen, dem fordernden Willen Gottes genug zu tun.

Das alles wußte Luther. Darum war er auch bisher in der Welt geblieben, trotz Anfechtung und Unruhe, die ihn befallen mochten. Sie waren ihm schon in jungen Jahren bekannt. Wir brauchen uns nicht auf Melanchthons keine bestimmte Kunde verratende Angabe zu stützen. Auch nicht auf jene Tischrede, der zufolge er in seiner Magisterzeit, von Anfechtung heimgesucht, immer „traurig einherging" [55] und darum zur Bibel griff, bis ihm auch deren Lektüre durch die Erkenntnis verleidet wurde, daß sie viele Irrtümer im „Papsttum" aufdecke, dessen Autorität doch gewichtiger sein müsse, als die „Klugheit" des jungen Magisters. An dieser Tischrede ist gefeilt worden. „Immer" ging er nicht „traurig" umher. Und die Erkenntnis von den Irrtümern des Papsttums muß er sehr bald gründlich vergessen haben. Im Kloster, das ihm das Lesen in der Schrift zur Pflicht machte, tauchen solche Zweifel nicht mehr auf. Aber er selbst erwähnt doch einmal brieflich, ihm seien schon als Jüngling Anfechtungen nicht unbekannt gewesen [56]. Die Tatsache kann schwerlich bestritten werden. Ihre Bedeutung will jedoch mit Bedacht ermessen sein. Unruhe und Anfechtung gehörten schließlich zu den normalen Erscheinungen des Christenlebens. Man durfte zwar hoffen, bei ernster und gewissenhafter Unterordnung unter die Leitung der heiligen Kirche vom Richter als würdig anerkannt zu werden. Aber Gewißheit war nicht möglich. Sie zu erwarten wäre vermessen gewesen, eine Störung des Kampfeifers. Wie durfte man auch Gott gleichsam in den Arm fallen wollen, der jedem seine Frist und Arbeit zuteilt? Von ihr auszuruhen ist hienieden dem Christen so wenig beschieden wie dem Streiter im Kampf. Die Werke eines ganzen Lebens müssen ihm nachfolgen. Mit jedem neu anbrechenden Tag rüstet man sich aufs neue zum Kampf um das Wohlgefallen Gottes. Jeder neue Tag lehrt aber wiederum auf den zurückgelegten Weg mit den großen und kleinen Verfehlungen, die er gesehen hat, schmerzvoll zurückblicken. Darum sind Anfechtungen ein Bestandteil des Christenlebens. Diese Last kann keine Kirche, kein Sakrament, kein Verdienst Christi und aller Heiligen, auch keine Lektüre erbaulicher Bücher einschließlich der Bibel [57] ganz abnehmen. Sonst wäre ja Gott nicht, was er ist. Seelische Unruhe brauchte darum Luther nicht den Verzicht auf das Leben in der Welt nahe zu legen.

Aber sie schuf die Voraussetzung dazu. Bis zum Erlebnis bei Stotternheim hatte Luther geglaubt, mit den üblichen Mitteln, wie sie jedem Weltchristen geboten sind, Gott genug tun oder die „Würdigkeit" erwerben zu können. Nun trat ihm plötzlich Gott im Grausen der Todesgefahr entgegen, in den Schrecken eines jähen Todes, der ob der fehlenden kirchlichen Vorbereitung und Zurüstung von jedem katholischen Christen mehr als sonst etwas in der Welt gefürchtet wurde. Und er glaubte sich

perſönlich gerufen. Ihn befiel die Angſt, dem ewigen Gott ausgeliefert zu ſein, ohne alle Mittel erprobt zu haben, die Gottes Wohlgefallen „verdienen“ helfen. Ihm kommt in dieſem Augenblick zum Bewußtſein, das er nicht bis zum Aeußerſten „bußfertig“ geweſen iſt. Da gelobte er, zum ſtärkſten und in ſeinen Wirkungen an anderen in den vorangegangenen Jahren oft genug beobachteten Mittel zu greifen. Er wollte hinfort mit anderen Kräften und auf beſſerem Wege als bisher Gott dienen. Dem Ruf, den er zu vernehmen glaubte, entzog er ſich nicht. Er wollte, wie er viele Jahre ſpäter den Hörern ſeiner Vorleſung über die Geneſis erzählte, Gott den großen Gehorſam leiſten, den er forderte [58]. So unerwartet ihm ſelbſt die Wendung kam, ſo war ſie doch ein Ergebnis ſeines Kampfes um den „gnädigen Gott“ [59]. Die Entſcheidung für das Kloſter wurde innerlich unvermeidlich, wenn wirklich die Welt ihm problematiſch geworden war. Denn es gab nur dieſe beiden Wege der Seligkeit. Weil Luther die Uebung in der Gottſeligkeit, in Buße und Heiligung wirklich als die Aufgabe des Lebens erkannt hatte, weil er den fordernden und rechtenden Gott als den Angelpunkt ſeines Lebens wußte, darum gelobte er ſich angeſichts der aufblitzenden Erkenntnis von der Unzulänglichkeit ſeines bisherigen Strebens dem Mönchtum, das reichere und größere Verdienſte verhieß als das Leben in der Welt. Nicht „um des Bauches willen“ ward er Mönch. Nach irdiſchen Gütern trachtete er ohnehin nicht, wie er keine zwei Jahre nach der Flucht aus der Welt ſeinem früheren Lehrer ſchrieb. Auch deswegen ward er nicht Mönch, um in der ſtillen Kloſterzelle behaglich ſich gelehrten Studien hingeben zu können, wie ein neuer Hieronymus in der Klauſe [60], ſondern um den Gang mit Gott aufs neue und mit beſſerer Bürgſchaft zu wagen. Indem er gelobte, in den „Stand der Vollkommenheit“ einzutreten, ſprach er den Anſtrengungen und Erwartungen des Lebens, das er bis dahin geführt hatte, das Urteil. Vom „ſturmbewegten und gefahrvollen Meer“ in den „ſtillen Hafen“ einlenkend hoffte er, mit freudigerer Gewißheit vor den Gott hintreten zu können, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann. Buße und Trachten nach evangeliſcher Vollkommenheit ſollen hinfort der ausſchließliche Inhalt ſeines Lebens ſein. „Mit Furcht und Zittern“, nicht mehr abgelenkt durch weltliche Geſchäfte, will er „ſchaffen, daß er ſelig werde“. Um ſeiner Seligkeit willen [61], an der er bei Stotternheim irre wurde, gelobte er ſich dem Kloſter.

Darum ward er auch der Reue Herr, die ihn hernach befiel. Wäre das Gelübde eine Vergewaltigung ſeines inneren Lebens geweſen, und hätte nur die Zelle des gelehrten Kloſterbruders vor ſeinem Auge geſtanden, ſo hätte er unſchwer Mittel und Wege gefunden, vom Gelübde befreit zu werden. Denn es band ihn nicht. Das Wort des Pſalmiſten: Gelobet und haltet euer Gelübde (vovete et reddite) diente wohl zur Rechtfertigung des feierlichen Gelübdes, durch das man ſich in der „Profeß“ nach dem Probejahr für ſein ganzes Leben dem Mönchtum verpflichtete. Doch auf das Gelübde von Stotternheim fand dies Wort keine Anwendung. Luther hätte von ihm zurücktreten können. Da er ihm treu blieb, beugte er ſich ihm innerlich. Er erkannte es als die von Gott ſelbſt ihm zugemutete Fortſetzung ſeines „Verkehrs mit Gott“. Ihn zu lieben und ſeinen Räten zu gehorchen war ja der „edlere“ Verkehr mit Gott [62]. Trotz ſeiner Gewaltſamkeit empfand Luther das Gelübde alſo doch als die unvermeidliche und rettende Antwort auf die Frage, die vor anderen ſeine

Seele bewegte. Er ging wirklich ins Kloster, weil er büßen und genug tun wollte, weil er Vollkommenheit und Verdienste erwerben wollte, mit denen er, soweit es Menschen möglich war, vor Gott bestehen konnte. Um des „Heiles" willen und im „großen Gehorsam" gegen Gott fand er den Weg ins Kloster.

5.

In Erfurt angelangt hat er nicht sofort seine Absicht ausgeführt. Zwei volle Wochen blieb er noch in der „Welt". Wir kennen den Grund des Zögerns nicht. Verhandlungen mit dem Elternhaus erklären es nicht. Denn alle Berichte stimmen darin überein, daß Luther ohne Wissen des Vaters ins Kloster trat. Seinen Eltern hat er darum in diesen 14 Tagen nichts von seinem Vorhaben mitgeteilt. Vermutlich hat die „Reue", die ihn befiel, die Bitte um Aufnahme in einen Orden eine Weile zurückgedrängt. Er scheint auch, als die Bedenken in ihm mächtig wurden, mit vertrauten Freunden Rücksprache genommen zu haben. Sie suchten ihn von seiner Absicht abzubringen [63]. Dies würde zur Genüge sein Zögern erklären. Doch auch an äußeren Gründen wird es nicht gefehlt haben. Die Bekehrung war plötzlich über ihn gekommen. Er hatte nicht in den vorangegangenen Monaten sich mit der Frage befassen können, welchem Kloster er sich zuwenden solle, wenn wirklich seine Sehnsucht nach dem Frieden des mönchischen Lebens gestillt werde. Nun stand er vor der Fülle des Angebotenen. Und einen Berater hatte er nicht. Er blieb auf sich selbst angewiesen.

Allzu schwer kann jedoch die Wahl ihm nicht geworden sein. Die Klöster aus der älteren Geschichte des abendländischen Mönchtums konnten nicht in Frage kommen. Sie waren wie z. B. die Benediktinerklöster „reaktionär" geworden, hinter der bürgerlichen und kirchlichen Entwicklung zurückgeblieben. Das Erfurter Petrskloster war freilich „reformiert" und gehörte zur Bursfelder Observanz. Aber es enthielt sich geflissentlich jeder Berührung mit der Welt. Seine religiösen und kirchlichen Aufgaben konzentrierten sich im Chordienst, im Lobpreis Gottes zu den kanonischen Stunden. Die Seelsorge und die Predigt überließ es neidlos den jüngeren Orden. Und wenn es hier Zugeständnisse an den „neuen" Geist machte, so stellte es doch nur die Kanzel seiner Kirche einem Prediger aus den Bettelorden zur Verfügung. Wir kennen Nik. von Siegen Rechtfertigung dieser „reaktionären" Haltung. Zudem war das Kloster mit irdischen Gütern reich gesegnet. Luther wird mit dem Gedanken, dort anzupochen, nicht einmal gespielt haben. Die alten „vornehmen" Klöster Erfurts schieden von vornherein aus. Auch gehörte, was in jüngeren Jahren Luther vom Mönchtum nahe getreten war, der neueren Geschichte an. In Magdeburg wie in Eisenach hatte er unter dem Einfluß mönchischer Genossenschaften gestanden, die den Chordienst und die Arbeit am eigenen Ich mit der Evangelisationsarbeit an den in der Welt Lebenden verbanden. Berufen zum Mönchtum wußten sie sich doch zugleich gesandt zu den von lauernden Gefahren Umgebenen. Die Abkehr von der Welt wurde zu einer Mission an die Welt. Stand Luther nun selbst vor der Wahl, so lag die Entscheidung für einen der jüngeren Orden nahe genug. Er sah sich also auf eines der Erfurter Bettelklöster angewiesen.

Alle überragte an Ansehen und Zulauf das Augustiner Eremitenkloster, in

dessen Nähe Luther als Insasse der Georgenburse jahrelang gewohnt hatte. Jenseits der Lemannsbrücke erhoben sich die hohen Mauern, die das ungefähr 7500 Quadratmeter fassende Grundstück umschlossen. Weder die Dominikaner noch die Franziskaner, geschweige denn die Serviten konnten sich mit den Eremiten messen. Daß sie ein berühmtes Generalstudium besaßen, mit dem die Dominikaner und Franziskaner nicht mit Erfolg wetteifern konnten, mag auf die Entscheidung Luthers eingewirkt haben. Dem „Philosophen", der mit Eifer und Ehren den scholastischen Studiengang der artistischen Fakultät zurückgelegt hatte, konnte dies jedenfalls nicht gleichgültig sein. Auf die Wissenschaft brauchte der Mönch nicht zu verzichten. Und da ihm hier göttliche Wissenschaft von angesehenen Lehrern vorgetragen werden konnte, so mochte vollends das Augustinerkloster in seinen Augen einen Vorzug vor den übrigen Klöstern haben. Das religiöse Ansehen der Augustiner wird aber den Ausschlag gegeben haben. Sie hatten wie die Benediktiner vor nicht langer Zeit eine Reformation erlebt. Andreas Proles, der Reformator der deutschen Augustiner, hatte 1437 die Reformation auch des Erfurter Konvents erreicht. Er löste sich von der thüringisch-sächsischen Provinz der „Konventualen" und schloß sich der Kongregation der Augustiner-Observanten unter des Proles Generalvikariat an. Fürsorge für das Generalstudium und die Kanzelseelsorge verbanden sich mit strenger Beobachtung oder „Observanz" der alten Ordensregel, des Chordienstes und klösterlichen Lebens. Sein Nachfolger Staupitz setzte das Reformwerk fort. Kurz vor der Bekehrung Luthers zum Mönchtum hatte er die Ordenssatzungen der Observanz einer Prüfung unterzogen und durch Anschreiben vom 25. Mai 1504 die revidierten Konstitutionen [64] den „Magistern, Prioren, Lektoren und allen Brüdern" [65] zu pünktlicher Beobachtung übergeben. Suchte Luther im Kloster die „evangelische Vollkommenheit" und das Wohlgefallen Gottes, so mochten die Gedanken ganz von selbst sich dem „reformierten" Augustinerkloster zuwenden. Wir haben keinen Anlaß zu der Annahme, daß vornehmlich die Studienanstalt des Klosters ihn angezogen hätte. Da er die „Seligkeit" suchte, fiel die Entscheidung zugunsten der Augustiner Eremiten.

Am Abend des 16. Juli, nachdem er alle Verfügungen getroffen, auch seine Bücher mit Ausnahme des Plautus und Virgil dem Buchhändler zurückgegeben hatte, sah er einige Freunde bei sich, die er zum Abschiedsmahl geladen. Wer gern aus zweifelhaften Quellen schöpft, erzählt auch von der Gegenwart „züchtiger, tugendsamer Jungfrauen und Frauen" [66]. So liest man es ja in dem auf Justus Jonas fußenden Bericht. Hier hört man auch, daß Luther mit seinen Gästen über die Maßen fröhlich war. Daß er unter „Becherkreisen" [67] die Laute spielte, hat freilich Jonas nicht mitgeteilt. Doch warum soll man dem Text nicht einige Lichter aufsetzen? Zudem berichtet Ratzeberger [68], Luther habe seiner Gewohnheit nach eine Musicam gehalten und seine Freunde gebeten, sie möchten mit ihm fröhlich sein. Lautenspiel und Gegenwart der Frauen lassen also eine ausgelassene Abschiedsfeier vermuten. Der Wein wird darum nicht gefehlt haben. Während die Becher kreisten, gab Luther den Ton an zu fröhlichen Liedern. Als habe er noch einmal alle Lust weltlicher Freude kosten, gleichsam im Freudentaumel das Leben in der Welt beschließen wollen. Die „historisch-psychologische" Erklärung, daß der mittelalter-

liche Mensch in Kontrasten gelebt habe, daß dem ausgelassenen Fasching die Zerknirschung des Aschermittwochs folgte, liegt nun nahe genug.

Doch wir bedürfen nicht solcher Erklärungen. Denn die Quelle, aus der geschöpft wird, ist trübe. Schon früher begegneten wir ihrer Unzuverlässigkeit. Wir brauchen ihr hier kein größeres Vertrauen entgegenzubringen. Doch selbst wenn sie im allgemeinen glaubwürdiger wäre, dürfte man hier ohne kritische Gewissensbisse ihr die Zuverlässigkeit absprechen. Denn eine Feier, wie sie hier geschildert wird, war unmöglich. Man wende nicht ein, daß doch solche Einzelheiten nicht erfunden werden könnten. Die ältere „biographische" Literatur hat unbedenklich noch mehr sich aus den Fingern gesogen. Und das Alter eines Berichts ist keine Gewähr der Glaubwürdigkeit. Vor allem dann nicht, wenn es sich um Angaben aus dem Leben des jungen Luther handelt. Ihm wehrten nicht nur äußere, sondern auch innere Gründe, das Abschiedsmahl in der von Jonas vorausgesetzten Form zu feiern. Denn den Helden eines Maskenfestes hätte er nicht spielen können. Dazu war ihm die Stunde zu ernst und der Entschluß, den er auszuführen sich anschickte, zu heilig. Man mag gern von Kontrasten reden, die in der Seele des mittelalterlichen Menschen Raum haben. Hier aber versagt die Analogie. Der nach schwerem Kampf und bitterernsten Erwägungen als Büßer ins Kloster eintreten wollte, hatte nicht zwei Seelen in seiner Brust. Sie einem schlechten Bericht zuliebe zu vermuten oder gar festzustellen wäre unkritisch. Was wir sonst von dieser Abschiedsfeier und dem, was ihr voranging, wissen, ist auch auf einen ganz anderen Ton gestimmt. Die Freunde, die Luther eingeweiht hatte, waren bestürzt und voller Traurigkeit. Zur Feier selbst hatte er einige seiner besten Freunde eingeladen. Sie sollten von ihm Abschied nehmen und am folgenden Morgen ihn zum Kloster geleiten [69]. Von weltlichen Scherzen und ausgelassener Laune erfahren wir nichts. Dagegen wohl, daß die Freunde noch einen letzten Versuch machten, ihn zurückzuhalten. Doch vergeblich. Luther begegnete ihnen mit der festen Erklärung: „Heut sehet ihr mich vnnd niemer mehr" [70]. Wenn er wirklich die Laute geschlagen hat, so sollten ihre Klänge nicht fröhliche Lieder begleiten, sondern die Geister der Melancholie und Anfechtung verscheuchen. Denn die Musik ist, wie Luther später sagte, die beste Kunst. Sie scheucht den Geist der Traurigkeit, wie geschrieben steht von Saul. Die Noten machen den Text lebendig. Die Fürsten müssen die Musik pflegen wie David [71]. Der Mönch Luther hat nicht anders geurteilt. Als junger theologischer Lehrer versicherte er seinen Wittenbergern Hörern, daß es „die Natur" der Musik sei, den Traurigen aufzurichten und den Trägen zu beleben. Darum habe Elisa einen Spielmann rufen lassen. Als er die Saiten schlug, sei über Elisa die Hand des Herrn gekommen (2 Kön. 3, 15). Auch die Griechen hätten ihre Epinikien gesungen, auf daß man sich rüstig und entschlossen ans Werk begebe [72]. Das war keine Entdeckung des Theologen und Klosterbruders Martin. Er trug vielmehr eine gut mittelalterliche Ueberlieferung vor, die bezeichnend genug im Alten Testament sich verankert wußte. Oft genug hatte er als Trivialschüler und Baccalar vor der mittelalterlichen Würdigung der Musik gestanden. Auch hatte ihn, als er nach dem Unfall vor Erfurt auf das Krankenlager geworfen wurde, die Laute getröstet. Zu ihr kann er auch in jener Stunde gegriffen haben, als er die Welt verlassen wollte und Schatten sich auf seine Seele legen mochten. Zu ausgelassenen Liedern tönte sie nicht [73].

Ein alter „Biograph" will wissen, Luther habe nach der Abschiedsfeier in der Nacht ohne Wissen der Freunde und Eltern, auch nicht ohne Gewissensbisse, heimlich das Kloster aufgesucht. Am folgenden Tage habe er seine Freunde und Eltern brieflich vor die vollendete Tatsache gestellt. Nicht ohne Tränen hätten sie beklagt, daß ein solcher Geist im Kloster begraben werde. Zwei Tage hätten Mitschüler und Freunde, Studenten und andere das Kloster belagert, in der Absicht, Luther wieder zu gewinnen. Aber die Tore blieben verschlossen. Einen vollen Monat hindurch sei niemanden der Zutritt zu Luther gewährt worden. Der Vater, der von Eisleben nach Erfurt kam, sei der erste gewesen, der zugelassen wurde [74]. So erzählt Selnecker. Die ihn ausschrieben, haben nicht gemerkt, daß sie das Opfer einiger Phrasen, Verwechselungen und freien Ergänzungen wurden. Die auf Luther selbst zurückgehenden Berichte sind weniger romantisch. Am 17. Juli [75] — die Tagesstunde ist uns nicht bekannt — begab er sich, von tieftraurigen Freunden geleitet, zum Kloster der Augustiner [76]. Der Eingang in den Klosterhof führte durch die an die Komturgasse grenzende Südmauer. Die neben der weiten Torfahrt liegende kleine Pforte [77] öffnete sich dem Einlaß Begehrenden.

6.

Die Konstitutionen schrieben vor, daß der Pförtner mit großer Freundlichkeit den Gast aufnehme und sobald als möglich dem Prior Meldung erstatte [78]. Dieser traf nun schleunigst die erforderlichen Anordnungen und führte in eigener Person den Aufgenommenen in den Chor oder den Kapitelsaal zum Gebet. Da Luther nicht Bruder war, konnte er in die inneren Räume nicht eingelassen werden, auch nicht mit der „Vertraulichkeit" [79] behandelt werden, auf welche Angehörige des Ordens Anspruch hatten. Er blieb in der Herberge [80], einem alten Gebäude, daß zwar innerhalb der Mauer rechts vom Eingang, aber noch vor dem eigentlichen Kloster lag [81]. Doch sollte ihm nach Ansehen und Vermögen des Klosters liebreich gedient werden [82]. In diesem Hospiz blieb Luther die ersten Wochen, wenn nicht gar Monate nach dem Eintritt. Er hat zwar sofort den Wunsch geäußert, in den Orden der Eremiten aufgenommen zu werden. Aber der Prior durfte seine Bitte nicht gleich erfüllen. Er und die Brüder mußten sich — schon die Regel Benedikts hatte ein solches Verlangen gestellt [83] — gemäß 1 Joh. 4, 1 zunächst davon überzeugen, ob der „Geist" des Aufnahme Begehrenden „von Gott sei" [84]. Noch stand es Luther jeden Augenblick frei, unbehelligt das Kloster zu verlassen. Ihm wurde sogar die Frage ins Gewissen geschoben, ob er wirklich bei seinem Vorsatz verharren wolle und fähig sei, die ernsten Pflichten des klösterlichen Lebens zu erfüllen. Glaubte er nach reiflicher Selbstprüfung die Frage bejahen zu dürfen, so war er doch noch keineswegs der Aufnahme gewiß. Denn der ihm auferlegten Selbstprüfung ging die Beobachtung durch die Brüder und den Prior zur Seite. Erschien er ihnen ungeeignet, so mußte ihm die Erfüllung seines Wunsches versagt werden. Erst nach längerer Beobachtungszeit konnte demnach Luther das Mönchsgewand zu erhalten hoffen.

In diesen Wochen hat er vermutlich seinem Vater seinen Entschluß kundgegeben und um seine Zustimmung sich bemüht. Ohne Wissen seiner Eltern und Verwandten war er allerdings über die Schwelle des Klosters getreten. Aber gegen ihren Willen

wollte er nicht die letzten Schritte tun. Daß die dadurch verursachte „Verzögerung" den Wünschen der Väter des Konvents „durchaus nicht" entsprochen haben mag [85], ist eine unsichere und keineswegs wahrscheinliche Vermutung. Freilich, als fünf Jahre später Friedrich Myconius seinem Präzeptor Magister Andreas Staffelstein eröffnete, daß er sich in den geistlichen Stand begeben wolle, redete sein Lehrer ihm sogleich zu, in das Franziskanerkloster einzutreten und führte ihn sofort zu den Mönchen, damit er nicht „durch langen Verzug anders gesinnt würde". Als er jedoch äußerte, seine Absicht zuvor den Eltern kundgeben und ihre Bedenken hören zu wollen, belehrten ihn Staffelstein und die Mönche aus Hieronymus, man solle Vater und Mutter verlassen und nicht achten und zum Kreuze kriechen. Sie wiesen auch auf das Wort Christi hin, wer die Hand an den Pflug lege und zurückblicke, sei nicht tüchtig zum Reiche Gottes [86]. Doch aus dem Erfurter Kloster der Augustiner Eremiten ist uns solche Kunde nicht gekommen. Und die kurz vor Luthers Eintritt von Staupitz zu gewissenhafter Befolgung vorgeschriebenen Konstitutionen wehrten einem vorschnellen Seelenfang. Darum ist es sehr wohl möglich, daß Luther, ohne von den Mönchen oder ihrem Prior, Pater Winand von Diedenhofen, gedrängt zu sein, die Auseinandersetzung mit dem Vater aufnehmen konnte [87].

Er stieß auf den heftigsten Widerstand der Verwandten [88] und vor allem des Vaters, der, wie Luther in der am zweiten Sonntag nach Epiphanias 1544 gehaltenen Predigt erzählte, „toll werden wollte". Er war „übel zufrieden" und weigerte sich, seine Einwilligung zu geben. In dem Brief, mit dem er die schriftliche Mitteilung Martins beantwortete, redete er den Sohn mit „Du" an und sagte ihm „allen gonst und veterlichen willen gar abe" [89]. So stand denn Luther vor einem schweren seelischen Konflikt. Er wollte Mönch werden, und wollte doch nur mit Wissen und Willen des Vaters die letzten Schritte tun [90]. Nicht eine mündliche Aussprache hat die Spannung gelöst. Freilich wird berichtet, Hans Luther sei nach Erfurt gekommen [91], habe in der Unterredung mit dem den himmlischen Ruf erwähnenden Sohn die Möglichkeit eines teuflischen Blendwerks offen gelassen und auf den vom vierten Gebot verlangten Gehorsam der Kinder aufmerksam gemacht. Das habe Luthers „Sinn gebrochen" und er sei den „Skrupel" nie los geworden [92]. Merkwürdig nur, daß der „Gebrochene" und skrupulös Gewordene den Vater umstimmt. Wir haben es natürlich mit einer leicht geschürzten Legende aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu tun. Hans Luther ist damals überhaupt nicht in Erfurt gewesen. Erst zur Primiz des Sohnes läßt er sich bereit finden, nach Erfurt zu kommen. Damals fielen auch die Worte, die nach Selnecker schon 1505 gesprochen sind. So berichtet es Luther selbst im Jahre 1521 [93]. Er sagt auch nicht, daß diese Unterredung ihn gebrochen oder auch nur erschüttert hätte. Wir erfahren vielmehr, daß er zwar die Entgegnung des Vaters nicht aus voller Seele „verachten" konnte, aber doch, sicher in seiner Gerechtigkeit, ihn wie einen Menschen anhörte und gar gering von ihm dachte [94]. Auch in der schriftlichen Antwort auf den Brief des Sohnes hat er nichts von dem „Gespenst" gesagt, dessen Opfer Martin geworden sein könnte. Es wird allerdings schon 1548 bezeugt [95], ist aber ebenfalls eine eigenmächtige oder nachlässige Verschiebung. Hans Luther hat in seiner Antwort sich nicht die Mühe genommen, seinen Sohn davon zu überzeugen, daß er auf einen Irrweg geraten sei.

In zorniger Erregung hat der sanguinische Vater, der alle Hoffnungen zerstört sah, seine Zustimmung verweigert und dem Sohn „alle Gunst abgesagt". Bestand Martin auf seinem Entschluß, so wäre ein unheilbarer Bruch unvermeidlich gewesen. Und ihn grade wollte er vermeiden.

Da kam ihm eine „Pest" zu Hilfe. Schon im Februar hatte sie in Erfurt ein Opfer gefordert. Im Hochsommer suchte sie die Stadt heim [96]. Die Aerzte waren machtlos. Von der Heftigkeit der Krankheit, die vielleicht ein Flecktyphus war, zeugt der von Magister Heinrich Leo von Rheinberg im Sommersemester 1505 erstattete Dekanatsbericht. Die Baccalariatsprüfung mußte vorgeschoben werden. Sie wurde statt um Michaelis schon um Bartholomäi (24. Aug.) abgehalten. Während der Prüfung starben drei von den 60 Baccalarianden. Magister und Scholaren flohen aus der verseuchten Stadt. Ein Jahr später lieferten die Ereignisse jener Tage einem Eoban Hessus, der zu den Flüchtlingen gehört hatte, den Stoff zu einem Gedicht „über den Auszug der Studenten aus Erfurt zur Zeit der Pestilenz" [97]. Luthers Entscheidung für das Mönchtum ist durch den Tod jener Wochen nicht beeinflußt worden. Denn als die Seuche ausbrach, befand er sich schon innerhalb der Mauern des Augustinerklosters [98]. In Mansfeld jedoch verbreitete sich das Gerücht, er sei der Pest erlegen [99]. Freilich wurde es nicht bestätigt. Aber der Tod pochte doch an das Haus Hans Luthers. Die Seuche hatte ins Mansfeldische übergegriffen und raffte zwei Brüder Martins weg. Das stimmte den Vater weicher. Noch hatte er jedoch „viele Bedenken" gegen das Vorhaben seines Aeltesten. Es bedurfte mancher Ueberredungsversuche der Mansfelder Freunde, bis der Widerstand gebrochen war. Dem gut katholischen Zuspruch: „Er solt auch was Heiligs in seine ehre opfern", beugte er sich. So gab er endlich seine Einwilligung. Aber er „gab . . . darein ein vnwilligen traurigen willen. Sprach: Es gehe hin, Gott geb, das es wol gerathe, doch gleichwol verwilligt ers nicht gern, von freiem vnd frolichem Hertzen, Es feylet an eim gantzen willen" [100].

Luther konnte die Tatsache der Einwilligung genügen. Der „Rezeption" stand nun nichts mehr im Wege. Sie kann frühestens in der zweiten Hälfte des September erfolgt sein. Prior und Kapitel stellten fest, daß Luther zum mönchischen Leben „geeignet" sei. Er mußte nun vor dem Prior eine Generalbeichte ablegen [101]. Die Stunde der Rezeption wurde vom Prior bekannt gegeben. Von dem Bruder, der ihn sorgsam unterrichtet hatte, auf welche Weise man um die „Barmherzigkeit" zu bitten habe, wurde er in den Raum — den Kapitelsaal oder die Kirche — geführt, in dem die feierliche Handlung stattfinden sollte. Vor dem an den Stufen des Altars sitzenden Prior warf er sich nieder. Auf die Frage des Priors: „Was begehrst Du?', antwortete er: „Gottes und Eure Barmherzigkeit". Darauf hieß ihn der Prior sich erheben und inquirierte nun sorgfältig, ob er verheiratet sei, ob hörig, ob sonst gebunden, ob mit einer geheimen Krankheit behaftet. Luther konnte alle Fragen verneinen. Der Prior schilderte nun die Strenge des Ordenslebens, den Verzicht auf den eigenen Willen, die dürftigen Speisen, die rauhe Kleidung, die nächtlichen Vigilien, die täglichen Arbeiten, die Marterung des Fleisches, den Schimpf der Armut, die Schande des Bettels, die Ermattung des Körpers durch das Fasten, den Ekel, den die Klausur hervorruft u. dgl. mehr. Er fragte zum Schluß, ob Luther diese

Lasten auf sich nehmen wolle. Auf die Antwort, daß er mit Gottes Hilfe und soweit es menschliche Gebrechlichkeit zulasse dies alles halten wolle, wurde er auf ein Probejahr in die Gemeinschaft der Brüder aufgenommen. Der Prior begleitete die Erklärung der Aufnahme mit dem Wunsch, daß Gott, der das gute Werk begonnen habe, es auch vollenden möge. Der Konvent sprach dazu Amen. Nun intonierte der Kantor den Hymnus: Großer Vater Augustinus. Während des Gesanges wurde die Tonsur vorgenommen und die weltliche Kleidung mit der geistlichen vertauscht, mit dem — noch ungeweihten — Gewand der Augustiner Eremiten, der schwarzen Kutte und Kapuze mit dem weißen Skapulier, dem über Brust und Rücken bis an die Füße herunterfallenden Tuchstreifen. Der Prior machte auf die symbolische Bedeutung des Kleiderwechsels mit den Worten aufmerksam: „Der Herr ziehe dir den neuen Menschen an, der du nach Gott geschaffen bist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Amen!" Nach Beendigung des Hymnus beugte der Eingekleidete seine Knie vor dem Prior, der sich erhoben hatte und den Versikel anstimmte: „Mache selig Deine Knechte", mit dem Responsorium: „Mein Gott, die auf Dich hoffen". Ihm folgte der Versikel: „Zeige ihnen, Herr, Deine Barmherzigkeit", mit dem Responsorium: „und verleihe ihnen Dein Heil", und schließlich der Versikel: „Sei ihnen, Herr, ein Turm", mit dem Responsorium: „vor dem Antlitz des Feindes". Ein kurzer Bittruf um Erhörung und das Dominus vobiscum leiteten zu drei Gebeten über, deren erstes zur Segnung gesprochen wurde: „Erhöre, Herr, unser inbrünstiges Flehen und würdige diesen Deinen Knecht, dem wir in Deinem heiligen Namen das Mönchsgewand gegeben haben, Deines Segens, auf daß er mit Deiner Hilfe fromm in Deiner Kirche auszuharren und das ewige Leben zu erlangen verdienen möge. Durch Christum, unsern Herrn. Amen! Lasset uns beten: Gott, der Du den von der Eitelkeit der Welt Bekehrten zum Beanium der himmlischen Berufung entzündest und dem der Welt Entsagenden Wohnung im Himmel bereitest, fülle das Herz Deines Knechtes mit himmlischen Gaben, daß er in brüderlicher Genossenschaft der Liebe mit uns gehalten werde, die regelrechten Einrichtungen nüchtern, schlicht und geruhsam beachte, auch erkenne, ihm sei die Gnade seiner Bekehrung umsonst verliehen, daß sein Leben sei, wie es heiße, und auch im Werke als vollkommen gespürt werde. Durch Christum, unsern Herrn. Amen." Im letzten Gebet wandte sich der Prior demütig flehend an den Herrn Jesus Christus, den Führer und die Stärke derer, die zugegen waren, er möchte seinen Knecht, den er durch das Feuer heiliger Zerknirschung von dem Vorhaben der übrigen Menschen getrennt, auch vom fleischlichen Wandel und der Unreinheit irdischer Handlung durch die vom Himmel ihm eingegossene Heiligkeit scheiden und die Gnade einflößen, kraft welcher er in ihm verharren könne. Unter dem Gesang: „Komm Schöpfer, heiliger Geist", schritt man in Prozession in den Chor, der Prior mit dem Novizen den Zug beschließend. Während der Hymnus gesungen wurde, warf sich Luther vor dem Hochaltar in Kreuzform zum Gebet nieder. Versikeln des Priors und Responsorien folgten. Ein Gebet schloß die Feier: „Gott, der Du die Herzen der Gläubigen durch die Erleuchtung des heiligen Geistes unterwiesen hast, gib diesen Deinen Knechten, in demselben Geist das Rechte zu wissen und immerdar seines Trostes sich zu erfreuen. Gewähre, barmherziger Gott, Beistand unserer Gebrechlichkeit, daß wir, die wir das Andenken

der heiligen Mutter Gottes und Jungfrau Maria feiern, dank ihrer Fürsprache von unseren Verfehlungen wieder aufstehen [102]. Erhöre unser Flehen, allmächtiger Gott, und schenke uns, denen Du die zuversichtliche Hoffnung auf Frömmigkeit verleihst, durch die Fürsprache des seligen Augustinus, Deines ruhmreichen Bekenners und Bischofs, gütig den Erfolg der gewohnten Barmherzigkeit. Durch Christum, unsern Herrn. Amen!" Darauf wurde Luther zum Konvent geführt und zuerst vom Prior, dann von den übrigen mit dem Kuß des Friedens aufgenommen. Nun beugte er noch einmal seine Knie vor dem Prior, um von ihm das Wort hinzunehmen: „Nicht wer angefangen hat, sondern wer beharret bis ans Ende, wird selig werden."

Luther stand am Anfang der klösterlichen militia Christi. Jetzt wurde ihm auch eine eigene Zelle zugewiesen [103]. Sie lag über dem östlichen Flügel des Kreuzgangs [104]. Vom „Dormitorium", dem Arbeitsraum der Mönche, in dem die ganze Nacht hindurch das Licht brannte, war sie zugänglich. Die Tür konnte nicht von innen geschlossen werden. Jederzeit mußte eine „Visitation" möglich sein. Kaum drei Meter tief und gut zwei Meter breit, nicht heizbar, sah sie als Ausstattung nur einen Tisch, einen Stuhl und das Lager. Schmuck war untersagt. Wurde in ihr etwas Verbotenes gefunden, so wurde der Insasse der Zelle bestraft. Federbetten gab es nicht. Der Mönch, der auch Nachts nicht sein Skapulier ablegen und nie ohne dies Kleidungsstück die Zelle verlassen, auch nie unbedeckten Hauptes sich in ihr aufhalten durfte [105], legte sich auf einem Strohsack schlafen und deckte sich mit wollenen Decken zu. Geräusche in der Zelle zu verursachen oder gar das Schweigen zu brechen d. h. zu sprechen, war streng verboten [106]. Gebete und geistliche Betrachtungen mußten lautlos gesprochen werden. Das einzige Fenster der Zelle blickte auf den Kreuzgang und die Ruhestätte der Brüder, die ihre Kreuzfahrt vollendet und das gelobte Land erreicht hatten. Im Feuer der Zerknirschung und Ernst der Heiligung sollte mit Gottes und der Heiligen Beistand auch aus dem Novizen Luther der Krieger geschaffen werden, dem Gewalt und List des bösen Feindes nichts anhaben und dessen Seele nach vollendetem Kriegsdienst vom Erzengel Michael zum Thron des Richters geleitet wird.

Anmerkungen.

§ 1.

1) J. Köstlin: Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablaßstreit. StKr. 1871, S. 15—24.

2) K. Gelbke: Die Volkszahl der Stadt Eisleben von Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Mit einer Kurventafel. MBl. 1890. S. 85—114. Gelbke meint aus der Tatsache, daß „einige" Häuser der Zählung des Jahres 1433 als „Zinshäuser" bezeichnet werden, einen hohen Reduktionsfaktor ableiten zu dürfen. Er legt ihn zwischen 6 und 10 und gelangt nun, da die Zählung wenigstens 530 bewohnte Häuser angab, auf eine Einwohnerzahl von 4240 im Mittel für 1433. Doch ihm ist entgangen, daß „Zinshäuser" des 15. Jahrhunderts nicht moderne Mietshäuser waren. Auch sie waren in der Regel „Einfamilienhäuser". Der Reduktionsfaktor 5 für jedes bewohnte Haus ist darum nicht zu niedrig gegriffen. Denn er bedeutet einen hohen Durchschnitt der Haushaltungsziffer. Die Geburtenziffer eignet sich sehr schlecht zur Grundlage der Berechnung, sobald es sich um eine spätmittelalterliche Stadt handelt. Zur Zählung von 1433 vgl. H. Größler: Das Werder- und Acht-Buch der Stadt Eisleben. Programm des Kgl. Gymnasiums zu Eisleben, 1890.

3) Daß Martin in Eisleben geboren wurde, weil seine Mutter kurz vor der Niederkunft von Möhra nach Eisleben zum Besuch des Jahrmarktes gewandert war, ist Legende. Hans Luther war bereits nach Eisleben übergesiedelt, als Martin geboren wurde. Nikolaus Rebhan, der diese Legende schon vorfand und gutgläubig übernahm, war ebenso schlecht unterrichtet wie K. Schlüsselburg, der in seiner oratio de vita et morte Lutheri, Rostock 1610, berichtet, Luther sei nicht in Mansfeld, dem Wohnsitz seiner Eltern geboren, sondern in Eisleben, weil die Mutter am 10. November nach dem nur eine Meile entfernten Eisleben in hauswirtschaftlichen Geschäften gegangen sei. Immerhin wird hier doch noch der richtige Geburtsort angegeben. Aber selbst Mansfeld wurde früh zu seinem Geburtsorte gemacht. Aus den Luthers Tischreden enthaltenden Rörerschen Handschriftenbänden der Universitätsbibliothek zu Jena hat E. Kroker im Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 5, 1907—08, S. 337 ff. Stücke mitgeteilt, die hohen Wert für die Lebensgeschichte Luthers besitzen sollen (S. 372). Dort hören wir, Hans Luther sei mit Weib und Sohn nach Mansfeld gezogen und dort Berghauer geworden. Alsbald sei Martin geboren. Darnach hätte Luther sogar einen älteren Bruder gehabt. Diese „Tischrede", der Kroker ein merkwürdiges Vertrauen zollt, ist jedoch nichts weiter, als eine unzuverlässige Zusammenstellung von biographischen Notizen, in denen die Legende die geschichtliche Wirklichkeit überwuchert. Die Sammlung, zu der diese „Tischrede" gehört, bietet allerdings „viel Neues" (S. 365). Aber das Neue ist keineswegs immer historisch zuverlässig. Wir werden auch später legendarischen Angaben dieser Tischrede begegnen.

Mit großem Scharfsinn hat Oergel in seinem Buch „vom jungen Luther", 1899, die herkömmliche Annahme von Jahr und Tag der Geburt Martins zu erschüttern versucht. Darnach wäre er am 7. Dezember 1482 geboren. Der Beweis ist aber, wie hier nicht braucht ausgeführt zu werden, mißglückt. Im übrigen vgl. zu den verschiedenen Daten: J. Köstlin,

ThStKr. 1871, S. 1—14. Die Inschrift auf dem Grabstein Luthers ist, wie H. Lietzmann ZwTh 1911, S. 172 nachgewiesen hat, kein gewichtiges Zeugnis. Denn der Steinmetz hat seine Vorlage nachlässig gelesen oder nach falscher Vorlage in den Stein gemeißelt.

4) Der Taufstein der Kapelle wurde 1518 nach Vollendung der Kirche durch einen neuen ersetzt. Der alte soll, erneuert und ergänzt, seit 1827 in Gebrauch sein. Das bleibt eine unsichere Vermutung. Zum Ganzen vgl. die trefflichen Darbietungen von Georg Kutzke: Aus Luthers Heimat, 1914 und Größler-Brinkmann: Beschreibende Darstellung des Mansfelder Seekreises. In: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Sachsen. Heft 19. Halle 1895.

5) Vgl. C. Krumhaar: Versuch einer Geschichte von Stadt und Schloß Mansfeld, 1869, S. 33.

6) E. Blumel: Martin Luthers Anwesenheit in Eisleben. MBl. 1895, S. 19.

7) Vgl. Krumhaar, Versuch usw., S. 46.

8) Vgl. Kutzke, a. a. O. S. 42. J. v. Dorneth erzählt, es hätte damals im tiefer gelegenen westlichen und moderneren Stadtteil die Annenkirche gestanden. J. v. Dorneth verwechselt vermutlich Mansfeld mit Eisleben-Neustadt. Die uns erhaltenen Urkunden kennen nur die Thal-Mansfelder Georgenkirche, in der 1502 ein Nebenaltar der heiligen Anna geweiht wurde. Urkunde 12 bei Krumhaar: Versuch, S. 27. Auch Größlers Untersuchung über die Patrone der Kirche der Grafschaft Mansfeld in MBl. 1890 S. 54 ff. weiß nichts von einer der hl. Anna geweihten Kirche in Thal-Mansfeld.

9) Franke: Historie der Grafschaft Mansfeld, S. 10.

10) WA 43, 684: in Gen. c. 30, 29. 30 a.

11) Sie werden aufbewahrt im Kgl. Staatsarchiv zu Magdeburg unter der Signatur: Kopiar 427 e.

12) Vgl. J. Köstlin: Uebersicht über neue Beiträge zur Geschichte Luthers aus dem Jahre 1883. StKr. 1884, S. 374.

13) „Herr Pfarrer Bätheke bemerkt . . ., daß noch jetzt in Thüringen sehr häufig zwei Geschwister durch Paten, welche die Namen zu geben und dazu ihren eigenen Namen zu nehmen pflegen, einen und denselben Namen bekommen und dann in jener Weise unterschieden werden müssen." J. Köstlin a. a. O.

14) J. Köstlin: Martin Luther I. 742, Anm. 2 zu S. 14.

15) Sie haben Köstlin vorgelegen. Vgl. St.Kr. 1884, a. a. O.

16) Die ihn betreffenden Akten sind abgedruckt in der Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde. Jahrgang 39. 1906: Hans Luther, ein mansfeldischer Bergmann und Hüttenmeister, von W. Möllenberg. S. 191—193.

17) Verhandlung vom 31. 3. 1505; Thalmansfeldisches Gerichtsbuch Bl. 36.

18) A. a. O. Bl. 39 v, 62 v; Verhandlungen vom 12. 1. 1506 und 9. 7. 1509.

19) A. a. O. Bl. 48, Verhandlung vom 11. 1. 1507; ähnlich in den Verhandlungen vom 23. 10. 1508 und 20. 10. 1511, a. a. O. Bl. 57 und 103.

20) Verhandlung vom 11. 10. 1512, a. a. O. Bl. 129.

21) Verhandlung vom 11. 4. 1513, a. a. O. Bl. 134 v.

22) Vgl. W. Möllenberg a. a. O. S. 169—190. Hier auch der volle Titel der Handschriften.

23) Predigt vom 2. Sonntag nach Epiphanias 1544. Valentin Bavarus, Rapsodiae et dicta quedam ex ore Doctoris Martini Lutheri, Bd. II 1549 S. 753; Codex Gothanus, Chart. B. 16 der herzoglichen Bibliothek zu Gotha.

24) Köstlin-Kawerau: Martin Luther I, 17.

25) Handelbuch 1507 S. 32; Möllenberg a. a. O. S. 177 Nr. 8.

26) Handelbuch 1507 S. 19/20; Möllenberg S. 176 Nr. 6.

27) Urkunden vom 9. und 31. Juli. Handelbuch 1507 S. 35. 43; Möllenberg S. 177 Nr. 9. 10.

28) Urkunde vom 17. 4. 1507 und 16. 10. 1508 im Handelbuch; Möllendorf S. 175. 181. Nr. 4. 19.

29) Handelbuch 1507/1508 S. 130; Möllenberg S. 180 Nr. 14.

30) Handelbuch 1507/1508 S. 156; Möllenberg S. 181 Nr. 18.

31) Handelbuch 1508 S. 166; Möllenberg S. 173. 182 Nr. 21.

32) Vgl. Möllenberg S. 171.

33) Thalmansfeldisches Gerichtsbuch S. 46 v; Klage vom 2. Nov.; Möllenberg S. 175 Nr. 2.

34) Das Haus existiert heute nicht mehr. Größler-Brinkmann: Beschreibende Darstellung des Mansfelder Gebirgskreises; a. a. O. Heft 18. Halle 1893. S. 149.

35) Urkunde vom 11. 6. 1507, Handelbuch 1507 S. 26; Möllenberg S. 185; vgl. auch ebd. die Urkunde vom 28. 5. 1507. 36) Ebenda.

37) WA. 47, 379; in der Predigt über das 21. Kap. Matth. Mittwoch d. 23. 1. 1538.

38) Die Urkunde bei Krumhaar: Versuch usw. S. 16 Nr. 6. — Die immer wiederkehrende Behauptung, er sei Ratsmitglied gewesen, ist mißverständlich. Sie wiederholt freilich eine Bemerkung der Lutherbiographie Melanchthons. Aber diese Biographie muß recht kritisch gelesen werden. Und an diesem Punkt ist sie ungenau. Wie die analoge Ordnung in Eisleben — seit 1436 — zeigt, waren die Viermänner oder Viertelsmeister, die alle Jahre nach der Erneuerung des Rats oder dem Wechsel der Ratsmitglieder, dem transitus, aus der Gemeinde jedesmal neu erkoren wurden, Vertreter je eines Stadtviertels und als solche für ihren Bezirk dem Rat zur Seite gestellt. Vgl. H. Größler: Das Werder- und Achtbuch der Stadt Eisleben. Beilage zum Programm des kgl. Gymnasiums zu Eisleben, 1890, S. 58: „Item alle jar, wen sich der rat vornuwet had, so sal man kysen viet man vz der gemeyne, eynen in der stad, eynen obir dem waßer, eynen poben kirchin, eynen in der fryesenstraße. Dy sollen sweren, so sie von gemeyne wegen gekoren sin, also wollin sie dem rate gerne helffin, in raten der gemeynheit beste, so forderst sie ymmer können vnd mögen, alse ön god helffe vnd dy heiligen. Dy viereman sal man auch alle jar vorandern." — Die Urkunden, die Krumhaar benutzt hat, scheinen nicht mehr zu existieren. Sie sind weder in Mansfeld, noch in Eisleben, Groß-Oerner, Helbra, noch im kgl. Staatsarchiv zu Magdeburg. Die Fährlichkeiten des Dreißigjährigen Krieges und der Franzosenzeit haben sie glücklich überstanden. Noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts befanden sie sich im Pfarrarchiv zu Groß-Oerner. Vermutlich sind sie dorthin gekommen, als das Ephorat von Thal-Mansfeld nach Groß-Oerner verlegt wurde. Krumhaar, Pfarrer in Helbra, hat sie noch 1868 benutzt. Seitdem sind sie, wie es scheint, verschwunden. Keine Bemerkung im Register des Pfarrarchivs von Groß-Oerner gibt Auskunft über den Verbleib der Akten. Offenbar wurden sie Krumhaar ohne irgendwelche „bürokratische Formalität" ausgehändigt. Man ist also zurzeit auf den höchst mangelhaften Abdruck der Akten in Krumhaars „Versuch" usw. angewiesen.

39) Krumhaar, a. a. O. S. 26 Nr. 10. Das heißt nicht, daß er von 1491—1502 Vierherr gewesen sei, wie W. Köhlers Bemerkung in: Martin Luther, S. 343 verstanden werden könnte: „In den Jahren 1492—1502 erscheint er unter den Stadtverordneten."

40) TR. III Nr. 2888 a; zwischen 2. und 26. 1. 1533.

41) Ebd.: „Parens meus, in adolescentia sua ist er ein armer hewr gewesen. Die mutter hatt al yhr holtz auff den rucken eingetragen. Alßo haben sie vns erzogen."

42) A. a. O. 43) TR. I. Nr. 137. 44) WA. 30, 1 S. 148.

45) Valentinus Bavarus, a. a. O. Bd. 2, S. 754; WA. 8, 579; Luthers Tischreden in der matheſischen Sammlung, herausgegeben von Kroker, 1903, S. 405, Nr. 750, Ende März 1537.

46) W. Köhler, a. a. O. S. 338. 47) WA. 38, 338.

48) Vgl. Krumhaar: Die Grafschaft Mansfeld im Reformationszeitalter, 1855, S. 83 f. 49) Vgl. § 3.

50) Smith: Luthers early development in the light of Psycho-Analysis. The American Journal of Psychology, Albany N. Y., Worcester, Mass. 1913, Bd. 24, S. 362.

51) A. a. O. S. 361. E. Kroker: Tischreden in der matheſischen Sammlung 1903 Nr. 193, S. 141.

52) uti vino largiori.

53) Smith, a. a. O. S. 361.

54) A. a. O. Den Wortlaut wird man freilich nicht preſſen dürfen.

55) C. Burk: Martin Luther, 1883, S. 16. 56) A. a. O. S. 17.

57) Verklärung D. Martin Luthers etlicher Artikel in ſeinem Sermon von dem heiligen Sakrament 1520, WA. Bd. 6, 76. 81 f.

58) Jürgens Luthers Leben I. 177.

59) Jürgens a. a. O. I. 176.

60) Handſchriftliche Geſchichte Ratzebergers über Luther und ſeine Zeit. Hrsg. von Chr. G. Neudecker, 1850, S. 49.

61) TR. I. Nr. 881.

62) Val. Bavarus, a. a. O.; WA. 8, S. 573: frustra suadentibus amicis, ut, si quid offerre deo vellas, charissimum et optimum tuum offerres. . . . Tandem cessisti. So Luther ſelbſt, im Jahre 1521.

63) Ratzeberger, a. a. O. S. 42. 64) MPL. CLVIII, 685—688.

65) Vgl. A. Franz: Das Rituale von St. Florian, 1904.

66) Herausgegeben von Dacheux, 1878. 67) Franz, a. a. O. S. 199.

68) Vgl. F. Falk: Die deutſchen Sterbebüchlein von der älteſten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520. Schriften der Görresgeſellſchaft zur Pflege der Wiſſenſchaft im katholiſchen Deutſchland, 1890, S. 40. Dieſe Schrift Staupitzens hat Luther, der in der eigenen Sterbeſtunde, wie die „Anſelmſchen Fragen" es forderten, ſeinen Geiſt in die Hände Gottes befahl, hoch geſchätzt. Im Mai 1519 hat er ſie einem Rat Suchenden empfohlen. WA. 2, 680.

§ 2.

1) Vgl. K. Müller: Kirchengeſchichte, II. 153.

2) In Querfurt 1414—16, Sangerhauſen 1414—16 und 1453—56, Aſchersleben 1453—56; dann weiter weſtlich in Sondershauſen 1414—16, 1453—56; in Nordhauſen 1446, Quedlinburg 1461; im Bistum Halberſtadt 1481. Vgl. H. Haupt: Geißelung, kirchliche, RE³., Bd. 6, S. 441.

3) Jürgens ſetzt ſie voraus; I S. 182.

4) 1502; zum recordare, salve regina mit dem Hymnus stella maris uſw.

5) Jürgens I, 194. 6) Vgl. Bd. 2 § 2, 3.

7) Vgl. die Mansfelder Urkunde von 1502 bei Krumhaar: Verſuch, S. 26 Nr. 10; ferner in der Kantorenordnung für St. Stephan, Wien 1460, DſtrSchO. S. 76: „Item alle montag ſo man mit der prozeß get in den leichof und umb die kirchen allen gelaubigen ſelen zu troſt, ſo ſol der cantor oder ſein subcantor mitſambt etlichen Kaben, die ſie aus der ſchul nemen ſollen, auch umbgeen und da andechtiglich ſingen, damit das nachgeend volkch deſter paſer zu andacht geraitzt und pracht werd, alles got zu lob und allen gelaubigen ſelen zu troſt." Vgl. auch Greiner: Geſchichte der Ulmer Schule, 1914, S. 8, in: Mitteilungen des Vereins für Kunſt und Altertum in Ulm und Oberſchwaben. Heft 20. Das war die Regel.

8) Von Ordnung Gottesdienſts, 1523; WA. 12,37.

9) Vgl. P. Drews: Studien zur Geſchichte des Gottesdienſtes und gottesdienſtlichen Lebens. IV, 1910 S. 8.

10) WA. 6, 214; von den guten Werken, 1520.

11) WA. 7, 545; aus dem Jahre 1519.

12) Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519. WA. 2, 697.

13) EA. 1, 261.

14) Vgl. Scheel: Dokumente zu Luthers Entwicklung, 1911, Nr. 26. 27. 34. 58. 90 und S. X.

15) WA. 45, 110; 14. Sept. 1538, aus den Predigten über das 3. und 4. Kap. Joh.; TR. II. Nr. 1589, zwiſchen 20. und 27. Mai 1532; WA. 45, 86 vom 21. 5. 37.

16) So Denifle.

17) Denifle: Luther a. a. O. S. 409; vgl. auch P. Drews: Studien zur Geſchichte des Gottesdienſtes uſw. IV. V. 1910.

18) In der Predigt vom 21. 5. 37; G. Buchwald: Ungedruckte Predigten Luthers aus den Jahren 1537—1540, 1905, S. 61. WA. 45, 86: „Nos sub papatu Christum inculcavimus, quod venerit ad iudicandum, et quanquam legerunt hodie Euangelium, tamen eum dixerunt iudicem, et quod debeamus pro peccatis nostris satisfacere et postea constituere Sanctos intercessores et Mariam. . . . Est doctrina gemeſs rationi: qui peccatum fecit, ſols gnug dafur thun. Jſts natürlich recht. Si pecco ergo oportet me satisfacere. Sic amitto Christum salvatorem et consolatorem et facio ein ſtockmeiſter und hencker aus im uber mein arm ſeele, quasi non satis iudicii in me latum in paradiso.

19) Predigt vom 14. 9. 1538. WA. 45, 108. 110.

20) Ebd. 21) WA. 2, 50; in ep. ad Gal. comm. 1519.

22) Darüber näheres Bd. 2, § 3 und im Abſchnitt über die reformatoriſche Entdeckung Luthers. Im übrigen ſei auf das gewiß unverdächtige Zeugnis von L. Heinrichs: Die Genugtuungstheorie des heiligen Anſelmus von Canterbury, 1909, hingewieſen.

23) WA. 42, 134; zu Gen. 3, 13. Der Abſchnitt ſtammt aus dem Jahre 1542.

24) TR. II. Nr. 1644; zwiſchen 12. 6. und 12. 7. 1532.

25) Auslegung von Pſ. 2, 11; 1532. EA. op. ex. lat. 18, 111.

26) Auslegung von Pſ. 110, 4; 1539. EA. 40, 164.

27) Er ſelbſt predigte noch 1516 in dieſem Sinn.

28) EA. 40, 164. 29) WA. 2, 697. 30) Ebd.

31) Vgl. auch die Litanei im obsequium circa morientes im Ritual von St. Florian; Franz, S. 87.

32) Vgl. auch die „kurze Form" von 1520, WA. 7, 208.

33) WA. 1, 413; decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo.

34) Ebd. S. 420; gepredigt am 26. Juli 1516, dem Annentag.

35) Ebd. S. 417. 426. 36) EA. op. var. arg. 1, 16.

37) Vgl. auch Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, herausgegeben von Seidemann, 1872, S. 108.

38) Niemann: Geſchichte der Grafen von Mansfeld, S. 307; K. Krumhaar: Die Grafſchaft Mansfeld, 1855, S. 17.

39) Ebd. 40) Krumhaar, a. a. O. S. 18.

41) Krumhaar, a. a. O. S. 24.

42) Vgl. Spangenberg: Hiſtorie von Einkunft, Stiftung und andern Sachen des Kloſters Mansfeld, 1574; Größler-Brinkmann, a. a. O. Heft 18, S. 103 f.

43) TR. I, Nr. 830.

44) Matth. Dreſſer: Sächſiſch Chronicon, Magdeburg 1596.

45) Ebd. 46) Auch Krumhaar eignet ſie ſich an; a. a. O. S. 40.

47) H. Größler: Siebente Nachleſe von Sagen und Gebräuchen der Grafſchaft Mansfeld. MBl. 1897, S. 155.

48) K. Paulſiek: MGBl., 1882, S. 446.

49) Krumhaar, a. a. O. S. 40.

50) MBl. 21, 1907, S. 156. 51) Jürgens I, 223.

52) H. Größler: Die Schutzheiligen der Kirchen der beiden mansfeldiſchen Kreiſe und des Querfurter Kreiſes. MBl. 1890, S. 54—59.

53) WA. 1, 415; decem praecepta 1518.

54) Ebd; nach der Ueberſetzung von G. Kawerau, BA. 7, 79. Zu Anna als Luthers „Abgott" vgl. EA. 1. 166.

55) WA. 1, 420. 56) Ebd. S. 417; vgl. WA. 7, 208.

57) WA. 1, 412 Anm.

58) E. Schaumkell: Der Kultus der heiligen Anna am Ausgang des Mittelalters, 1892, S. 56.

59) WA. 1, 410. 60) Ebd.; Ueberſetzung nach Kawerau BA. 7, 71.
61) EA. 59, 324. 62) TR. II, Nr. 2370; zwiſchen 1. und 9. Jan. 1532.
63) WA. 1, 410; decem praecepta.
64) WA. 8, 574. 65) WA. 1, 408. 406.
66) E. Klingner: Luther und der deutſche Volksaberglaube. Palaeſtra LVI, 1912, S. 7.
67) WA. 1, 410; Ueberſetzung nach Kawerau BA. 7, 71.
68) H. Größler, MBl. 1890, S. 152 f; 1892, S. 194; 1893, S. 162. — Derſ: Sagen der Grafſchaft Mansfeld und ihrer nächſten Umgebung, 1880.
69) WA. 29, 401; vom 13. Juni 1529.
70) TR. III, Nr. 3841; vom 19. Apr. 1538.
71) WA. 1, 406; MBl., 1890, S. 155. — In der Predigt von 1516 iſt nicht mehr der rein germaniſche Volksglaube enthalten. Hier hören wir von der Frau mit dem Namen Herodias, die einige Frau Holde, andere Frau Venus nennen. Vgl. Soldan-Heppe: Geſchichte der Hexenprozeſſe I ², S. 130 ff.; ZKG. XII, 1890, S. 333; E. Klingner, a. a. O. S. 8.
72) EA. opp. ex. lat. 2, 127.
73) WA. 1, 410; Ueberſetzung nach Kawerau BA. 7, 69.
74) EA. 60, 22. 38. 41; WA. 45, 269 Erklärung von Geneſis 6, 1. 3. TR. II. Nr. 2528. 2529 a und b; März 1532.
75) Vgl. WA. 14, 185; Predigt vom 14. 6. 1523.
76) TR. II. Nr. 1429, zwiſchen 7. 4. und 1. 5. 1532.
77) EA. 60, 78; Tiſchrede vom 25. 8. 1538.
78) In der Erklärung von Gal. 5, 20; großer Galaterbriefkommentar WA. 40, 2 S. 112; 1531.
79) TR. III. Nr. 2982 b.; zwiſchen 12. 2. und 13. 3. 1533.
80) EA. 60, 76. 81) TR. III. Nr. 2982 b.
82) WA. 40, 1 S. 315; vgl. WA. 40, 2 S. 113. 83) WA. 40, 1 S. 313.
84) WA. 1, 406; vgl. WA. 40, 2 S. 113.
85) TR. II. 2267 b, zwiſchen 18. Aug. und 26. Dez 1531.
86) TR. III. Nr. 2982 b. Vgl. auch ARG., a. a. O. S. 354: Es gibt Beſeſſenheit vom Teufel, und Poltergeiſter, obambulantes spiritus, welche die Menſchen ſchrecken, ihren Schlaf hindern und ſie ſchwächen.
87) Ein Sermon von dem Gebet und Prozeſſion in der Kreuzwoche, 1519. WA. 2, S. 178.
88) WA. 1, 426. Vgl. G. Biel: expositio canonis misse, 1488, lect. 32.
89) WA. 1, 415.
90) WA. 1, 413. Vgl. den Burheimer Chriſtoph aus dem Jahre 1423. Falkenſtein: Geſchichte der Buchdrucke, S. 16.
91) Vgl. Weber: Die Verehrung der heiligen 14 Nothelfer, 1886, S. 27. 51.
92) Vgl. Rouſſeau: Purpurviolen der Heiligen. 1835, I. 129. Luther: »Nam [S. Barbaram] vero qui religiosissime colunt, id quaerunt, ne sine sacramento moriantur, quod non adeo damnabile foret.« WA. 1, 415.
93) Geiler von Kaiſersberg, bei Fald a. a. O. S. 74.
94) Sendbrief vom Dolmetſchen, 1530; WA. 30, 2 S. 644.

§ 3.

1) Er hat vermutlich die Schweſter der Frau Jakob Luthers, des Bruders Martins, geheiratet. Vgl. Krumhaar: Luthers Vaterhaus, S. 31 f.
2) de Wette, Bd. 5, S. 709 aus dem Jahre 1544.
3) So G. Kutzke, a. a. O. S. 42.
4) Schlüſſelburg, oratio de vita et morte Lutheri. — F. S. Keil: Das Leben Hans Luthers, Leipzig, 1752, S. 26.

5) Chytraeus: Sciographia, 1580. Herausgegeben in der Beilage zum Programm des Gymnaſiums und der Realſchule zu Roſtock 1882 von G. Timm, S. 6.

6) A. a. O. S. 5. 7) Schlüſſelburg, a. a. O.

8) Vgl. auch Cochlaeus: Historia de actis et scriptis Lutheri, Paris 1561, S. 1 a. Schlüſſelburg, a. a. O.

9) Jürgens I, 167. 10) Ebd. 159 f.

11) Enarr. in Gen. c. 43, v. 23; EA. op. ex. lat. 10, 259: ut diffugeremus omnes quanquam nullam prorsus causam pavoris sciremus et rusticus summa voluntate offerret farcimina nisi forte animi assiduis minis et crudelidate magistrorum, qua tum in scholasticos saevire solebant, perculsi facilius repentino terrore concuterentur.

12) So Hausrath. 13) Hausrath I², S. 2.

14) Ebd. S. 4. 15) S. 8 Anm. 43. 16) Vgl. S. 10.

17) Falſch Buchwald: Luther, 2. Aufl. 1914, S. 24. „Jede Klaſſe hatte eine Tafel, Lupus genannt, weil mit dem Bilde eines Wolfs verſehen." Der „Lupus" war ein Klaſſenkamerad. Auch wurde nicht, wie Buchwald ſchreibt, der Lupus dem Schüler umgehangen, ſondern der Aſinus

18) DfrSchO S. 186. 173. 19) Memminger Ordnung, a. a. O. S. 186.

20) DfrSchO S. 123. — H. P. (Poinſignon): Spruch des großen Rats der Stadt Konſtanz vom 17. April 1499 auf die Klage des Schulmeiſters vom Dom. Konſtanzer Zeitung 1883, Nr. 321.

21) DfrSchO S. 131.

22) A. a. O. S. 109; Bamberger Ordnung vom 25. 4. 1491.

23) A. a. O. S. 91, in der Paktverſchreibung des Conradus Knoll von Groningen vor dem Rat von Freiburg i. Br. am 11. 2. 1478.

24) Nürnberger Ordnung von 1505; a. a. O. S. 146.

25) Ordnung von 1432; a. a. O. S. 48. 26) A. a. O. S. 60.

27) von 1420; a. a. O. S. 45.

28) Hausordnung für die 12 Chorſchüler in der Spitalſchule zu Nürnberg vom Jahre 1343; a. a. O. S. 18.

29) A. a. O. S. 82. 30) MGESchG I. 1891, S. 223. 224. 228.

31) MGESchG I. 1891. S. 201 f. 32) A. a. O. S. 76; cr. 1565.

33) Funkhänel: Beiträge zur Geſchichte der Schule; im Programm des Eiſenacher Karl Friedrich Gymnaſiums, Eiſenach 1854, S. 14.

34) MGESchG VII, 185: Ne existiment se inhoneste facere, si maleficorum prauitatem indicent. Nam ut Joseph honestissime et optime moratus adolescens parenti peccata fratrum pie indicabat ut coërcerentur et emendarentur: Ita et custodes in ludo idem facere possunt. Sed fiat indicatio emendationis causa et absit inuidia et odium iniustum.

35) Vgl. auch die Klagen evangeliſcher Eltern über zu harte Zucht in der Lateinſchule zu Lauterbach in Heſſen. MGESchG VI S. 102.

36) WA. 15, 33. 37) Hausrath, a. a. O. S. 4.

38) So Mathesius. 39) DfrSchO S. 98.

40) ZGEU II, 156. 41) WA. 30, 2 S. 524.

42) Egerer Schulordnung von 1350, DfrSchO. S. 20; Paktverſchreibung des Nördlinger Schulmeiſters von 1443, a. a. O. S. 50; Paktverſchreibung des Schulmeiſters zu Freiburg i. Br. vom 11. 2. 1478, a. a. O. S. 91.

43) Ordnung der Kantoren an der Wiener Stephansſchule vom 24 9. 1460, a. a. O. S. 77; Paktverſchreibung des Schulmeiſters zu Freiburg i. Br., a. a. O. S. 91.

44) A. a. O. S. 46.

45) Braunſchweiger Ordnung von 1479, a. a. O. S. 92; Bayreuther Ordnung, a. a. O. S. 81.

46) Vgl. die Altenburger Ordnung vom 4. 4. 1478, DfrSchO. S. 94—96; die Landshuter Ordnung von 1492, ebd. S. 115; Ordnung für den Pfarrſchulmeiſter zu St. Jakob in Utrecht, um 1480, Abſ. 4—8, ebd. S. 98; ZGEU. II, 159.

47) Mansfelder Ratsurkunde von 1502, bei Krumhaar: Verſuch uſw. S. 26 f.
48) Bayreuther Ordnung von 1464, DfrSchO. S. 82.
49) J. Warncke: Mittelalterliche Schulgeräte im Muſeum zu Lübeck. Ein Kloakenfund vom Grundſtück der alten Lübecker Stadtſchule. Mit drei Tafeln. ZGEU. II, 229; DfrSchO. S. 38; Ratsurkunde von 1262 bei J. Lünig: Des Teutſchen Reichs-Archives Spicilegium ecclesiasticum II, S. 313, 1717.
50) Nördlinger Ordnung von 1499, DfrSchO. S. 120.
51) WA. 15, 38. 52) WA. 15, 46.
53) ebd.. 54) ebd. S. 50. 55) ebd. S. 51. 56) ebd.
57) Selbſt J. Müller, der verdiente Sammler der vorreformatoriſchen Schulordnungen, bekennt ſich als Hiſtoriker zu den Anklagen Luthers. Joh. Müller: Luthers reformatoriſche Verdienſte in Kirche und Schule, 1883, 2. Aufl., S. 14.
58) G. Kawerau hat ſogar hypothetiſch vermutet, der Unterricht könnte ſo jämmerlich geweſen ſein, daß der nach Magdeburg geſchickte Knabe nullarius, Nullſchüler, Schüler der unterſten Klaſſe geworden ſei. MGBl. 1881, S. 310.
59) WA. 15, 51. 60) ebd. S. 50. 61) ebd. S. 31. 62) ebd..
63) Hartfelder, MPG. VII, 428. Vgl. UV. S. 45.
64) WA 15, 31. 32. 65) ebd. S. 38. 66) ebd. S. 39; vgl. S. 37. 40. 41.
67) J. G. Herder hatte in ſeiner Fibel von 1787 dieſe Verbindung nachdrücklich gefordert. MGESchG. I, 94. 68) ebd. S. 93.
69) MGESchG. III, 79.
70) UV. S. 44; vgl. die Schulordnung Chriſtians II von 1521. F. Rendtorff: Die ſchleswig-holſteiniſchen Schulordnungen vom 16. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. 1902, S. 2. In: Schriften des Vereins für ſchleswig-holſteiniſche Kirchengeſchichte. I. Reihe, 2. Heft.
71) A. F. Pfeifer: Beyträge zur Kenntniß alter Bücher und Handſchriften, 1. Stück, Hof 1783, S. 236.
72) Ob der ſachliche Gehalt der Grammatik wirklich wertlos oder unbedeutend war, iſt eine Frage für ſich. Deſſen mag jedoch gedacht werden, daß H. Fr. Haaſe in ſeiner Unterſuchung de medii aevi studiis philologicis, Breslau 1856, durchaus nicht dieſer Meinung iſt. Die von Alexander und einigen Vorgängern aus dem 12. Jhd. ſelbſtändig geſchaffene lateiniſche Syntax ſei die Grundlage unſerer heutigen Syntax. Die Humaniſten hätten den geſchmähten mittelalterlichen Gegner nicht durch beſſere Leiſtungen erſetzt. Als man im 18. Jhd. den Weg zur mittelalterlichen Syntax zurückfand, habe man nicht den Mut gehabt, die mittelalterlichen Quellen, aus denen man ſchöpfte, offen anzugeben. So wurzle, den meiſten unbekannt, die Syntax der neueren lateiniſchen Grammatik in den mittelalterlichen Schulbüchern. Haaſe S. 37 ff.; F. Paulſen: Geſchichte des gelehrten Unterrichts, 1885, S. 26.
73) Im Tractatulus dans modum teutonisandi casus ac tempora editus Monasterii in Westfalia, 1451 geſchrieben für den Enkel des Verfaſſers, erſt ſpäter gedruckt. Vgl. A. Bömer: Das literariſche Leben in Münſter. Aus dem geiſtigen Leben und Schaffen in Weſtfalen, 1906, S. 99.
74) Bömer, a. a. O. S. 100.
75) UV. S. 44. Vgl. ebenfalls die Schulordnung für die Stadt Herzberg 1538 „von Philipp Melanchthon und Martin Luther eigenhändig geſtellet." Jahrb. f. Philol. und Pädagogik, Bd. 100, 1869, S. 529.
76) Vgl. die Kirchenordnung von Wittenberg 1533; bei C. E. Förſtemann: Neues Urkundenbuch zur Geſchichte der evangeliſchen Kirchenreformation I, 390; E. Sehling: Die evangeliſchen Kirchenordnungen des 16. Jhds., Bd. 1, 707.
77) TR. III, Nr. 3490, zwiſchen 27. 10. und 4. 12. 1536.
78) J. Müller: Quellenſchriften und Geſchichte des deutſchſprachlichen Unterrichts bis zur Mitte des 16. Jhds., 1882, S. 197. 200. 202—204.
79) J. Müller: Quellenſchriften, S. 2.
80) Vgl. A. Diehl: Geſchichte des humaniſtiſchen Schulweſens in Württemberg, her-

ausgegeben von der württembergischen Kommission für Landesgeschichte, I, 1912, S. 164; J. Müller: Quellenschriften, S. 222 ff.

81) In der Ausgabe des Doctrinale von Reichling, MPG. XII, S. 7.

82) MPG. XII, S. LXII. 83) ebd.; J. Müller, a. a. O. S. 203.

84) H. Rendtorff, a. a. O. S. 188. 85) DfrSchO. S. 59. 86) ebd. S. 60.

87) DfrSchO. S. 159; erst 1511—14 wurden Petrus und Alexander unter dem Einfluß eines Cochlaeus entfernt. Ueber Petrus Hispanus näheres in dem Abschnitt über den Erfurter logischen Unterricht Luthers § 13, 1; 15, 3.

88) Jürgens meint, der Gedanke sei kaum erwacht, daß die Schulen dazu dienen sollten, eine allgemein menschliche Bildung zu begründen, Bürger für den bürgerlichen Stand und Beruf zu erziehen. I, S. 168. 89) Jürgens I, S. 173.

90) L. Götze: Aeltere Geschichte der Buchdruckerkunst in Magdeburg, 1872, S. 166 ff.

91) Vgl. K. Pickel: Das Heiligennamenbuch von Konrad Dangkrotzheim, herausgegeben mit einer Untersuchung über die Cisiojani, Straßburg, 1878, Bd. I der elsässischen Literatur-Denkmäler, S. 53.

92) MGESchG III, 205; a. a. O. S. 42; MPG. VII, 427.

93) Vgl. K. Pickel, a. a. O. S. 21.

94) So in der Wiener Ordnung von 1446; DfrSchO. S. 60.

95) ZGEU. II, 236 ff: J. Warnke, Mittelalterliche Schulgeräte im Museum zu Lübeck. Vgl. auch das Lehrbuch für den Unterricht in den Titulaturen, die Rhetorica volgaris, bei J. Müller, Quellenschriften S. 368 ff.

96) UD. S. 44.

97) TR. III. Nr. 3490; zwischen 27. 10. und 4. 12. 36.

98) Ueber den Cato in der Trivialschule vgl. E. Voigt: Das erste Lesebuch des Triviums in den Kloster- und Stiftsschulen des Mittelalters. MGESchG. I 1891, S. 43.

99) Geschichte des humanistischen Unterrichts in Württemberg, a. a. O. S. 179.

100) Hartfelder glaubt a. a. O. S. 430 diese Behauptung wagen zu dürfen. Vgl. dazu nur den Stundenplan der Wittenberger Kirchenordnung von 1533 auf S. 58. 59.

101) Vgl. den Nördlinger Pakt vom 8. 1. 1472, DfrSchO. S. 86; die Nördlinger Ordnung von 1499, ebd. S. 119; den Ulmer Lektionsplan von cr. 1500, ebd. S. 126, dem zufolge der Kantor einen „tractat in logica macht".

102) ebd. § 76; vgl. S. 2, Anm. 7.

103) DfrSchO. S. 132; in der Stuttgarter Ordnung. Ebenso die Wiener Ordnung von 1446, a. a. O. S. 62.

104) DfrSchO. S. 152. 151. 105) ebd. S. 147. 106) ebd. S. 134.

107) responsoria, ympni, versiculi, benedicamus. Ebd. S. 134.

108) O. Kaemmel: Geschichte des deutschen Schulwesens, 1882, S. 175. Er kann sich jedoch für diesen Satz nur auf eine Aeußerung des Torgauer Rektors Reinhard vom Jahre 1712 berufen: »Canere mane, canere vesperi, canere carmina latina neque cantoribus neque auditoribus intellecta, canere ante hoc, ante illud altare, canere modo in huius, modo in illius sancte defuncti memoriam.« Diese rhetorische Phrase hat keinen geschichtlichen Wert.

109) DfrSchO. S. 152. 125. 174. 182.

110) Vgl. den Wittenberger Stundenplan auf S. 56—59. Die Sache selbst ist im übrigen so verbreitet, daß besondere Belege überflüssig sind.

111) So Janssen und Stöckl.

112) „Die Mansfelder Schule genügte nicht als Vorschule für den Universitätsunterricht". W. Köhler, a. a. O. S. 344. Oder: „Da die Schule in Mansfeld für das Studium unzureichend war". Burk, a. a. O. S. 26. Nach Selnecker besuchte Luther die angesehene Schule seiner Vaterstadt. Doch mit diesem Zeugnis ist leider gar nichts anzufangen. Denn Selnecker glaubt, daß Martin die Lateinschule zu Eisleben besucht habe! Den Ruhm, dessen sie sich Ende des 16. Jhds. erfreute, datiert er schlankweg in das 15. Jhd. zurück. Die angesehene Eislebener Lateinschule war aber eine Schöpfung des Vertrages vom Febr. 1546; vgl. de Wette, Bd. 5, 795.

113) De Wette, Bd. 5, 797. 114) Krumhaar: Verſuch uſw. S. 41.
115) UO. a. a. O. S. 45; vgl. die Ulmer Ordnung von 1542, MGESchG. III, 10.
116) UO. ebd.
117) UO. S. 36; vgl. die Nördlinger Ordnung von 1512, in der die Teilnahme am Seelenamt zu einer Uebung im Lateiniſchen wird. OfrSchO. S. 172.
118) Vgl. das Album der Univerſität, herausgegeben von Förſtemann.
119) Jürgens I, 172.
120) Kantorenordnung von Wien, OfrSchO. S. 76. 121) Jürgens I, S. 176.

§ 4.

1) J. Hartmann: M. Alber, S. 13.
2) Hartmann und Jäger: J. Brenz, S. 17.
3) Vergleich vom Januar 1497; MU. S. 605 f.
4) Leychpredigten etlicher Herren des hoch- u. ehrwürdigen Thumbcapitels des Primat- und Erzſtifts Magdeburgk, von Siegfried Sack, Magdeburgk 1592. — Dieſe auf Margarethe Weſtphalen, Gemahlin des Abtes Peter Ulner von Kloſter Berge gehaltene Leichenpredigt vom Jahre 1586 enthält, wie wir noch ſehen werden, verfaſſungsrechtliche und chronologiſche Irrtümer. Die Erzählung ſelbſt wird davon nicht berührt. Der dieſe Schulepiſode enthaltende Abſchnitt iſt abgedruckt in MGBl., 1867, S. 483.
5) Hausrath S. 5: „Der Freundſchaft mit Reinicke verdankte er einen gelegentlichen Kosttiſch bei Moßhauer". Daß er dieſer Freundſchaft ihn verdankte, iſt nicht bezeugt.
6) Luther im Brief an Cl. Sturm vom 15. 6. 22; EA. 53, 137 Nr. 52.
7) Vgl. S. 8. Als Bullinger die Trivialſchule zu Emmerich beſuchte, hat er die ganze Zeit „um Brot" vor den Türen geſungen. Nicht weil ſein Vater ihn nicht aus eigenem Vermögen hätte unterhalten können, „ſondern weil er wollte, daß ich auf dieſe Weiſe das unglückliche Los der Bettelnden aus Erfahrung kennen lernte, damit ich mein Leben lang ihnen deſto mehr gut ſei". Zeitſchrift des Bergiſchen Geſchichtsvereins, VI. S. 201.
8) Es lautet: „Hernach ... hat ihn ſein Vater ... gen Magdeburg in die Schule geſchickt, welche damals vor vielen anderen weit berühmt". Vgl. darüber S. 67. Schlüſſelburg vgl. a. a. O. S. C 3 v.
9) Vgl. die Karte und die Angaben im Vergleich, MU. S. 606. Die Grenze wurde nochmals 1562 feſtgelegt. Vgl. die Beſchreibung in der Magdeburger Zeitung, 1827, Nr. 97. 101. Was auf der Karte ſüdlich der Schraffierung liegt, iſt der neue Markt.
10) MU. S. 408; vom 30. Sept. 1489. 11) MU., S. 622; vom 22. Febr. 1497.
12) 1722 wurde die Ambroſiuskirche wieder aufgebaut, im Franzoſenkrieg wiederum zerſtört. G. Hertel in MGBl. 1886, S. 214 f.
13) Falſch K. Janicke: Magdeburg beim Beginn der Reformation; MGBl. 1867, S. 16. Ihm zufolge hätte ſie Anfang des 16. Jhds. bereits auf dem neuen Markt gelegen.
14) Ueber die Domdechanei in Magdeburg vgl. MGBl. 1868, 213 f; ebd. S. 24 f. Vgl. die Urkunde vom 7. 3. 1565; ebd. S. 214.
15) K. Janicke, a. a. O. S. 6.
16) Holſtein: Statiſtiſche Nachweiſungen über die Bevölkerung der Stadt Magdeburg unmittelbar vor und nach der Zerſtörung vom 10. Mai 1631. MGBl. 1876, S. 113 ff.
17) G. Hertel: Geſchichte des Domplatzes in Magdeburg; MGBl. 1903, S. 211.
18) B. 16; vgl. Holſtein, a. a. O. S. 113.
19) Holſtein, a. a. O. S. 113. 20) Janicke, a. a. O. S. 18.
21) Erſt der Wiener Kongreß machte dem ein Ende, indem er die Abgabenfreiheit auf Elbe, Weſer und Rhein einführte. 22) G. Hertel, a. a. O. S. 238.
23) Vgl. die Karte. 24) Janicke, a. a. O. S. 16.
25) Die Straße hieß Diebshorn, weil hier die Verbrecher entlang geführt wurden. Hertel: Die Möllenvogtei, 1901, S. 75.
26) MU. S. 408; vom 30. Sept. 1489. — R. Döbner: AAL. S. 92. Heute ſtehen auf dem ehemaligen Grundſtück der Brüder das Oberpräſidialgebäude und die Häuſer Nr. 16—19

der Fürſtenwallſtraße. F. W. Hoffmann: Geſchichte der Stadt Magdeburg, 1885, I² S. 265 f.; MGBl. 1871, S. 253.

27) Verderbt aus Troilusmönchen. Die Lage vgl. auf der Karte. 1631 gab es nach dem von Dittmar veröffentlichten Verzeichnis — MGBl. 1893, S. 393 — hier nur 8 Häuſer.

28) G. Hertel: Die Nebenaltäre im Dom, den anderen Stiftskirchen und den Parochialkirchen. MGBl. 1902. S 164.

29) Liber de consuetudinibus divinorum ecclesiae Magdeburgensis, im Beſitz des Domgymnaſiums. G. Sello: Domaltertümer; MGBl. 1891, S. 108 ff.

30) Libellus de sanctis reliquiis; MGBl., a. a. O. S. 109.

31) G. Hertel: Geſchichte des Domplatzes, MGBl., 1903, S. 222.

32) G. Sello: Domaltertümer, a. a. O. S. 133. 33) Janicke, a. a. O. S. 15.

34) Schlüſſelburg, a. a. O. S. C 4.

35) G. Kawerau: Welche Schule in Magdeburg hat Luther beſucht? MGBl. 1881, S. 309 ff. Auch Selneccer datierte, wie Matheſius, frohgemut rückwärts. Vgl. § 3 Anm. 112.

36) Schmidt: Chronikaliſche Aufzeichnungen aus Magdeburg 1487—88; MGBl. 1875, S. 340. 37) ebd. S. 338.

38) Gabrielis Rollenhagii oratio valedictoria, 1602, S. J. 2; bei Joh. Blocius: Promulsis Magdeburgensis historiae Praemetii gratia proditae, 1622.

39) ebd. 40) ebd. S. J.

41) Im plattdeutſchen Manuſkript der Magdeburger Schöppenchronik S. 351 a—358 a. Angabe des Inhalts bei F. W. Hoffmann, a. a. O., S. 474.

42) Hoffmann, ebd. S. 482. Aehnlich Kawerau a. a. O.

43) Auch H. Holſtein teilt in ſeiner Geſchichte des kgl. Domgymnaſiums zu Magdeburg, 1875, S. 23 dieſen merkwürdigen Irrtum.

44) MU. S. 605; Vertrag vom 21. Jan. 1497.

45) Blocius, a. a. O. S. J 2. 46) MU. S. 605 f.

47) Der Vertrag von 1497 ſtellt die Landeshoheit der Erzbiſchöfe aufs neue feſt. Erzbiſchof Ernſt hat darum lange Zeit in der Altſtadt einen üblen Leumund gehabt. Noch im 17. Jhd. hatte man es ihm nicht vergeſſen, daß er Magdeburg niederzwang. Dauth's responsum pro libero Reipublicae Parthenopolitanae, MGBl. 1898, S. 1—25 vermag nicht die Reichsunmittelbarkeit der Stadt zu beweiſen.

48) H. Rathmann: Geſchichte der Stadt Magdeburg, Bd. III, S. 296; Jürgens I, 259. 49) So Seidemann.

50) L. Schulze, in EKZ. 1882, Nr. 23. 24. Null- oder Nollbruder hängt mit dem deutſchen nollen oder belgiſchen noll zuſammen. Noll-humerale, cucullus humeralis, cucullus lugubris. Vgl. Kawerau, MGBl. 1881, S. 310.

51) So L. Schulze; neuerdings auch W. Köhler, a. a. O. S. 344.

52) W. Köhler, ebd. 53) Hausrath, I S. 5. 54) AAL. S. 232 f.

55) Das wäre ohne weiteres der Fall, wenn die Statuten gemäß der Ueberſchrift in Döbners Ausgabe die Statuten der Kongregation im Lüchtenhofe zu Hildesheim wären. Aber G. Börner hat bewieſen, daß ſie die Statuten des Münſterſchen Bundes von 1499 ſind. Hildesheim ſchloß ſich der Union nicht an. G. Börner: Die Annalen und Akten der Brüder des gemeinſamen Lebens im Lüchtenhof zu Hildesheim. Vollſtändige Ausgabe, Fürſtenwalde, 1905.

56) Hoffmann a. a. O. I¹, S. 482 Anm. 2. 57) M. Dreſſer: Sächſiſche Chronik S. 486. 58) Schlüſſelburg a. a. O. S. C. 4.

59) Köhler iſt es darum auch fraglich, ob Luther in Magdeburg um des Unterhalts willen vor den Türen geſungen habe. Aber gegen Luthers eigenes Zeugnis kann man nicht aufkommen. WA. 30, 2 S. 576.

60) Vgl. E. Leitsmann: Ueberblick über die Geſchichte und Darſtellung der pädagogiſchen Wirkſamkeit der Brüder des gemeinſamen Lebens. I D Leipzig, 1886, S. 6. 7.

61) Rathmann, a. a. O. III, S. 296; W. Köhler, a. a. O. S. 344; E. Leitsmann, a. a. O. S. 34.

62) Von der Freude an mönchiſcher Lebensordnung zeugen die Unionsſtatuten von 1499. Vgl. Börner: Die Brüder des gemeinſamen Lebens in Deutſchland. Deutſche Geſchichtsblätter. 1905. S. 244. — Derſ.: Annalen und Akten, S. 75—93.

63) Köhler, a. a. O.

64) AAL. S. 193. 65) AAL. S. 91. 108—110. 125 f. 313.

66) AAL. S. 125. Die Schüler, von deren wachſender Zahl 1482 berichtet wird, ſind nicht Scholaren, ſondern discipuli, d. h. ſolche, die ſich der Kongregation angeſchloſſen haben. AAL. S. 91.

67) AAL. S. 229. 68) AAL. S. 58.

69) AAL. S. 33: maxime ad deum convertendis scolaribus vel aliis.

70) AAL. S. 56. 71) ebd. S. 57. 72) ebd. S. 56. 73) ebd. S. 56, Anm. e.

74) ebd. S. 109. 75) ebd. S. 108—110. 313 f.

76) Auch Erasmus teilt uns mit, die Brüder hätten ſich aufs äußerſte bemüht, ihre Pflegebefohlenen ins Kloſter zu führen. Opp. ed. clericus, Leyden 1701, vol. III, col. 1822.

77) Conventicula mit collationes, AAL. S. 123. 124. 78) AAL. S. 123 f. 79) ebd. S. 125. 80) ebd. S. 125. 81) cista; ebd. S. 81. 82) ebd. S. 125. 83) ebd. S. 126. 84) ebd. S. 57, Anm. e.

85) Im Erfurter Humaniſtenkreis konnten noch nach 1513 die Marburger Brüder vom gemeinſamen Leben, die „Brei eſſenden Kugelherren", als unwiſſende Mönche geſcholten werden. Wer von ihnen herkam, galt in den Wiſſenſchaften als das reine Kind. Auch die Brüder fallen demnach unter das Urteil, das man in Erfurt gegen die Mönche, die „Dunkelmänner", bereit hatte. Sie ſtanden alſo dort nicht im Ruf, beſondere Verdienſte ſich um die gelehrten Studien und vornehmlich die neue humaniſtiſche Wiſſenſchaft erworben zu haben. Jahrbücher der Kgl. Akademie der gemeinnützigen Wiſſenſchaften zu Erfurt. Heft 19, S. 211.

86) Einen Abriß ihrer mittelalterlichen Geſchichte gibt H. Holſtein a. a. O. S. 1—24; vgl. auch H. Holſtein: Die Domſcholaſter von Magdeburg. MGBl., 1887, S. 289—309.

87) Vgl. S. 47. 88) Staatsarchiv zu Magdeburg, Copiar IX, Bl. 60; H. Holſtein, MGBl. 1887, S. 308.

89) Holſtein, Geſchichte des Domgymnaſiums S. 25 f. Seine Angabe iſt einem Manuſkript der Stadtbibliothek in Magdeburg entnommen: Sebaſtian Langhans Hiſtoria, was im Anfang der Lehre des h. Evangelii zu Magdeburgk ſich begeben, S. 129. Da der neue Markt katholiſch blieb, konnte natürlich die Domſchule über 1524 hinaus beſtehen.

90) vgl. Rollhagen a. a. O. 91) vgl. § 5.

92) Leitsmann, a. a. O. S. 21. Die angebliche Brüderſchule zu Deventer als Vorläuferin der Erneuerung der Altertumswiſſenſchaft im 15. Jhd. anzuſprechen, iſt ganz unzuläſſig. Bonet-Maury: De opera scholastica fratrum vitae communis in Nederlandia, Paris 1889, hat es verſucht.

§ 5.

1) MU. S. 506; Klageſchrift vom 15. Nov. 1494.

2) Mit dem germaniſchen Eigenkirchenrecht hat dies Inſtitut trotz E. Schiller: Bürgerſchaft und Geiſtlichkeit in Goslar 1290—1365, Stuttgart 1912, S. 140 nichts zu tun.

3) AAL. S. 6. 4) ebd. S. 71. 5) ebd. 6) ebd. S. 112. 185. 7) ebd. S. 56.

8) In Dieburgs Annalen iſt uns eine wertvolle Quelle aus der Gründungszeit erſchloſſen, während Urkunden aus der erzbiſchöflichen und ſtädtiſchen Kanzlei in die ſpätere Zeit führen.

9) In ſeinen Annalen erzählt er, daß auch der Erzbiſchof Johann von Magdeburg, ein Pfalzgraf zu Zweibrücken und Zimmern, der 1464—1475 den erzbiſchöflichen Stuhl inne hatte, gern eine Kongregation der Fraterherren in Magdeburg geſehen hätte. AAL. S. 91.

10) Nicht auf dem neuen Markt, mit dem man neuerdings gern die neue Stadt verwechſelt.

11) Nicht der Domdekan, wie Döbner im Perſonenverzeichnis angibt, ſondern

der Dekan der Neustadt. Domdekan war in den Jahren 1480—85 Günther von Bünau. G. Hertel: Die Dompröpste und Domdechanten von Magdeburg. MGBl. 1889, S. 248. Schon der bürgerliche Name Balders, der auch keinen akademischen Grad trägt, hätte Döbner stutzig machen können. Seit der Bulle Eugens IV vom 17. April 1446 konnten nur nobiles et graduati Kapitulare der Domkirche werden. Die Bulle wurde wiederholt von Pius II am 13. Jan. 1458. A. a. O. S. 246.

12) Interea dominus doctor Thomas phisicus collegit eos hospicio, . . . qui spaciosum habuit locum apud Premonstratenses. AAL. S. 91. — Doctor Thomas phisicus, qui collegit nostros in Magdeborch. AAL. S. 319.

13) Dominus Johannes Petri similiter cum nostris agens in Magdeborch. AAL. S. 319.

14) MU. S. 408; Döbner, AAL. S. 92.

15) Die Häuser der Brüder wurden wie das ganze Gelände in der Linie vom Dom und Frauenkloster bis zum Elbufer dank den Bemühungen Tillys 1631 von der großen Feuersbrunst verschont. Erst 1723 wurden die Häuser der Brüder niedergerissen und die alte Form des Trillmännchens zerstört.

16) MU. S. 394. 17) AAL. S. 90—93.

18) ebd. S. 387—389. 19) ebd. S. 108. 20) Schreiben vor 21. 10. 1488; MU. S. 396.

21) 1487—1495; vgl. AAL. S. 325. 293. 22) 30. 9. 1489; MU. S. 407.

23) vom 30. Sept. 1489; ebd. S. 408.

24) MU. S. 587; vom 20. April 1496. 25) Vgl. Hoffmann, a. a. O. I ² S. 241. 250. 263.

26) MU. S. 622; vom 22. Febr. 1499.

§ 6.

1) E. Leitsmann, a. a. O. S. 14.

2) Bonet-Maury stellt fest, daß diese Lehrbücher in den Niederlanden von den Brüdern benutzt wurden. A. a. a. O. S. 78.

3) Vgl. A. Bömer: Das literarische Leben in Münster, S. 98.

4) Vgl. Börner, Deutsche Geschichtsblätter, 1905, S. 246.

5) Hausrath, I S. 5.

6) AAL. S. 255. 7) ebd. 8) ebd. S. 232.

9) ebd. S. 276. 10) ebd.

11) AAL. S. 225.

12) Börner, a. a. O. S. 51; derſ. Deutsche Geschichtsblätter, a. a. O. S. 246.

13) AAL., Anm. auf S. 149. 150. 14) ebd. S. 150.

15) ebd. S. 150 f. 16) ebd. S. 152. 17) ebd. S. 151. 150.

18) Vgl. Urkunde 7 bei Wiggert: Ueber Martin Luthers Schülerleben zu Magdeburg und den dortigen Verein der Brüder vom gemeinsamen Leben im Tal des heiligen Hieronymus, auch Trulbrüder . . . genannt. Programm des Kgl. Domgymnasiums zu Magdeburg, 1851, S. IX; ebd. Urkunde 9, S. XII; Urkunde 8, S. X.

19) Diese Vigilien wurden später von Luther und der Reformation als „Gaukelwerk" (E A 56, 413) lebhaft bekämpft. Sie gehörten ja zu den frommen „Werken", durch die man Gottes Gunst den Seelen erkaufen wollte. Luther: Ein Widerruf vom Fegfeuer. 1530. E A. 31, S. 210. „Und der Pfaff, so fur dem Altar sagt, daß Gott wolle ansehen die guten Werk, die ihm nach geschehen, bekennet frei, daß sein Vigilien, Messe und Seelampt ein Werk sei, damit sich Gott soll versöhnen lassen." Auch daß sie zu einer Quelle des Gelderwerbs gemacht wurden, ward gerügt: „Viele Altaristen haben jährlich kaum 60 Groschen, und haben sich gleichwohl reichlich erhalten können von den Akzidentalien und Kretzschmerei, Vigilien, Seel- und Opfermessen. Die Pfarre zu Wittenberg hat kaum gewisses Geldes und Einkommens dreißig Gülden gehabt und hat doch über 100 Gülden jährlich getragen." EA. 60, 238. Doch schon vor der Reformation hatte die Praxis zu Beschwerden geführt (vgl. K. Müller: Die Eßlinger Pfarrkirche im Mittelalter. Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte. NF. XVI. 1907. S. 82—88)

und kritiſche, wenn auch nicht evangeliſch kritiſche Stimmen gegen ſie laut werden laſſen. Sie ſind natürlich nicht „Vorfeiern" der großen Feſte. Das zeigen die Magdeburger Urkunden und Dieburgs Kritik deutlich genug. Auch in den Burſenſtatuten, die uns ſpäter beſchäftigen werden, begegnen wir den gleichen Vigilien. Sie ſind liturgiſche Totengebete — ein Wechſel von Pſalmen, Antiphonien, Verſikeln, Reſponſorien, Lektionen und Kollekten oder Orationen. Vgl. das officium defunctorum im Brevier der römiſchen Kurie, Venedig 1489, Bl. 428—430 und das Brevier der Auguſtiner Eremiten, Venedig 1711, pars aest. Luthers Orden war auf den Brauch der römiſchen Kurie verpflichtet —, die von geiſtlichen Perſonen in kirchlicher Feier zugunſten des Verſtorbenen geſprochen oder geſungen werden. Sie wollen, wie auch die privaten Gebete der Leidtragenden nach Eintritt des Todes und wenn ſpäter im Gebet des Verſtorbenen gedacht wird, fürbittend auf Gott einwirken und ihn dem Abgeſchiedenen gnädig ſtimmen. Im Brevier finden wir ſie unter dem Stichwort officium oder obsequium defunctorum; ebenſo im Ritual. Sie werden als Seelveſper und Seelmette abſolviert. Der letzten, die aus der Matutin und den Laudes beſteht — wie jede Mette — und im beſonderen als Vigil angeſprochen wird, folgt die Seelmeſſe. Vgl. das Brevier, das Ritual von St. Florian S. 92, K. Müller a. a. O. S. 78 f. Die Vigilien waren natürlich wirkſamer als die privaten Gebete. Denn ſie wurden von geweihten und „heiligen" Perſonen, von Prieſtern und Mönchen geſprochen. Das „eintretende" Gebet des Gerechten vermag ja nach Jakobus 5, 16 viel. Die Ritualbücher der Klöſter ſorgten darum dafür, daß dem ſterbenden und entſchlafenen Bruder eine wirkſame Gebetswache zuteil werde. Das war einer der vielen Vorteile, die das Kloſter der Welt voraus hatte. Wenn irgend möglich, ſollten alle Inſaſſen des Kloſters auf das Glockenzeichen hin zum Sterbenden eilen, am obsequium circa morientes tätig teilnehmen, d. h. das Herrengebet und Symbol mitſamt der Totenlitanei und nötigenfalls auch den ſieben Bußpſalmen beten. War der Bruder verſchieden, ſo begannen ſofort die Totengebete, die bei der Waſchung der Leiche, der Beſprengung mit Weihwaſſer, der Beräucherung mit Weihrauch, der Ueberführung in die Kirche fortgeſetzt wurden und zur Vigil und Totenmeſſe überleiteten. Vgl. das Ritual von St. Florian S. 86—92. Die Hildesheimer und Magdeburger Brüder hatten ein ähnliches obsequium, wie wir aus den Akten des Lüchtenhofes wiſſen. Viele derer, die keiner geiſtlichen und mönchiſchen Kongregation angehörten, hatten doch den ſehnſüchtigen Wunſch, an den geiſtlichen Segnungen einer ſolchen Kongregation teilzunehmen. Darum ließen ſie ſich lieber, ſofern es möglich war, auf dem Kirchhof eines Kloſters als auf dem ihrer Pfarrkirche beerdigen. Darum ſtifteten ſie auch gern an klöſterliche Kirchen Vigilien und Seelmeſſen. Durfte die „arme Seele" hoffen, daß Mönche für ſie das Totenoffizium und die Seelmeſſe abhielten ſo konnte ſie ruhiger von hinnen ſcheiden. Auch einem Dieburg waren recht gebetete Vigilien beſonders wirkſam.

20) Wiggert, Urkunde 5, S. VII.

21) Vgl. die Urkunde vom 30. 9. 1496, wo Erzbiſchof Ernſt den Brüdern dies Zeugnis ausſtellt. Nr. 3 bei Wiggert.

22) Vgl. S. 20. 23) vgl. Anm. 7 und AAL. S. 380.

24) Börner S. 46. 25) AAL. S. 150.

26) So Börner. 27) AAL. S. 145. 147. 28) ebd. S. 232. 255.

29) Aus den Statuten des Fraterhauſes zu Herford. Theologiſche Monatsſchrift, her. v. Alzog, Mainz, 1851, S. 570.

30) ebd. S. 562. 31) ebd. S. 546.

32) AAL., S. 236 f. 239. — ThM. a. a. O. S. 557. 33) ebd. S. 243.

34) Vgl. die deutſche Bibel von Dillherr, Nürnberg 1720.

35) Matth. Dreſſer, a. a. O. 1598, S. M.; vgl. Bd. 2 § 1, 3.

36) Seckendorf: Historia Lutheranismi, S. 19—21.

37) J. Köſtlin: I, S. 43; Hausrath: I, S. 18.

38) ARG. 1908, S. 345. 39) EA. 60, 255.

40) Wimpfeling: De integritate, Straßburg 1505, c. 28; Kerker: Zur Geſchichte des Predigtweſens in der letzten Hälfte des 15. Jhds. Tübinger Theologiſche Quartalſchrift, 1861, S. 373.

41) Manuale curatorum, s. l. a. 1506, lib. II, consid. 1, pag. LXXI; Kerler S. 375.
42) 1470—1480; Kerler, a. a. O. S. 376. 43) Kerler, a. a. O. S. 376.
44) Handschrift in Oktav der Erfurter Stadtbücherei, O. 95, Rubr. 4, 2 der Statuten des Collegium majus.
45) pro quolibet libro accommodato. 46) AEU. II, S. 148, § 138.
47) Vgl. auch die Statuten der Bibliothek der Rosenburse in Wien. MGESchG. 5, S. 197.
48) TR I, Nr. 116; zwischen 9. und 30. Nov. 1531.
49) L. Götze: Aeltere Geschichte der Buchdruckerkunst in Magdeburg, 1872, S. 30.
50) Ebd. 51) Ueber die verschiedenen ober- und niederdeutschen Ausgaben vgl. L. Götze a. a. O. S. 28—30.
52) Götze, a. a. O. S. 28. 53) Ebd. S. 31.
54) ThM. a. a. O. S. 567. 55) AAL. S. 242. 56) Ebd. S. 350—377.
57) Ebd. S. 374—386.
58) Die Bestimmungen sind im liber de consuetudinibus des Magdeburger Doms enthalten, dem sog. Rituale. Verwertet sind sie von B. Engelke: Geschichte der Musik im Dom von den ältesten Zeiten bis 1631. MGBl. 1913, S. 270.
59) EA 56, 302; aus dem Jahre 1542. 60) Hausrath, I. S. 5.
61) Ebd. 62) ThM. a. a. O. S. 546 f.
63) L. Lemmens: Aus ungedruckten Franziskanerbriefen des 16. Jahrhunderts. 1911, S. 10. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 20.
64) WA. 38, 105; aus dem Jahre 1533. Er starb 1504. Nach Jürgens I, 265 hätte Martin in Magdeburg vermutlich von Andreas Proles, dessen Predigten ein wertvolles Gegengewicht gegen die Litanei der Nullbrüder oder Franziskaner bieten konnten, sich anregen lassen. Meurer berichtet ohne jede Einschränkung, Luther habe in Magdeburg den hochberühmten, über das Verderben der Kirche klagenden und eine Reformation erwartenden Andreas Proles gesehen und gehört. (I 3, S. 10.) Das sind gegenstandslose Vermutungen. Wohl war Proles zu Beginn des Jahres 1497 in Magdeburg, beteiligt an dem bekannten Vergleich. Aber sein und Luthers Weg haben einander nicht gekreuzt. Die freundlichen Urteile des Reformators über den Augustiner-Provinzial wurzeln nicht in persönlicher Bekanntschaft, sondern in späterer Kenntnis dessen, was Proles gegen die Papstkirche einzuwenden hatte.
65) Ratzeberger, a. a. O. S. 43. 66) Krumhaar, Versuch usw. a. a. O. S. 8.
67) AAL. S. 380; vgl. Anm. 19.
68) L. Götze: Aeltere Geschichte der Buchdruckerkunst in Magdeburg, 1872, S. 56 ff.
69) MGBl. 1870, S. 104.

§ 7.

1) BKTh. Heft 39, 1915, S. 127.
2) BKTh. a. a. O. S. 360. Die Beschreibung des Mauerzuges ebenda S. 361 f.
3) Ebenda S. 362. 4) ebenda S. 361.
5) Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch antiquarischer Forschungen. Im Namen des mit der kgl. Universität Halle-Wittenberg verbundenen thüringisch-sächsischen Vereins für Erforschung des vaterländischen Altertums und Erhaltung seiner Denkmale. Halle und Nordhausen, Bd. 12, 1869. K. Menzel: Die Aufzeichnung des Thomas von Buttelstedt über die Landgrafschaft Thüringen zur Zeit des Anfalls an die Herzöge Friedrich und Wilhelm von Sachsen, 1440—1443. S. 431: „Das vor etlichen jaren by meym herren von Doringen seligen gemeynen nucze die straße zcu buwen in besten vorgebin und auch uff das nuczlichste irkand wart, als der steyger hinder Jsenache vaste hoch und sere große ungeferte wege sind, daß die furluthe sere schuwen, das man eyne brugken by dem dorffe Nuwenhofe ober die Werre buwen und eyn bergfredt und slag daruff zcu befredunge des landes seczen sulde, so fure man slechter wege durch das gerstengauw und gar fernen weg gerade wege, dadurch alle furluthe deste lieber zcu Jsenache zcu furen, und also wurde unsern herren yre gleite und der stad yre nyderlage und zcerunge sere gebessert und darumbe were

das eyn groß nucz, das unſer herren die brugken buwen lißen, und auch die ſtad eyne ſture mit gelde und dinſte merglichen daczu dynte."

6) BKTh. a. a. O. S. 130. 7) Ebenda.

8) So nennt Biermoſt die in der Weſtecke des Territoriums gelegene Stadt.

9) BKTh. a. a. O. S. 126. 10) Thomas von Buttelſtedt, a. a. O. S. 430.

11) W. Rein: Kurze Geſchichte und mittelalterliche Phyſiognomie der Stadt Eiſenach. Zeitſchrift des Vereins für thüringiſche Geſchichte, Bd. 5, 1863, S. 8.

12) BKTh. S. 130. 13) Ebd. S. 218. 14) Buttelſtedt, a. a. O. S. 430.

15) Thüringiſche Geſchichtsquellen Bd. 3. Düringiſche Chronik des Johann Rothe. Hrg. von R. v. Liliencron. Jena 1859, S. 372: Es geſchach zu derſelben zeit das die ſelige frawen — an dem marte alſſo man von der rollen zu der badeſtobin gehn wil — obir die ſchritſteyne, die an eyner langen zel zu dem mal hoe geſatzt waren durch des tiefen qwotes willen — do ſich die meſſerſmedegaſſe an hebit, wen dernoch keyne ſteynwege do waren — gehn ſulde, begeynete ir zu mittelwege eyn aldis weip, eyne bettelerynne der ſie die almoßen dicke gegeben hatte, unde ſtieß do die ſelige frawe, die ir nicht gerumen kunde, yn den tiefen qwod, das ſie alle yre cleider waſchen muſte".

16) Buttelſtedt, a. a. O. S. 431: „Item von margktrechte als nemlichen von iglichem huſſe des jares 6 denarii, loufft bij 14 alten ſchogken, als vil huſer wuſte werden, wirdt das mynner".

17) Ebd. S. 429, Anm. 3. 18) BKTh. a. a. O. S. 204. 19) Ebd. S. 218.

20) Ebd. S. 290—292. 21) Chr. Fr. Paullinus: Rerum et antiquitatum Germanicarum Syntagma, Frankfurt 1698, S. 94.

22) gravis, nicht gracilis, wie Nic. Rebhan in ſeiner historia ecclesiae Isenacensis S. 18 ſchreibt. Die Handſchrift befindet ſich in der Bibliothek des großherzoglichen Karl Alexander-Gymnaſiums zu Eiſenach.

23) Joh. Mich. Koch: Hiſtoriſche Erzählung von dem . . . Bergſchloß Wartburg ob Eiſenach. In Junker: Eiſenach, 1710, S. 51. 24) 1331 oder 1336; Rebhan S. 18

25) ThGQu. Bd. 3, S. 353.

26) Andreas Topp: Hiſtorie der Stadt Eiſenach, geſchrieben 1660, abgedruckt in Chr. Junker: Eiſenach. Eiſenach und Leipzig, bei J. A. Boetius, 1710, S. 18.

27) Rebhan a. a. O. S. 18. 28) W. Rein, a. a. O. S. 11. 29) Burk, a. a. O. S. 29. 30) Ratzeberger, a. a. O. S. 43.

31) Brief vom 14. 1. 1520 an Spalatin. Enders Bd. 2, S. 293.

32) Schneidewind: Das Lutherhaus in Eiſenach, 1883, S. 12.

33) Nic. Rebhan, a. a. O. S. 106.

34) Aus dem Brief des Theodoricus Lindemann an Stephan Roth, Dresden, 4. 1. 1526; mitgeteilt von O. Clemen: Beiträge zur Reformationsgeſchichte, Heft 2, 1902, S. 1.

35) Luther im Brief an Braun; Enders Bd. 1, S. 4. — Chr. Fr. Paullinus: Syntagma, S. 126. Nach Paullinus ſoll er Konrad Luther geheißen haben. Aber Lindemann, der zur Verwandtſchaft gehörte, iſt ein glaubwürdigerer Zeuge, zumal er Konrad kannte. Dem ganz unkritiſch arbeitenden Paullinus zu Liebe einen Schreibfehler anzunehmen, wäre unangebracht. Vgl. G. Kawerau, ThStKr. 1886, S. 190. Buchwald, a. a. O. S. 31. zweifelt offenbar überhaupt nicht, daß Konrad ein Luther geweſen ſei.

36) Brief von 22. 4. 1507; Enders 1, S. 2.

37) In der Predigt, „daß man Kinder zur Schule halten ſoll", 1530; WA. 30,2 S. 576. Ebenſo Matheſius und alle, die fortan Einzelheiten aus dem Schülerleben Luthers zu Eiſenach mitteilen.

38) aedes istas in suburbio Georgiano sitas fuisse, vitibus modo pro foribus plantatis insignes. Rebhan, a. a. O. S. 109. 39) ebd. S. 108.

40) Fieri potest in utrobique habitarit Lutherus scholasticus. Primum in suburbio Georgiano apud cognatum fortune tenuioris, post in urbe apud viduam. Ebd. S. 109.

41) Ebd. S. 106. 42) J. v. Dorneth: Martin Luther, S. 33—38.

43) Matth. Dreſſer: De festis diebus christianorum et ethnicorum liber. Leip-

zig 1590, S. 179 f. Das Vorwort stammt aus dem Jahre 1484. Fast wörtlich wiederholt Dresser seine Erzählung in seiner Geschichte Luthers. Dresser: Martini Lutheri historia, Leipzig ,1598, letzte Seite des Bogens L.

44) Vgl. Andreas Topp, a. a. O. S. 73 f.

45) Memorabile est, quod Isenaci contigisse sibi ipsemet praedicauit. Cum enim ibi canendo ostiatim victum conquireret, factum est, vt bis terve panis frustrum abnueretur. Quod cum mirum ei videretur, et insolens quasi iam ab omnibus desperata res esset, domum redire vacuus cogitauit. Vidit hoc mater quaedam familias, quae miserta illius, de cursu reuocauit et panem impertiuit. Exemplum id esse iudicauit diuinae prouidentiae, quae non sinat deesse panem scholasticis, qui doctrinae piae et salutari studium dare constituerunt. Dresser, a. a. O.

46) Rebhan, a. a. O. S. 108. 47) Walch, Bd. 24, S. 66, Halle, 1750.

48) Vgl. Jürgens I, S. 281; Buchwald, S. 31. Den vollendeten Roman mag man bei J. v. Dorneth nachlesen.

49) J. Köstlin: Martin Luther I, S. 27; derſ. ThStKr. 1871, S. 35.

50) Merkwürdig genug weiß Tentzel von dieſer Legende nichts. Die ganze Zeit hat Martin nach Gewohnheit armer Kinder vor den Türen gesungen „und ſich alſo hingebracht" bis er 1501 Student der Rechte in Erfurt wurde. W.E. Tentzel: hiſtoriſcher Bericht von Anfang . . . der Reformation. Hrsg. mit Urkunden von E. Sal. Cyprian, Leipzig, 1717, Bd. 1, 145. Dieſe Angabe iſt ganz wertlos.

51) ARG., Jahrg. 5, 1908, S. 365; EA. 61, 212 ſpricht Luther von ſeiner Eiſenacher Wirtin, nennt ſie aber nicht. 52) Ratzeberger a. a. O. S. 43.

53) Meurer hat den wunderlichen Irrtum Lingke's: Reiſegeſchichte uſw. S. 5, ſie ſei eine Tochter Heinrich Schalbes, Bürgermeiſters zu Ilfeld geweſen, ſich angeeignet.

54) Schneidewind, a. a. O. S. 16 f.

55) platea primaria; ſo Rebhan.

56) Georgenſtr. Nr. 50. — Nic. Rebhan S. 108: „Alii referunt illam viduae istius domum fuisse, in qua nunc illustrissimus Princeps stabulum suum habet in platea Georgiana". — J. M. Koch: „. . . in dem Hauß, wo jetzo Herr Reuter, Fürſtl. Erf. Canceliſt, in der Georgen Gaß, gegen der güldenen Sonn über, wohnet". Vgl. Schneidewind, a. a. O. S. 42; BKTh. a. a. O., S. 312. — Das „offizielle" Haus, das heute auf dem Lutherplatz Nr. 8 gezeigt wird, vorher Fleiſchergaſſe Nr. 124, verdankt einer haltloſen Behauptung aus dem 19. Jahrhundert ſeine Bedeutung als Lutherſtätte. Auch das mit ihm konkurrierende Haus Georgenſtr. Nr. 26 hat ohne Grund den Ruhm des Lutherhauſes beanſprucht. Vgl. die eingehende kritiſche Analyſe der Ueberlieferung bei Schneidewind, a. a. O. S. 29—46.

57) WA., 30, 2 S. 577.

58) Johann Binhard: Newe vollkommene Thüringiſche Chronica, Leipzig bei Nic. und Chriſtoff Nerlichen; zum Jahre 1498. Mit einer ganz unglückſeligen Verbindung der Nachrichten verſucht es Topp, a. a. O. S. 73 f.: „Als Lutherus in der Currende zu Eiſenach ſein Brot erſungen, hatte er ſein hospitium oder Herberge bey Conz Cotten. Darnach kam er zu einer gottesfürchtigen Matrone auf dieſe Weiſe". Ratzeberger, Matheſius und Dreſſer-Rebhan ſind hier kindlich unbeholfen nebeneinander geſtellt.

§ 8.

1 Luthers Brief vom 10. 11. 1541 an Friedrich und Bonaventura Cotta — Enders, Bd. 14, 113 — beweiſt dies freilich nicht, mag er auch immer wieder angeführt werden. Aber wir wiſſen, daß Kaiſer Sigismund ihren Adel beſtätigt hat. Chr. Fr. Paullinus: Dissertationes historicae, Gissae 1694. Diss. XIV: De antiqua et nobili familia Cottarum, S. 137 bis 139. 2) Schneidewind, a. a. O. S. 17. 3) Ebd. S. 16.

4) Vgl. den Brief Luthers vom 10. 11. 1541. 5) Jürgens 1, 284.

6) Vgl. Geſchichte des humaniſtiſchen Gymnaſiums in Württemberg, a. a. O. S. 183. Ferner die Forderung der Schulordnungen, in den Weiſen und Pauſen ſorgſam zu unterrichten. Der erſte Kantor der Magdeburger Stadtſchule, Martin Agricola, gab ein Schulbuch für

den Unterricht in der Musik heraus: Quaestiones vulgatiores in musicam, pro Magd. scholae pueris digestae, 1543. Vgl. MGBl. 1866, S. 15. Doch schon in dem spätmittelalterlichen Magdeburg-Neumarkt wurde, wie wir sahen, eine tüchtige musikalische Unterweisung verlangt.

7) „Nichts Liebers ist auf Erden, denn Frauenlieb, wems kann werden". Randglossen über die Bibel alten und neuen Testaments. EA. 64, 113; vgl. EA. 61, 212.

8) Jürgens I, 283. 9) EA. 61, 212; vgl. auch: „Es ist kein lieber Ding auf Erden, denn Frauenlieb, wem sie in Gottesfurcht mag werden".

10) EA. 24, 361; TR I Nr. 3 und 12; Herbst 1531.

11) S. 102 Anm. 24. 12) Rebhan, a. a. O. S. 18.

13) Neuerdings hat man es eine Anstalt der Barfüßer genannt, d. h. der Franziskaner in der Stadt. Köstlin I, 38. Dabei kann man sich nichts Bestimmtes denken. Aber auch Th. Koldes Angabe — I, 365 — schwebt in der Luft. Das Collegium Schalbense bedeute keine Mönchsgenossenschaft, sondern die Kollatoren der Stiftung. Das beweise Luthers Brief, in dem die dignitas und der ordo des Kollegiums dem niedrigen Mönchsstand Luthers entgegen gestellt werde. Aber welche Pfründen sollten übertragen werden? Und wo haben wir die vornehmen Kollatoren zu suchen? Und warum werden gerade die Kollatoren mit dem Namen Schalbe ausgezeichnet? Die älteren Darstellungen behalten dem Kloster diese Bezeichnung vor. Seine Insassen konnten auch wohl von dem jungen, in Demut sich übenden Mönch Luther als weit über ihm stehend charakterisiert werden. Luthers Brief zwingt nicht, die älteren, Kolde offenbar unbekannt gebliebenen Mitteilungen als falsch unterrichtet anzusehen. Freilich leuchtet auch die Erklärung Rebhans nicht ohne weiteres ein. Immerhin ist sie nicht unwahrscheinlich.

14) J. Köstlin I, 28.

15) Brief vom 3. 7. 1526 an Spalatin, Enders, Bd. 5, 366; Brief vom 1. 3. 1527 an den Kurfürsten Johann, EA. 53, 398 Nr. 194; Brief vom 15. 11. 1526 an denselben, EA. 54, 50 Nr. 260.

16) Enders, Bd. 1, 3.

17) Ebd. S. 1. In einem Brief vom 28. Apr. 1507, in dem Luther einen seiner früheren Lehrer zu seiner Primiz einladet, kennzeichnet er Joh. Braun als pium illum hominem . . . . mei amantissimum. Die Kenntnis dieses Briefes verdanke ich Herrn Oberkonsistorialrat D. G. Kawerau. Entdeckt wurde er kürzlich von Herrn Dr. H. Degering auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin in einem, einem alten Buch beigefügten alten Heftchen mit gleichzeitigen Briefabschriften. Das Heft hat noch keine Signatur. Der Entdecker, der mir die Benützung von Einzelheiten des Briefes freundlichst gestattet hat, wird demnächst den neuen Brief Luthers herausgeben.

18) Topp, a. a. O. S. 22.

19) Rebhan, a. a. O. S. 28 20) Rebhan, ebd.

21) Paralleltext: „Marienbild mit ihrem Kindlin, das sich bewegt und geregt, ist zu Eisenach im Pauler-Kloster gewest".

22) EA. 60, 288 f. Melanchthon berichtet, er habe es mit Luther in Eisenach gesehen. BKTh. a. a. O. S. 294.

23) WA. 43, 692. 24) Ebd.

25) Pres. Smith findet auch in diesem Erlebnis ein Zeugnis der krankhaften Seele Luthers. Darüber zu streiten lohnt sich nicht.

26) Junker, a. a. O. S. 96.

27) Urkunde des großherzoglichen geheimen Archivs zu Weimar, Eisenacher Abteilung, Karthäuser Kloster, Nr. 83; bei W. Rein, a. a. O. S. 17.

28) Buchwald, a. a. O. S. 33.

29) Rebhan, a. a. O. S. 46. 30) Ebd. S. 47 ff.

31) Vgl. K. Wenck: Die heilige Elisabeth, 1908, S. 21.

32) Rebhan, S. 37—76. 33) Ebd. S. 41 34) Ebd. S. 47; vgl. S. 18.

35) Ebd. S. 44. 36) Ebd. S. 56. 37) Ebd. S. 68 f. 38) Ebd. S. 76.

39) Ebd. S. 76: Eja mater nos agnosce — Libro vite nos deposce — Cum electis inseri — Ut consortes sortis — Et a poenis et et a portis — Eruamur inferi.

40) Ebd. S. 39. 41) Enders, Bd. 7, 195.

42) Hiltens Weisſagungen ſind ihm nicht insgeſamt Wahrheit, und als Zeugen der reformatoriſchen Wahrheit möchte er ihn nicht anſprechen. Enders, Bd. 7, 195: Quamquam de iustificationis . . . doctrina vellem illum vel scripsisse vel scisse certiora.

43) de vot mon.

44) Z. B. Paul Seidel: Hiſtoria und Geſchicht des Ehrwirdigen ... Lutheri, Wittenberg 1581; Paullinus, Syntagma S. 122; Andr. Angeli Bericht von Johann Hilten und ſeinen Weisſagungen, Frankfurt 1597; V. E. Löſcher: Vollſtändige Reformationsakten, Bd. I, S. 148. 45) Enders, Bd. 7, 171 f.

46) EA. 25, 325; Von den Conziliis und Kirchen, 1539. 47) EA. 60, 286.

48) Paullinus, a. a. O. S. 123; Hausrath I, S. 8: „Auch daß die Kirche von einem Eremiten werde reformiert werden, hatte der Gefangene ganz richtig geweisſagt, wobei er freilich an die Eremiten ſeines Ordens, nach Weiſe der Spiritalen oder Cöleſtiner, wird gedacht haben. Die Freunde Luthers aber bezogen die Verheißung auf den großen Auguſtiner Eremiten, der ſie erfüllt hat."

49) „Der Hr. Paulini ... führt aber keinen Beweis deßwegen". Löſcher, a. a. O. S. 148.

50) Ratzeberger verdankt zunächſt ſein Wiſſen, wie ſelbſtverſtändlich, der Apologie, die mit ſchwächerer Kritik als Myconius, der eigentliche Gewährsmann, berichtete. Dann aber heißt es: „Dieſer Hiltenius hat unter anderen auch dieſe Worte oftermal geredet sub Leone exoritur Hieremita qui reformabit fidem Romanam, welche worte Lutherus alſo pfleget auszulegen, das er eben Lutherus sub pontifice Leone X. hette angefangen wieder des Ablas zu ſchreiben, So hette man auch die Auguſtiner Monche, derer Er einer geweſen, wie noch In Italia gebreuchlich Hieremitas genennet." S. 45.

51) TR. I Nr. 147; EA. 60, 286. 52) Topp, a. a. O. S. 29.

53) „Zu Rom war eine Prophezeiung, daß ein heremita den Papſt Leo ſchwer treffen werde".

54) TR. III, Nr. 3593; zwiſchen 27. 5 und 18. 6. 1537.

55) „Da ſagte Staupitz zu mir: Siehe ich dachte nicht, daß es ſo ſollte ein heremita ſein, ſondern ich dachte, daß es ein bärtiger, blaſſer Menſch ſei, der aus dem Walde komme." TR. I, Nr. 147. 56) Matheſius, Ausgabe von Buchwald, S. 384.

57) Vgl. ſeinen Brief von 17. Okt. 1529 an Myconius; Enders, Bd. 7, 171 f. und dazu ebd. Anm. 1. 2.

58) Auch dies Martyrium hat die Legende geſchäftig ausgeſchmückt. Man ſoll Hilten ſogar ſchließlich eingemauert haben. Doch ein Augenzeuge ſeines Todes berichtet, daß er wohl verſorgt mit den Sakramenten der Kirche in Frieden entſchlafen ſei. Enders, Bd. 7, S. 198.

59) J. Köſtlin meint, Heinrich Schalbe habe Luther von Hilten erzählt. I, S. 29. Dem widerſpricht, daß Luther 1529 nichts von ihm weiß. Er hatte ſoeben erſt in Eiſenach ein dunkles Gerücht gehört.

60) Jürgens I, 299; Buchwald, a. a. O. S. 34.

§ 9.

1) J. M. Koch: Eiſenacher Chronik II 47; vgl. E. Schneidewind, a. a. O. S. 9.

2) Vgl. S. 103. 3) Rebhan, a. a. O. S. 106.

4) Jürgens I, 301; E. Schneidewind, a. a. O. S. 6.

5) Ratzeberger, a. a. O. S. 43.

6) Funkhänel: Beiträge zur Geſchichte der Schule. Tl. I. II.; im Programm des Eiſenacher Karl Friedrich Gymnaſiums, 1844.

7) Rebhan, S. 110; Funkhänel, Tl. II, S. 21 f. 8) Funkhänel, ebd.

9) Ratzeberger, a. a. O. S. 43. 10) Vgl. S. 36.

11) Paullinus: Syntagma, S. 245. 12) Funkhänel, Tl. I, S. 5.

13) „So oft er Jn die ſtuben, darinnen ſeine ſchuler ſaßen, eingieng, zog er allewege ſein Paret abe, bis er ſich Jn ſeinen ſtul, daraus er geleſen, niedergeſetzet, welches auch ſeine Collaboratores und Baccalaurei Jn der ſchulen haben thun muſſen, und ob wol etzliche zu Zeiten das Paret abzuziehen vergeſſen, hat er ſie ernſtlichen darumb beredet, Dan es ſitzet, ſagete er, unter dieſen Jungen ſchulern noch mancher, da Gott aus dem einen einen Ehrlichen Burgermeiſter, aus dem andern einen Canzler, hochgelarten Doctorem oder Regenten machen kan, ob Jhr ſie gleich Jtzo nicht kennet, denſelben ſollet Jhr billig ehre erzeigen". S. 43.

14) Funkhänel, Tl. III, 1854, S. 13. 15) Funkhänel, Tl. I, S. 21.

16) Brief vom 30. 8. 1516 an Joh. Lang; Enders, Bd. 1, 48. Seine anläßlich des Auguſtiner Kapitels zu Gotha am 1. 5. 1515 gehaltene Predigt ſoll auch Wigand zugeſtellt werden. Jſt der jüngſt von Dedering entdeckte Brief Luthers vom 28. Apr. 1507 an Wigand gerichtet, wie G. Kawerau vermutet, ſo ſtänden wir vor einem neuen Zeugnis der Dankbarkeit gegen dieſen früheren Lehrer.

17) EA. 53, 378 Nr. 171; Brief vom 14. 5. 1526.

18) Paullinus, a. a. O. S. 126; Chr. Köhler: Martin Luthers jugendliche Bildung in Eiſenach, 1795, S. 8. 19) Hausrath, a. a. O. S. 7.

20) W. Köhler, a. a. O. S. 345. Auch Arthur Cushmann McGiffert folgt der Annahme, daß Luther in Eiſenach in Berührung mit dem Humanismus kam a. a. O. S. 11.

21) Ratzeberger, S. 44.

22) „Und da er ſowohl einen ausgezeichneten Verſtand beſaß als beſonders zur Wohlredenheit Anlage hatte, eilte er ſchnell ſeinen Mitſchülern voran, und übertraf ſowohl im Ausdruck und Reichtum der Rede im Sprechen als auch im Schreiben in ungebundener Rede ſowie in Verſen leicht die übrigen Jünglinge, die mit ihm lernten" Melanchthons Vita, a. a. O. S. 11.

23) Vgl. Diehl: Geſchichte des humaniſtiſchen Gymnaſiums in Württenberg, I 175; ferner die kritiſch exegetiſche Ausgabe des Doctrinale von Dietrich Reichling in MGP Bd. XII, 1893, S. XV f.

24) Doctrinale, pars III, v. 1550—2281 über die Quantitäten; pars IV, v. 2282—2360 über die Akzente; v. 2361—2645 über die Redefiguren.

25) Dan. Peucer, a. a. O. und dann bis heute immer wieder.

26) „Da ſein lernbegieriger Geiſt aber immer mehr und beſſeres verlangte, las er ſelbſt die meiſten Denkmäler der alten lateiniſchen Schriftſteller, den Cicero, Virgilius, Livius und andere". Melanchthons Vita Luthers a. a. O. S. 12.

27) J. Köſtlin kennt dieſe Tiſchrede, I 36; ebenfalls die Angaben Melanchthons. Und doch meint er, einen Unterricht mit humaniſtiſcher Lektüre der Klaſſiker in Eiſenach behaupten zu dürfen. — Auch Griechiſch iſt Luther in Eiſenach fremd geblieben. Funkhänel läßt merkwürdiger Weiſe die Frage offen. A. a. O. Tl. I, S. 18.

28) Vgl. Dom. Comparetti: Virgil im Mittelalter. Ueberſetzt von H. Dütſchke, 1875, S. 65.

29) Wir begegnen aber dieſer Unſitte bereits im Mittelalter.

30) Melanchthons Vita a. a. O. S. 11. 31) K. Schlüſſelburg, a. a. O.

32) J. M. Koch: Eiſenacher Chronik II, 47. 33) Ratzeberger, S. 44.

§ 10.

1) TR. III, Nr. 3642. 2) TR. III, Nr. 2871 a, zwiſchen 2 und 26. 1. 1535.

3) A. Kirchhoff: Erfurt und Guſtav Adolf. Erfurter Luther-Almanach, S. 134.

4) A. Kirchhoff: Die älteſten Weistümer der Stadt Erfurt, 1870, S. 13.

5) A. Kirchhoff, a. a. O. S. 260. 6) EU., I. Nr. 45. 116.

7) E. Krauſe: Schilderungen Erfurter Zuſtände und Sitten aus dem Anfange des 16. Jhds. JbEAgW, NF. 19, S. 193. Hausrath beſchreibt fälſchlich von der Gegenwart her die Landſchaft. Jürgens gab das Signal: „Nur die Fruchtbarkeit des Landes umher, der Anbau der Umgebungen ſind noch, was ſie waren". I, S. 321.

8) MVGAE 1875, S. 101. 9) Vgl. B. Hartung: Die Häuserchronik der Stadt Erfurt, 1861, S. 130. Hier wird nur der zehnte Teil angegeben.

10) Chr. Reichardt: Gemischte Schriften, Erfurt, 1762, S. 203; MVGAE 1875, S. 101.

11) Nach der Uebersetzung A. Rienäckers im Versmaß des Originals, des leonischen Hexameters. Vers 1748. JbEAgW, NF. 7, S. 72.

12) TR. III, Nr. 3878, vom 21. 5. 38.

13) Aus Karl Herrmanns Selbstbiographie. MVGAE 1875, S. 85.

14) B. Hartung, a. a. O. S. 127 f. 15) vgl. Aurifaber, SB 4, S. 666.

16) TR. II, Nr. 2344 b; zwischen 28. 12. 31 und 1. 1. 32; vgl. TR. III, S. 45; SB 4, S. 666.

17) A. Kirchhoff: Erfurt und Gustav Adolf, S. 134.

18) Erneute Ordnung, wie es mit dem Safflorkauf soll gehalten werden, vom 18. 9. 1647. 6 Blätter, Ev. Min. Bibl.; C. Herrmann: Bibliotheca Erfurtina, Erfurt, 1883, S. 242. Ferner die Sammlung der „unterschiedenen öffentlichen Anschläge" des Erfurter Rats wegen des Schoßes usw., abgedruckt 1615, Erfurt, bei M. Sachsen, 4°. EvMinB; C. Herrmann, ebd. S. 238.

19) JbEAgW, NF. 7, S. 71.

20) v. Tettau meint, sie seien erst 1855 eingeführt worden. WJA. Frhr. v. Tettau: Beiträge zu einer vergleichenden Topographie und Statistik von Erfurt. MVGAE, 1885, S. 21.

21) Vgl. A. Kirchhoff: Erfurt in 13. Jhd., S. 145 Anm. 19.

22) v. Tettau, a. a. O. S. 20; derf. BKSa a. a. O. S. 330.

23) v. Tettau, MVGAE, 1885, S. 19.

24) Ebd. Eine Schilderung des Brandes bei K. Stolle, GQuPrSa, Bd. 39, S. 292 bis 294; vgl. Nic. v. Siegen: Chronicon ecclesiasticum. Hrsg. v. Fr. Wegele, 1855, ThGQu, Bd. 2, S. 450 f. Ueber die Brände in Erfurt vom 11. Jhd. bis 1736 vgl. H. E. Seebach: Erfurtische Feuer-Chronika, Erfurt 1736.

25) Nic. v. Siegen, a. a. O. S. 348. 26) v. Tettau, a. a. O. S. 27.

27) A. Kirchhoff: Erfurt im 13. Jhd., S. 38. 28) v. Tettau, a. a. O. S. 25.

29) Chronik Hartung Cammermeister's; GQuPrSa, Bd. 35, 1896, S. 92.

30) Nic. de Bibera, a. a. O. v. 1827 f.

31) Foveam, que vocatur clingen. In der Sammlung Erfurter Weistümer von Hermann von Bybera, dem „Bibrabüchlein". A. Kirchhoff: Erfurter Weistümer, 1870, S. 49. Die alte Erfurter Wasserordnung herausgegeben in: Rechtsdenkmäler aus Thüringen. Namens des Vereins für thüringische Geschichte und Altertümer herausgegeben von AEJ. Michelsen, zweite Lieferung, Jena, 1855, S. 101—138; mit einleitenden Bemerkungen.

32) v. Tettau, a. a. O. S. 180 f.

33) Heller: Die Handelswege Innerdeutschlands im 16. 17. und 18. Jahrhundert, 1884.

34) v. Tettau: Geschichtliche Darstellung des Gebiets der Stadt Erfurt und der Besitzungen der dortigen Stiftungen. JbEAgW 1886, NF. 14, S. 5.

35) Abgedruckt in Lünig: Deutsches Reichsarchiv Partis specialis Continuatio I. Abt. III. Gesamtband Nr. 7, S. 10 ff., 19 ff.

36) Papierhandschrift in Quart. Bei C. Hermann, a. a. O. S. 202, Nr. 27, lit. a. Noch 19. 6. 1615 wurde das Verbot erneuert, geschoßbare Güter an Geistliche und andere von der Steuer Befreite zu veräußern. Das Statut im Besitz der Kgl. Bibliothek zu Dresden. C. Hermann, ebd. S. 238.

37) v. Tettau: Ueber das staatsrechtliche Verhältnis von Erfurt zum Erzstift Mainz, 1860. 38) Nic. v. Siegen, S. 462.

39) Die Chroniken müssen oft davon berichten. 1491 richtete eine Ueberschwemmung großen Schaden an Mauern, Türmen, Gewölben, Häusern und Gräben an. Stolle, a. a. O. S. 448. Die Wiederherstellung war kostspielig. 40) Nic. v. Siegen, S. 478.

41) „Das Scherflein der Witwe". Sein Wert betrug einen halben Pfennig. In Süddeutschland hatte man den Heller. Im Erfurter Stadtmuseum sind Scherfe aufbewahrt.

42) v. Tettau, JbEAgW, 1886, NF. 14, S. 4. 8.

43) Variloquus Erfurdianus Antiquitatum, herausg. v. R. Thiele, GQuPrSa, Bd. 42, 1906, S. 146 Anm. Luther in seinen Tischreden II, Nr. 2494 a; zwischen 22. 1. und 28. 3. 1532.

44) Nic. v. Siegen, S. 479. 45) Ebd.

46) TR. III, Nr. 3517, zwischen 1. und 14. 1. 37. 47) TR. II, Nr. 2494 a.

48) Ebd.

49) Ebd.; vgl. TR. III, Nr. 3517, zwischen 1. und 14. 1. 37. In einem Parallelbericht sind es nur 16 000; TR II, Nr. 2494 b. Doch auch dies ist eine ungeheure Zahl. Eine andere Lesart, die nur 1800 angibt, ist ganz offenkundig falsch. Sie ist mit Recht nicht in den Text aufgenommen. Eine Stadt mit 1800 Feuerstätten war nicht populatissima.

50) So kürzlich noch von H. Böhmer: Luthers Romfahrt, S. 88 Anm. 7. Auch M. Rade; Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen, Bd. 1, S. 13.

51) So nach v. Tettau in: Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Sachsen, Heft 18, 1890, S. 11.

52) Genauer $2^1/_6$; MDGAE, Heft 5, 1871; A. Kirchhoff: Beiträge zur Bevölkerungsstatistik von Erfurt, S. 90.

53) A. Kirchhoff, a. a. O. S. 97.

54) v. Tettau, MDGAE, 1885, S. 126. 55) v. Tettau, ebd. S. 15.

56) Noch 1777 wohnten durchschnittlich nur 4,2 Menschen in einem Haus, 1818 noch nicht 6; v. Tettau, a. a. O. S. 19. v. Tettau glaubt S. 198 ff. die Einwohnerzahl im späten Mittelalter auf 35 000 schätzen zu dürfen. Aber seine Berechnung ist nicht überzeugend. Sobald er die Wohnhäuser zugrunde legt, kommt er auf 23 512 Seelen. Kirchhoff meint, Erfurt habe vor dem dreißigjährigen Krieg kaum jemals die Zahl von 20 000 Einwohnern erreicht, a. a. O. S. 88. Eine Ratszählung von 1635 ergibt nach Abzug der Fremden und Soldaten 13 593. Kirchhoff, a. a. O. S. 79. Eine Bevölkerungsziffer von 20 000 um 1500 ist also nicht niedrig gerechnet.

57) v. Tettau: Geschichtliche Darstellung des Gebiets der Stadt Erfurt und der Besitzungen der dortigen Stiftungen. JbEAgW 1886, NF. 14.

58) Memoriale. Thüringisch-Erfurtische Chronik von K. Stolle. hrsg. von R. Thiele, GQuPrSa, Bd. 39, 1900, S. 502.

59) F. A. Koch: Die Erfurter Weihbischöfe, ZVThGA. VI, 1865, S. 33 ff. Bekannt ist Joh. Bonemilch von Laasphe 1489—1508, der Luther die Weihe erteilt hat.

60) MDGAE, Heft 6, S. 127. 61) Nic. v. Siegen, S. 478.

62) v. Tettau, MDGAE, 1885 S. 100; v. Mülverstedt: Hierographia Erfordensis MDGAE. Heft 3, 1867, S. 146: 2 Stifter, 22 Klöster und Ordenshäuser, 23 nicht klösterliche Kirchen, 36 Kapellen und 6 Hospitäler. C. Herrmann zählt in seiner Bibliotheka Erfurtina, S. 3, abweichend: 2 Stifter, deren Kirchen zugleich Pfarrkirchen waren, 24 andere Pfarrkirchen, 12 Kapellen, 8 Mönchsklöster, 4 Nonnenklöster, einen Komturhof der Deutschen Herrn, einen Sitz der Tempelherrn mit dem Hospital zur Engelsburg.

63) MDGAE, 10, S. 1—118: Börkner, das Petrskloster zu Erfurt; vgl. Erhard, Bd. 1 der Zeitschrift für Archivkunde, S. 71 ff.

64) Nic. v. Siegen, S. 455. 65) v. Tettau, MDGAE, 1885, S. 123.

66) v. Tettau, JbEAgW, NF. 14, S. 228.

67) Nach dem Variloquus schon 1184. GQuPrSa., Bd. 42, S. 78.

68) Es lag unfern dem Löwertor, durch das Luther kam, als er nach Arnstadt ging.

69) v. Tettau, a. a. O., S. 255. 70) Variloquus, GQuPrSa, Bd. 42, S. 88.

71) v. Tettau, MDGAE, 1885, S. 118.

72) v. Tettau, JbEAgW, 1886, S. 225.

73) Nicht 1283. 74) Vgl. Oergel: Vom jungen Luther, S. 49.

75) Stolle wollte offenbar auch deren Zahl angeben. Denn in der Handschrift ließ er hier einen Raum offen. Er hat ihn nicht ausgefüllt, da er vermutlich die Zahl nicht feststellen konnte.

76) Stolle, a. a. O. S. 498—502. 77) Kirchhoff, Erfurt, S. 100.

78) Nic. v. Siegen, a. a. O. S. 472. 79) Ebd. S. 473.

80) Faldenſtein, Hiſtorie von Erffurth, Erfurt 1739, I. 322 f.

81) Vgl. A. Jacke: Ueber das Totenbuch des Dominikanerkloſters und die Predigerkirche zu Erfurt. JbEAgW, NF., 1861, Heft 2, S. 49.

82) Kirchhoff, Erfurt, S. 90. 83) Variloquus, a. a. O. S. 251.

84) Die Hoſtienverwandlung wird ausführlich erzählt in den Annales Reinhardsbrunnenses. ThGQu., Bd. 1, herausgegeben von F. X. Wegele, 1854, S. 55—58. Erzbiſchof Konrads Brief, in dem das Wunder den Biſchöfen der Diözeſe mitgeteilt wird, iſt erhalten; Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum III 413 f.

85) Nic. v. Siegen, S. 340.

86) Papierhandſchrift in Quart Nr. 27 lit. e. bei C. Herrmann, a. a. O. S. 202.

87) Stolle, a. a. O. S. 524—528. 88) Nic. v. Siegen, a. a. O. S. 482.

89) Ebd. S. 479.

§ 11.

1) Th. Muther: Zur Geſchichte der Rechtswiſſenſchaft und der Univerſitäten in Deutſchland, 1876, S. 47.

2) Von Denifle aufgefunden und in ſeinem Werk über die Univerſitäten im Mittelalter im Auszug abgedruckt, I S. 407 f.

3) In der Supplik Kaiſer Karls IV an Papſt Urban V vom Jahre 1366.

4) Sie ſtützt ſich auf den „occultus Erfordensis" des Nik. von Bibera, a. a. O. v. 31—47. Hier werden Ovid, Juvenal, Terentius, Horatius, Perſius, Plautus, Virgil, Lucanus und Maximianus aufgeführt. Es heißt aber an keiner Stelle, daß ſie in den Erfurter Schulen geleſen würden. Auch würde es über die dem ganzen Mittelalter bekannten Anweiſungen des Boethius in der Schrift de disciplina scholarium nicht hinausführen.

5) Denifle, Univerſitäten, a. a. O. S. 404. 6) AEU I, S. 2.

7) Daß Köln — 1385 — und Heidelberg — 1386 — zuvorkamen, hat zufällige Gründe.

8) AEU I, S. 36. 9) AEU II S. 57: Rubr. 10 § 74.

10) AEU. II, S. 1 f., Rubr. 2; vgl. auch das Statut von 1447 mit dem Zuſatz, daß die Univerſität nur ein Haupt habe, den Rektor. AEU. I, S. 6, Rubr. 1.

11) Denifle, a. a. O. S. 402. 12) JbEAgW NF. Heft 14, S. 258.

13) Wahrſcheinlich hat die Witwe Alheid Keſſelborn Grundſtücke mit Wohnhaus — zum Adler — und Nebenhäuſern der Stadt zu Gunſten des zu errichtenden Kollegiums gedenkt. Oergel: Das Collegium majus zu Erfurt, 1894, S. 8 f. 14) Ebd. S. 10.

15) Ebd. S. 11. 16) Ebd. S. 11 f.

17) Vgl. die Pergamenthandſchrift O 95 in der Erfurter Stadtbücherei, S. 17. 36.

18) Ebd. S. 36; unter dem Titel census domorum arcae noë et draconis.

19) Ebd. und Oergel, a. a. O. S. 14.

20) Fecit haec se ipsa domus. Oergel, a. a. O. S. 34. Der Neubau war 1515 fertig.

21) Vgl. Denifle, Univerſitäten, I 412.

22) Erfordia Praga. Mit huſſitiſcher Häreſie hat dies Wort nichts zu tun.

23) Oergel, JbEAgW, Heft 19, 1893, S. 163.

24) Ausführliche Beſchreibung der Rektorwahl bei J. Ch. Motſchmann: Erfordia literata, Erfurt, 1729, S. 328—340.

25) Vgl. W. Köhler: Martin Luther: S. 349. 26) TR. II, Nr. 2719 b.

27) Ueber Luthers Verhalten iſt vollends nichts geſagt. Griſar meint freilich: Bei der Kargheit der Quellen erfahre man von Luthers Lebenswandel in jenen Jahren, die wegen der Ausgelaſſenheit der Sitten in der Stadt für ihn gefährlich genug waren, wenig Beſtimmtes. H. Griſar: Luther, I. S. 5.

28) TR. Nr. 2890 a, zwiſchen 28. 9. und 23. 11. 1532.

29) Noch ſchärfer W. Köhler, der die Tendenz richtig zeichnet, aber nicht zutreffend im reformatoriſchen Verſtändnis des Evangeliums den Schlüſſel zur Erklärung dieſes Urteils über die Erfurter ſucht; S. 349 f.

30) EA 60, 280.

31) Luther über Weinmann: de Wette Bd. 3, 228; Enders Bd. 4, 15; Brief vom Jan. oder Febr. 1527.

32) Nic. von Siegen, a. a. O. S. 177. 33) Ebd. 34) Ebd.

35) Vgl. K. Krause: Schilderungen Erfurter Zustände und Sitten aus dem Anfang des 16. Jhds. nach gleichzeitigen Quellen. JbEAgW NF. Heft 19, 191—223.

36) Tettenborn in MVGAE, 1885, S. 160.

37) Zu Luthers Zeiten collegium majus genannt; ursprünglich hieß es collegium universitatis. So noch 1449. AEU II S. 153.

38) Im Statutenbuch des Kollegs, Erfurter Oktavhandschrift O 95, finden wir die Einnahmen verzeichnet.

39) Einer kindlichen Unkenntnis begegnen wir wiederum bei J. v. Dorneth. Luther hätte, wie ein moderner Student, zuerst sich nach einer Studentenstube umgesehen. Daß er sofort bei der juristischen Fakultät eingeschrieben wird, gehört zu den weiteren Fabeln, die J. v. Dorneth ihren Lesern vorträgt. Sie hat sie freilich nicht selbst geschaffen. Schon Tentzel machte Luther sofort zu einem Studenten der Rechte. W. E. Tentzel: Historischer Bericht usw., Bd. 1, 145.

40) AEU I. 7: Rubr. 1 der Universitätsstatuten von 1447. — Ebd. I, 17: Rubr. 6, Absatz 7. — Ebd. I, 19: Rubr. 8, Absatz 16. — Ebd. I. 22: Rubr. 9, Absatz 15. — Ebd. I, 21: Rubr. 8, Absatz 17. — AEU II, 145: Rubr. 25, 2. 3. — Ebd. Rubr. 25,1. — Ebd. II, 7: Rubr. 12, Absatz 6. — Ebd. I, 22: Rubr. 9, 15. — Ebd. II, 127: Rubr. 2,16. 18.

41) Vgl. H. Weißenborn: Amplonius Ratingk de Berka und seine Stiftung. Erfurt, 1878; — Derſ.: Die Urkunden für die Geschichte des Amplonius Ratingk de Sago. Erfurt 1879.

42) Clemens-Millwitzsche Handschrift: Verschiedene historische Nachrichten, usw. Im Erfurter Stadtarchiv, S. 1035 f. 43) O. 95, S. 10.

44) Brief Lindemanns an Stephan Roth, a. a. O. (vgl. § 7 Anm. 34) S. 1. Oergels Vermutung, Luther sei als commensalis seines Lehrers Trutvetter Mitglied des collegium marianum der Juristenburse beim Dom gewesen, ist falsch. Oergel: Das Collegium Beatae Mariae Virginis zu Erfurt. MVGAE, Heft 22.

45) O. Clemen, a. a. O. (vgl. § 7 Anm. 34) S. 3.

46) Sie lag dort, wo sie auf dem Stadtplan Gudens von mir eingetragen ist. Als „Bürgerhaus" bestand sie auch damals. Das Colleg. Saxon. gab es zu Luthers Zeiten noch nicht. — Von einer anderen, vor Luthers Ankunft in Erfurt schon eingegangenen Burse zum steinernen Löwen — „zum Lauenstein" — erfahren wir zufällig aus einer Erfurter astrologischen Bilderhandschrift von 1458, die dem Erfurter städtischen Museum gehört. Auch im amplonianischen Bücherverzeichnis ist sie in der Handschrift Q 279 erwähnt. (W. Schum: Beschreibendes Verzeichnis der amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt, 1887, S. 1427. Excercicium a magistro Hinrico Blomberg collectum in Erffordensi studio ad Leonem Lapidem circa Forum piscium.) Sie lag am Fischmarkt. Der Rat kaufte sie 1477 und machte sie zum Ratskeller. (v. Tettau in BKSa., Heft 13, S. 335.) Weder Hartung noch v. Tettau erwähnen in ihrem Abriß der Geschichte des Hauses etwas davon, daß es Jahrzehnte lang Burse war. Ein Johannes Pistoris, den auch die Matrikel der Universität nennt (AEU I, S. 222. 250) ist durch die astrologische Bilderhandschrift als Rektor dieser Burse bezeugt. Vgl. A. Hauber: Planetenkinderbilder. In: Studien zur deutschen Kunstgeschichte. Straßburg. 1915.

47) Hogels Chronik, S. 475. Hogel nennt den Verkäufer Hartung Kannengießer. Nach Falckenstein, S. 332 hieß er Kammermeister. B. Hartung: Die Häuserchronik der Stadt Erfurt, S. 159. Vgl. BKSa. Heft 13, S. 322. 48) Hogel in seiner Chronik S. 475.

49) Augustinerstraße 25. Vgl. BKSa a. a. O. und W. Köhler, a. a. O. S. 350. Hartung hat die Scheuer gründlich untersucht und ausführlich beschrieben a. a. O. S. 157—159.

50) Die Erfurter Handschrift O 95 und JCH. Weißenborn: Die Urkunden für die Geschichte des Amplonius Ratingk de Sago. Erfurt, 1879. Aus MVGAE, Heft 8.

51) Weißenborn, a. a. O. § 1. 52) Ebd.: Primo ut vita ecclesiastica semper currat cum scholastica, licet sit principaliter scholastica hic intenta.

53) Ebd. § 42. 54) Ebd. § 47. 55) Statutenbuch, O 95, S. 20.
56) MGESchG. Bd. 5, 1895, S. 195. 57) MGESchG. Bd. 5, S. 195; Statuten der Rosenburse Rubr. 1.

58) AEU II, 7. — Das haben Oergel und Köhler übersehen, als sie von den zum Teil kleinlichen und peinlichen Vorschriften der Universität sprachen. Ihr Urteil fußt auf den ältesten Statuten, während zu Luthers Zeit die Vorschriften aus dem Jahre 1447 galten. Zuerst verbot man das Waffentragen schlechthin. AEU II, 7: Rubr. 12, Abs. 8. Später waren nur Angriffswaffen verboten; AEU I, S. 21: Rubr. 9,9. Anfangs ist jeder Wirtshausbesuch untersagt. AEU II, 7: Rubr. 12, Abs. 3. Die jüngeren Statuten haben dies Verbot beseitigt. Es könnte noch manches andere genannt werden. W. Köhler, a. a. O. S. 351; Oergel, JbEAgW NF. Heft 19, S. 173.

59) AEU I. S. 21, Rubr. 9. 10. 60) Ebd. S. 22, Absatz 17.
61) Ebd. S. 18, Rubr. 8,2. 62) Ebd. S. 19, Rubr. 8, 12.

63) AEU II. S. 6, Rubr. 10: Ueber die Pflichten der Bursenleiter. Wer gegen die genannte Bestimmung verstößt, verliert auf ein halbes Jahr das Recht zur Leitung einer Burse. Die Bestimmung ist in den jüngeren Statuten wiederholt. AEU I S. 19, Rubr. 8, 11.

64) Ebd. Rubr. 8,1. 65) Ebd. S. 24, Rubr. 11,3. 66) Weißenborn, a a. O. § 32. 67) AEU I S. 24, Rubr. 11, 4. 68) Ebd. S. 18. 19, Rubr. 8, 2. 8.
69) Weißenborn, a. a. O. § 2. 70) AEU. I S. 21, Rubr. 10, 6.
71) Ebd. S. 19, Rubr. 8, 3. 72) Ebd. Rubr. 8,12.
73) Weißenborn, a. a. O. § 48.

74) Horn: Zur Charakterisierung der Stadt Erfurt. Ein medizinisch statistischer Beitrag. Erfurt 1843, S. 172.

75) Horn erwähnt ein in Erfurt besonders beliebtes und hauptsächlich gegessenes Gericht, das auch eine „ganz zweckmäßige" Nahrung sei: eine ziemlich dicke, breiartige, durch Schmalz, Salz, verschiedenartige Kräuter und Wurzeln gewürzte Suppe aus Hülsenfrüchten. Ebd. S. 172.

76) Falsch Weißenborn, daß es alle Tage Fleisch und drei Mal wöchentlich Braten gegeben hätte. Weißenborn: Amplonius Ratingk de Berka, S. 24. Oergel hat ihm diese Angabe abgenommen. Sie ruht auf einer falschen Uebersetzung des Statuts.

77) Paulsen hat HZ, 1881, Bd. 45, NF. 9, S. 417 aus den Briefen der Dunkelmänner die Aermlichkeit des Speisezettels der Bursen illustriert. Das ist nicht unbedenklich. Denn auch an diesem Punkt bleiben sie die von Paulsen doch sonst mit Recht nicht für vollwertig genommene satirische Quelle. Und grade für Erfurt treffen die Angaben nicht zu. Das Zitat lautet: „Primum dicitur Semper, i. e. teutonice grutz. Secundum Continue, i. e. sop. Tertium Cottidie i. e. muß. Quartum Frequenter i. e. magerfleisch. Quintum Raro i. e. gebrottes. Sextum Numquam i. e. kesse. Septimum Aliquando i. e. epfell und birn. Et cum hoc habemus bonam potationem quae dicitur conventum [ein Bier]. Ecce videte, non est satis? illum ordinem servamus per totum annum et laudatur ab omnibus".

78) Weißenborn, Urkunden usw. § 48.
79) AEU, I. S. 20, Rubr. 8, 18, 80) Ebd. S. 24, Rubr. 11, 7.
81) AEU, I S. 18, Rubr. 8, 3. 82) Ebd. Rubr. 8,18.
83) Sie erscheint erst im Statut von 1634. AEU II S. 35 § 8.
84) EAU I S. 23, Rubr. 11, 1.

85) Vgl. die Statuten von 1634, die dies ausdrücklich erwähnen: Wer nicht gehorcht, wird ins Ratsgefängnis geschickt und von den Stadtknechten mit Schimpf und Schande ausgewiesen. AEU. II S. 38, Rubr. 7, 25. Die Furcht vor Relegation hat auch im 15. Jhd. die Wirksamkeit der milderen Strafen verbürgt. Der vor Notar und Zeugen abgelegte Gehorsamseid der Studenten hat unzweifelhaft viele Ausschreitungen verhindert. Bei Widersetzlichkeit gegen die Strafe oder dem Versuch, der Strafgewalt sich zu entziehen, soll das Verbrechen des Meineids statuiert werden können.

86) Zeitschrift für allgemeine Geschichte, II, 1885, S. 783. K. Hartfelder: Heidelberger Studentenleben in älterer Zeit. 87) AEU II. S. 205.

§ 12.

1) ÆU II S. 219. 2) ÆU I S. 34.
3) Ebd. S. 14, Rubr. 4, 16. 4) Ebd. S. 12, Rubr. 4, 1. 4. 5.
5) totum; ebd. II, S. 219. 6) Ebd. I S. 12, Rubr. 4, 3.
7) in habendo; ebd. 8) Ebd. S. 13, Rubr. 4,7.
9) Ebd. I S. 13, Rubr. 4, 11. Die Statuten des Amplonianums nahmen nur einen schon Immatrikulierten auf. § 3.
10) ÆU I S. 13, Rubr. 4, 11. 11) Ebd. Rubr. 4, 9.
12) Ebd. S. 13, Rubr. 4,10. 13) Ebd. S. 18, Rubr. 8, 2 und II S. 130 § 28.
14) Weißenborn: Urkunden usw. § 30. 15) Statutenbuch O 95, S. 14.
16) Z. B. das später von Luther aufgesuchte Augustinerkloster; Constitutiones, S. 18.
17) ÆU. II S. 124, § 4 der Statuten von 1449.
18) ÆU. II S. 143, Rubr. 20, 11; vgl. ebd. S. 30, Rubr. 4, § 8 der Statuten von 1634.
19) tociusque curie celestis. 20) ÆU. I S. 25, Rubr. 12, 1. 2. 3.
21) Weißenborn: Urkunden usw. § 23.
22) ÆU. I, S. 14, Rubr. 5, 1.
23) Wir finden sie an den meisten Universitäten. Dem Erfurter alten Kolleg war, wie aus dem Statutenbuch erhellt, ein Pädagogium angegliedert.
24) Fr. Paulsen: Organisation und Lebensordnungen der deutschen Universitäten im Mittelalter, HZ. 1881, S. 398: „Das heutige Obergymnasium ist der mit den alten Lateinschulen organisch verbundene Kursus der ehemaligen artistischen Fakultät". Das ist, wie der Stundenplan im einzelnen zeigen wird, ganz unzutreffend.
25) Paulsen behauptet eine solche Konkurrenz.
26) pia nutrix ceterarum facultatum, wie es im Statut der Wiener Artistenfakultät heißt. Kink: Geschichte der Universität Wien. Bd. 2, 172.
27) ÆU. I, S. 22, Rubr. 9,15. 28) Ebd. II, S. 127, Rubr. 2,15; vgl. ebd. S. 145 § 120. 29) Ebd. S. 126 § 17. 30) Ebd. S. 145, Rubr. 24, 2.
31) Ebd. S. 127 § 23. 32) ÆU. I, S. 11, Rubr. 3, 20.
33) Vgl. die Zitate bei Fr. Paulsen a. a. O. S. 423.
34) Paulsen a. a. O.
35) ÆU. II, S. 143 § 106; ebd. S. 138 § 78; ebd. S. 129 § 30. — legere, audire librum.
36) Weißenborn: Statuten der Himmelspforte § 18.
37) ÆU. II, S. 134. Rubrica de libris legendum per quod tempus.
38) Ebd. S. 131 § 47. 39) Ebd. S. 130, Rubr. 12, 4; ebd. S. 154, Rubr. 28, 11.
40) Schum, a. a. O. S. 789. 41) ÆU. II, S. 134 § 60.
42) Oergel denkt — JbÆAgW Heft 19, S. 185 — an die ars poetica oder metrica des Donat. Das ist unwahrscheinlich. Die Poetria schlechthin sind die zwei Bücher des Aristoteles über diesen Gegenstand. Die Monatszahl war der Buchzahl angepaßt.
43) Vgl. Verzeichnis II bei Schum, S. 868 f.: Verzeichnis der aus dem weiteren 15. Jhd. nachweislichen Erwerbungen.
44) ÆU. II, S. 143 § 106. 45) Ebd.
46) Vgl. Amplonius in seinem Bücherverzeichnis, Schum a. a. O. S. 791, 23.
47) Die Scholaren wurden mit schwerer Strafe bedroht, falls sie durch Scharren, Zischen oder Werfen mit Steinen das Diktat zu erzwingen versuchten. H. S. Denifle: Chartularium Universitatis Parisiensis, III S. 39 f.; Derf.: Auctuarium I, S. 188.
48) ÆU. II, S. 131, Rubr. 8, 18.
49) Ebd. S. 145 § 120. Man hört ex textibus.
50) ÆU. II, S. 138 § 78; S. 143 § 106.
51) Weißenborn: Statuten der Himmelspforte § 14. 15. 16. 52) Ebd. § 14.
53) ÆU. II, S. 128 § 27, Rubr. 10,1. 6.
54) Weißenborn; Statuten der Himmelspforte § 16. 55) Ebd. § 17.
56) ÆU. II, S. 128 § 27. 28. 57) MGESchG. Bd. 5, S. 201 § 5 der Statuten der Rosenburse. 58) Ebd. S. 213.

59) Prantl: Geſchichte der Ludwig Maximilian-Univerſität I, 1872, S. 93.
60) Oergel, JbEAgW. Heft 19, S. 184.
61) Brief vom April 1520 aus Bamberg: „Eras in meo quondam contubernio musicus et philosophus eruditus"; Hutteni opera, ed. Böding, Bd. 1, 1859, S. 309.

§ 13.

1) AEU. II, S. 135 § 67. Genauer am Samstag nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühlings und des Herbſtes.
2) AEU. II, S. 143 § 106. 3) Ebd.
4) Puncta materiarum librorum quasi omnium que pro baccalariatus gradu Erffordie leguntur et examinantur, scilicet secundum colleccionem magistri Herbordi de Lippia Erffordie promoti. Papierhandſchrift in 4°, Nr. 241.
5) Puncta pro gradu magisterii in artibus liberalibus valencia, 1434, Nr. 387 a.
6) Mitgeteilt von Weißenborn; vgl. G. Plitt: Jodokus Trutvetter von Eiſenach, der Lehrer Luthers, 1876, S. 7.
7) AEU. II, S. 143 § 106. 8) Ebd. S. 134 § 60.
9) Analyticorum: Topicorum: et Elenchorum Aristotelis Succinctum et breuiculum Interpretamentum: simul ac Questionum ex his desumibilium pro Noue logices Exercitio neccesaria decisio: cum primis ex Summa Dialectica Isenachcensi pendens. Jn dem auf der Stuttgarter Landesbibliothek befindlichen, in anderen Bibliotheken ſcheinbar nicht vorhandenen Sammelband 5 logiſcher Schriften Trutvetters aus den Jahren 1500—1505. Inkunabel 15 607 B. Vgl. Moſer über dieſen Band im Serapeum, Zeitſchrift für Bibliothekswiſſenſchaft, Handſchriftenkunde und ältere Literatur I, 369 ff; Bl. A 1, mit Tinte paginiert S. 115. 10) Bl. A 1, mit Tinte S. 179.
11) Explanatio in nonnulla Petri Burdegalensis: quem Hispanun dicunt: volumina: adeo breuis et commoda. Jm Stuttgarter Sammelband . . . „maxime in his tractatibus qui in Erphurdiana academia legi atque disputari solent. Ferner die Schlußbemerkung: Hec satis multa esse opinor de explanatione huius tractatus quarti pe. hi. atque priorum quatuor tractatuum qui solum nec plures in Erphurdiana academia solent publice profiteri.
12) Compendiaria et admodum breuis paruulorum logicorum Explanatio. Jm Stuttgarter Sammelband, Bl. 1 dieſer Schrift.
13) supposiciones, ampliaciones, restricciones, appellaciones; consequencie; obligatoria und insolubilia; Biligam. AEU. II, S. 134 § 60.
14) Der erſten Gruppe ſind zwei, den übrigen je ein Monat zugebilligt.
15) Puncta Nr. 3—11 Bl. 28'—79. 16) AEU. II, S. 133 § 53.
17) AEU. II, S. 129 f. § 36. Jn der Zeit vom 28. Juli bis 24. Auguſt ſoll nicht geleſen werden.
18) AEU. II, S. 131 § 42; S. 132 Rubr. 26, 4. 19) Ebd. S. 128 § 27.
20) exercitia vespertina, ebd. S. 133, Rubr. 26, 8; oder: immediate ante horam cene, ebd. S. 131 § 42.
21) Ebd. S. 143 § 106.
22) AEU. II, S. 136 § 71.
23) Ebd. S. 141 § 99; Weißenborn: Statuten der amplonianiſchen Burſe § 7.
24) AEU. II, S. 131 § 42.
25) Um 12 Uhr. Ebd. 26) Ebd. S. 133, Rubr. 26, 8. 9.
27) Trutvetter in ſeiner Schrift über die parva logicalia.
28) Daraus haben ſpäter Melanchthon und Luther die kritiſche Bemerkung abgeleitet, die Modernen hätten Philoſophie und Grammatik miteinander vermengt. CR. II, S. 483; MPG. VII, S. 174 Anm. 3; Colloquia ed. Bindseil, Bd. 3, S. 152.
29) AEU. II, S. 136 § 71.
30) Ebd. S. 141 § 9; vgl. ferner Weißenborn: Statuten der Himmelspforte § 7.
31) Quos nec iniuria parua logicalia vocant: tum propter voluminum paruitatem et et perspicuam breuitatem tum quia paruulis et iunioribus logice studiosis ab illis est exordiendum atque plurimorum eorum notitia minimum logice consyderatum(:puta terminum)

obiectue consyderat. Im Stuttgarter Inkunabelband, Compendiaria .... paruulorum logicorum Explanatio, Bl. 1 (A 2). Vgl. auch den anonymen Modernus bei Prantl, Logik, Bd. 4, S. 245: Liber parvorum logicalium dicitur, quia valet pro parvis de novo logicam incipientibus.

32) Trutvetter: explanatio in nonnulla Petri .... volumina.

33) Vgl. auch den in Köln 1490 bei Heinrich Quentel am Dom gedruckten Kommentar zu Boethius de disciplina scolarium Bl. bb 2. Hier erscheinen ebenfalls die kleinen logischen Traktate und Petrus Hispanus im Anfangsunterricht der Logik

34) ACU. II, S. 130: Rectores bursarum ... sint ad leccionem bursalem vel disputacionem fructuosam ferialibus diebus per se vel per alios cotidie obligati.

35) Ebd. S. 125 § 9; S. 128 § 28.

36) lectorium ordinariarum disputacionum, ebd. S. 139 § 89.

37) Ebd. S. 127, Rubr. 2, 15. 38) Ebd. S. 128 § 27.

39) Ebd. S. 139 f. § 89. 40) Ebd. S. 140 § 91.

41) Ebd. § 91. 42) Ebd. § 92. 43) Ebd. S. 148 § 139.

44) Im Arbeitsraum der stuba communitatis, entsprechend dem dormitorium der Klöster.

45) Kommentar zur disciplina scolarium, a. a. O. Bl. bb 3' und 4.

46) Noticia veteris artis ordinatur in noticiam noue logice perinde atque noticia partis in noticiam totius. Trutvetter, Veteris artis ... expositio, Bl. A 3. — Scientiam veteris artis preordinari noue logice ordine nature: quod hec totum: illa uero partem considerat. Trutvetter, Breuiarium dialecticum A 2': Totum enim nouius et posterius suis partibus. — Usingen, Compendium totius loyce, Erfurt bei Wolfgang Schenck 1501, Bl. A 2': Et dicitur vetus ratione obiectorum i. e. rerum consideratarum quia tractat de partibus argumentationis modo partes dicuntur priores et veteriores toto ... Et dicitur noua etiam ratione obiecti quia est de toto quod est nouius et posterius suis partibus.

47) Trutvetter, Veteris artis .... expositio, Bl. A 3: Et perfecta noticia veteris artis facilior est perfecta noticiae noue logice: propterea quod noticia noue logice perfectam noticiam veteris artis presupponit: et omnes difficultates emergentes in veteri arte presupponuntur in noua logica: quibus precognitis pauciores sunt in noua logica quam in veteri.

48) ACU. II, S. 131 § 42. 49) Ebd. S. 133 § 51.

50) In der Erläuterung der Schrift de interpretatione. 51) Veteris artis, Bl. A 3'.

52) Ebd. 53) Vgl. ebenso Usingen, compendium Bl. H 1'.

54) actio, passio, ubi, quando, situs, habitus. 55) Trutvetter, veteris artis, Bl. E '.

56) ACU. II, S. 133 § 52. 57) Ebd. S. 143 § 60.

58) Trutvetter, Analyticorum A 2 und P 1' Secundo libro posteriorum, quo reddamur idonei ad faciendam demonstrationem docet nos inuenire principia et media ad demonstrationem. Derselbe in der Einleitung zur Topik A 1: In illo — Anal. II — agitur de syllogismo contracto ad materiam necessariam: puta de syllogismo demonstrativo.

59) Trutvetter, Topicorum A 1: ... contracto — nämlich der Syllogismus — ad materiam probabilem i e. dialectico: De quo est presentis libri consyderatio.

60) Wenn die Sophistria als Vorlesung über zwei Bücher angekündigt wird, so zeigt dies wiederum die Abhängigkeit des spätmittelalterlichen aristotelischen Unterrichts von der Pariser und arabischen Tradition, der auch Petrus Hispanus nachgegeben hatte. Aristoteles hatte die Sophistik in einem Buch als Anhang zur Topik geschrieben. Alfarabi ist unsere älteste Quelle der Zweiteilung. Prantl weist in seiner Geschichte der abdl. Logik, Bd. II, S. 318 darauf hin. Und trotzdem soll der überhaupt nicht die arabische Tradition kennende Michael Psellos sie schon gehabt haben! Auch das widerstrebt Prantls These vom Einfluß der byzantinischen Logik auf die abendländische. Ueber Psellos und Petrus Hispanus später mehr.

61) Vgl. Kint, a. a. O. Bd. II S. 189. 62) ACU. II, S. 143 § 106.

63) Ebd. S. 134 § 60. 64) Ebd. 65) Ebd. 66) Ebd.

67) Ebd. S. 131 § 42. 68) Ebd. S. 133 § 52. 54.

69) Vgl. ThStKr. 1874, S. 309 f.

70) AEU. II, S. 135 § 67 und Rubr. 20, 2. 71) Ebd. S. 136, Rubr. 21, 1.
72) Ebd. 73) Ebd. S. 134. 136. Rubr. 16,1; 21, 1.
74) Ebd. S. 134, Rubr. 16,1. 75) Ebd. S. 143 § 106, Zeile 10. 11.
76) Ebd. S. 135 § 62. 77) Ebd. S. 140 § 97; S. 133 § 59.
78) Ebd. S. 135 § 66; S. 143 § 106. 79) Ebd. S. 143 § 106.
80) Ebd. S. 144 § 109. 81) Ebd. S. 143 § 106.
82) Den bis über die Waden reichenden, überall geschlossenen, mit nur zwei seitlichen Oeffnungen versehenen Mantel. Ebd. S. 144, Rubr. 22,2.
83) Ebd. S. 136 § 71. 84) Ebd. S. 144 § 111. 85) Ebd. S. 143 § 106.
86) Ebd. S. 132 § 48. § 49. 87) Ebd. S. 147 § 128. 88) Ebd. S. 144, Rubr. 22, 5.
89) Ebd. S. 141 § 103. 90) Ebd. S. 141 § 103 b. 91) Ebd.
92) Ebd. S. 142, Rubr. 15, 1. 93) Ebd. S. 141 § 103.
94) Ebd. S. 126 § 14; S. 144, Rubr. 22, 1. 95) Ebd. S. 141 § 100.
96) Weißenborn: Statuten der Himmelspforte § 7: graduati in artibus baccalarii legent omni die legibili libellos et tractatulos solitos a baccalariis legi in logica et grammatica et hijs similibus.

§ 14.

1) AEU. II, S. 137 § 74.
2) Ebd. S. 138 § 78. 3) Ebd. S. 134 § 60.
4) S. 1—85 der Handschrift. 5) AEU. II, S. 134 § 60.
6) Vgl. Schum, a. a. O. S. 818 f. 7) AEU. II, S. 138 § 78.
8) Ebd. S. 132, Rubr. 26, 4. 9) Ebd. S. 138 § 79.
10) in methaphisica id est sciencia divina — ebenso hatte sie Avicenna bezeichnet— vel transcendente naturam. Schum, S. 818.
11) mens docta in anima iusta. 12) Vgl. C. Sauter: Avicennas Bearbeitung der aristot. Metaphysik. 1912. S. 11. 38. 49 Anm. 1.
13) So weit sind sie im Magistrandeneid aufgezählt. Die puncta pro magisterio nennen noch de morte et vita und de iuventute. Bl. 117. 118.
14) Der Pflichtcharakter ist in den Satzungen von 1449 nicht wiederholt.
15) Schum, S. 797: Quiavolumina mathematicalia permixtim in se continent species mathematice, tam arismetricam, geometriam, astronomiam, astrologiam, geomanciam, magicas artes et nigromanticas, insuper et perspectivam.
16) Vgl. auch die Anordnung bei Avicenna.
17) So lautet ja die Bezeichnung im Erfurter Magistrandeneid.
18) AEU. II, S. 134 § 60; S. 138 § 78 und die von der Mathematik schweigenden puncta pro magisterio.
19) AEU. II, S. 133 § 54; S. 137 § 74; S. 131, Rubr. 26, 4 und S. 138 § 78.
20) Ebd. S. 141 § 101; S. 138 § 78. 21) Ebd. § 101. 22) Ebd. S. 141 § 102.
23) Ebd. S. 138 § 78. 24) Ebd. S. 137 § 75. 25) Ebd. S. 134, Rubr. 16, 1.
26) recepcio insigniorum magistralium; ebd. S. 139 § 88. 27) inceptio, ebd.
28) Bei ungeändertem Wortlaut müßte man mit Oergel, JbEAgW. N F. 19 S. 180. Anm. vermuten, er habe sich für 22 Jahre alt gehalten.
29) EAU. II, S. 138 § 78. 30) Ebd. S. 139 § 81.
31) honesta collacio; ebd. S. 153, Rubr. 28, 6 der Statuten von 1439.
32) Ebd. S. 139 § 88. 33) Ebd. 34) consuetudo antiqua, S. 154, Rubr. 28, 6.

§ 15.

1) WA. IX, 9; Scheel: Die Entwicklung Luthers usw., S. 132.
2) Weißenborn, Statuten der amplon. Burse § 20.
3) Ueber Trutvetter vgl. G. Plitt: Jodokus Trutvetter von Eisenach, der Lehrer Luthers in seinem Wirken geschildert, 1876. Zum Wirken dieses Lehrers hätte sich Plitt

übrigens recht viel gründlicher äußern können. Denn die Stuttgarter Inkunabel 15 607 B hat ihm lange zur Verfügung gestanden. Ueber Usingen vgl. N. Paulus: Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner. Straßburger theologische Studien I 3, 1893.

4) WA. 6, 591; Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen. In der Matrikel der Erfurter Universität ist ein Joh. von Grefenstein in diesen Jahren nicht genannt. Die Vermutung liegt keineswegs fern, daß er überhaupt nicht zu den artistischen Lehrern Luthers gehörte, sondern Augustinermönch war, also im Kloster Luthers „Institutor" wurde. Darauf weist auch der Zusammenhang, in dem Luther dieses „gelehrten und frommen Mannes" gedenkt, denn hier werden nur Augustiner erwähnt. Zwar will er Grefensteins Kritik an dem Verfahren wider Huß zu einer Zeit gehört haben, da er „noch gar wenig gedachte Priester, geschweige denn Doktor" zu werden. Aber das trifft noch auf das ganze erste Klosterjahr Luthers zu. (Vgl. Bd. 2, § 1, 1. 4 und § 2, 2). Und es ist zum mindesten auffallend, davon zu reden, wenn tatsächlich die Aeußerung Grefensteins schon in den artistischen Semestern fiel. Luther hätte dann doch wohl geschrieben, er habe noch gar nicht daran gedacht, Mönch oder „geistlich" zu werden. Natürlicher wäre es jedenfalls gewesen. Die allgemein verbreitete Annahme, Grefenstein sei ein Lehrer des die freien Künste studierenden Luthers gewesen, bleibt darum höchst unsicher. Man darf sie ruhig ablehnen. Walch schreibt Bd. 24 S. 67 ff. aus der älteren unkritischen Literatur ohne eigene Prüfung weitere Namen aus. Neben Trutvetter erscheint ein Joh. Gryphius, angeblich aus Greifswald stammend. Auch J. Ostermeyer taucht wieder auf. Er weiß auch von einem Johann Bigard, der jedoch niemand anders sein kann als Luthers Eisenacher Lehrer Wigand. Von G. Hecker, der „die evangelische Lehre in manchen Stücken erkannt und mit vieler Freiheit in seinem Kloster vorgetragen", in diesem Zusammenhang zu sprechen, ist ganz unangemessen. H. A. Ehrhard: Academiam Erfordiensem de restauratis litteris tam sacris quam profanis saeculi XVIti initio optime meritam, S. 39. Anm. * vermutet in Gryphius, von dessen Existenz in Erfurt nichts bekannt ist, den Magister Joh. Reynhardt von Schmalkalden, der 1506 Dekan der Artistenfakultät, 1507 Rektor der Universität war. Vgl. AEU. II, S. 252. Bernhard Ebelingk von Braunschweig, Magister der freien Künste, Baccalarius beider Rechte, Kollegiat des alten Kollegs, war 1501 Dekan der artistischen Fakultät. Vgl. AEU. II, S. 221. Ehrhard zählt auch ihn zu den Lehrern Luthers.

5) Enders Bd. 1, S. 86; Brief an Lang vom 8. 2. 1517.

6) Enders Bd. 1, S. 160; Brief an Spalatin vom 22. 2. 1518.

7) Ebd. S. 187. 190; Brief an Trutvetter vom 9. 5. 1518.

8) Ebd. S. 31 f.; an Leisser in Erfurt, vom 15. 4. 1516.

9) Vom 16. 4. 1514, abgedruckt bei W. Reindell: Wenzeslaus Linck von Colditz, 1892, S. 256.

10) In der der Neuausgabe der naturphilosophischen Erstlingsschriften Usingens mitgegebenen Widmung an den Homburger Abt Nikolaus Hopfner vom 27. 2. 1543. Bei N. Paulus, a. a. O. S. 2, Anm. 4.

11) WA. 6, 195; ebd. S. 600. Aus dem Jahre 1520.

12) Ebd. S. 458. In der Schrift an den christlichen Adel. Vgl. TR. III Nr. 3608 d; zwischen 18. 6. und 28. 7. 37.

13) Enders, Bd. 1, S. 350 ff.; Brief vom 14. 1. 1519. Der Magister hieß Weißestadt. Vgl. Bindseil, colloquia, Bd. 1, S. 152; Seidemann: Sächsisches Kirchen- und Schulblatt 1873, Sp. 47; Enders a. a. O.

14) TR. II Nr. 2544, März 1532.

15) Enders Bd. 1, S. 160 f.; Brief an Spalatin vom 22. 2. 1518.

16) WA. 6, 458. 17) Lauterbachs Tagebuch, S. 66.

18) TR. I, Nr. 1698; II, Nr. 2629 a. 19) TR. II, Nr. 2629 b.

20) TR. III, Nr. 3608 d; zwischen 18. 6. und 28. 7. 37. 21) Ebd.

22) TR. III, Nr. 3237 a, zwischen 9. 6. und 12. 7. 1532; vgl. Nr. 3237 b, 1698.

23) Vgl. die folgenden Ausführungen. 24) P. Drews: Disputationen Luthers, 1535—45 gehalten. 1895.

25) Brief aus Bamberg vom April 1520. In: Hutteni opera, ed. E. Böcking I 1859, S. 309.

26) Trutvetter: Summula totius logice; quod opus maius appelitare libuit; per Jodocum Trutvetter Isenachcensem, 1501. Im Besitz der Nürnberger Stadtbibliothek.

27) Prantl, a. a. O. Bd. 2, S. 376, Anm. 294: Averroes ad Porphyrium f. 1, r. A. in der lateinischen Aristoteles-Ausgabe Venedig 1552.

28) Prantl, ebd.; Averroes ebd. f. 10, r. B. 29) Ebd.

30) Ebd.; vgl. Prantl, a. a. O. Bd. 2, S. 376. 31) Prantl, ebd. S. 387.

32) Prantl, ebd. S. 365.

33) Usingen: Compendium totius logice. 34) Trutvetter: Explanatio a. a. O.

35) Manuale scholarium, ed. Zarncke, S. 12. 36) Ebd. S. 32. 37) Ebd. S. 12.

38) So Hermelink, die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation, S. 142. Ebenfalls ist unzutreffend — wie schon das Handbuch selbst ihm zeigen konnte —, daß die Alten ihre Weisheit aus Porphyrius und den Kategorien holten, die Modernen aus den parva logicalia.

39) Trutvetter im Vorwort seiner Schrift über die Traktate des Petrus.

40) Seit den Untersuchungen Siebecks über die Erkenntnistheorie Occams ist es üblich geworden, den spätmittelalterlichen Nominalismus aus dem Terminismus abzuleiten. So war denn schon Occam Nominalist, weil er die terministische Logik vortrug. Diese Behauptung entbehrt der Begründung.

41) Sie gehen auf Prantl zurück. 42) Vgl. Prantl a. a. O., Bd. 3, S. 56, Anm. 226.

43) Vgl. Prantl a. a. O. Bd. 3, S. 73: „Eine sinnlose Verquickung grammatischer und logischer Momente." In der suppositio relativorum stehen wir bei Petrus vor folgendem Sophisma: „Jener Mensch sieht einen Esel, welcher vernünftig ist." Prantl ebd. S. 54. Es wird erwogen, welche Form eines Sophisma dies sei.

44) Manuale, S. 12. 45) Bl. bb 2.

46) TR. I, Nr. 1698; zwischen dem 12. 6. und 12. 7. 1532.

47) TR. II, Nr. 2629 a; 31. 8. 1532.

48) Der Terminismus ist nach Prantl III 73 nichts weiter als byzantinischer Unsinn, der unter dem verpestenden Einfluß des von Anbeginn blödsinnigen Stoizismus sich gebildet hat. Dazu darf hier zunächst folgendes gesagt werden. Prantls These von der byzantinisch-stoischen Herkunft des Terminismus, die freilich von Ch. Thurot — Revue archéol. 1864, S. 267—281 — bekämpft wurde, aber doch eine weite Verbreitung fand, ist mehr als unsicher. Petrus Hispanus soll, wie ebenfalls seine uns z. T. unbekannten Vorgänger aus den Anfängen des 13. Jhds. seine terministische Weisheit aus einer 200 Jahre älteren Schrift des Michael Psellus geschöpft haben, der Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους ἐπιστήμην. Er eignete sie sich in fast wörtlicher lateinischer Uebersetzung an. Aber die Sache liegt umgekehrt. Die Synopse ist eine Uebersetzung der Summulae Peters ins Griechische. (Vgl. R. Stapper: Die Summulae logicales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus. Festschrift zum 1000 jährigen Jubiläum des Campo Santo in Rom, 1897.) Wir haben es mit einer abendländischen Entwicklungsform zu tun, die gegen Ende des 11. Jhds. offenbar wird und neue Termini in Grammatik und Logik schafft. Prantl selbst ist es nicht entgangen, daß vor allem die Synkatagoreumata in der viel gebrauchten „Grammatik" — die mittelalterlichen grammatischen Lehrbücher waren, dank ihrer Herkunft aus dem lateinischen Altertum und ihrer Bestimmung für Lateiner, keine reine Grammatik, sondern sie führten zugleich in die „Teile der Rede" und die Bestandteile des logischen Urteils ein — des Priscian, die auch Luther neben dem Donat, Alexander und Torretinus respektierte, enthalten waren (Priscian II 15, ed. Hertz, vol. I 54). Auch Spuren der appellatio und der relativa entdeckt er im Priscian (II 18 S. 55; XII 4 S. 579 und Bd. 2 S. 150. Prantl III S. 74 Anm. 272). Warum sollen wir darin „nur versprengte Reste einer älteren Formation" erkennen, „in welcher sich Grammatik und Logik überhaupt berührt hatten" (ebd.), „Bausteine eines grammatisch-logischen Gebäudes, welches in seiner ursprünglichen Gestalt

ſich bis jetzt unſerer geſchichtlichen Kenntnis entzieht"? (S. 74). Und warum ſoll nun plötzlich zu Beginn des 13. Jhds., als man ſeine Energie darauf verwandte, die neue ariſtoteliſche Zufuhr zu verbreiten, in Paris dies ſtoiſche Gebäude, von dem wir ſonſt nichts wiſſen, von einigen wenigen entdeckt, aber dann wieder mit einer Tarnkappe bedeckt worden ſein? Die falſchen Beziehungen, in die Synopſe und Summula gebracht wurden, führen auf Fragen, die weder beantwortet werden können noch überhaupt richtig geſtellt ſind. Das „ſtoiſche Gebäude" iſt eine Schöpfung des mittelalterlichen Abendlandes, das die ſpätlateiniſchen Grammatiken mitſamt dem Trivium und ſtoiſchen Notizen dieſer Zeit übernommen hatte und mit dem ebenfalls überkommenen und dann ergänzten Ariſtoteles auszugleichen oder richtiger noch in einem „Syſtem" zu verbinden ſuchte. Daß einzelne Sophismen der ſtoiſchen Literatur entlehnt ſind, entſcheidet doch nicht die Frage nach dem geſchichtlichen Urſprung des Terminismus. Zudem waren dieſe Sophismen nicht alle eine Schöpfung der Stoa, ſondern zum Teil älterer Literatur entnommen (vgl. Prantl III 65 Anm. 249). Man käme alſo auf merkwürdige Ergebniſſe, wenn die Herkunft eines Sophismas die geſchichtliche Stellung des Terminismus bedänge. Hermelink iſt mit Stapper überzeugt, daß die griechiſche Synopſis kein Werk des Pſellus ſein kann (a. a. O. S. 99 Anm. 1). Sie ſoll aber doch irgendwie der Stoa entſtammen. Die wenigen Sophismen, die Prantl erwähnte, ließen keine andere Annahme zu. Das iſt aber durchaus nicht der Fall. Unter allen Umſtänden hätte aber der Satz vermieden werden ſollen, daß ein neues Hineinfluten griechiſch-ſtoiſchen Geiſtes — in der terminiſtiſchen Logik und Ethik — die deutſche Tat der Reformation veranlaßt habe (ebd. S. 133)! Mit ſolchen Sätzen iſt der Klärung des geſchichtlichen Urteils durchaus nicht gedient. Auch nicht mit dem andern frappanten Satz, daß im Kampf zwiſchen Modernen und Alten Stoizismus und Ariſtotelismus miteinander ſtritten (ebd. S. 147).

49) Vgl. den Kommentar zu des Boethius Unterweiſung der Scholaren, Bl. bb 2.

50) Uſingen: compendium etc. Tr. II D 4'.

51) EA., Opp. var. arg. Bd. 5, S. 162.

52) Hermelink, a. a. O. S. 105. 149. 151. Als ob ihre res mit den res der neuen Naturwiſſenſchaften ſich befaßt hätten!

53) Vgl. E. Krebs: Theologie und Wiſſenſchaft nach der Lehre der Hochſcholaſtik. An der Hand der defensa doctrinae des Hervaeus Natalis. Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. XI 3. 4., 1912. Die oben mitgeteilten Sätze ſind dem von Krebs S. 1*—112* abgedruckten Exzerpt aus der Cod. Vat. lat. 817 enthaltenen defensa fidei des Thomiſten Hervaeus Natalis entnommen. Vgl. ferner Hervaei Natalis Defensa doctrinae D. Thomae. Prima pars. De causis theologiae, et primo de causa formali. I. De scientia in generali. E. Krebs, a. a. O. S. 3*: Articulus 1. Utrum ad scientiam proprie dictam sufficiat arguere ex solis creditis. Ad primum sic proceditur et arguitur quod ad rationem scientiae proprie dictae sufficiat arguere ex solis creditis, quia dicitur 2. Timoth. (1, 12): scio cui credidi et certus sum etc. Sed non habuit scientiam de hoc nisi ex creditis ..... Non potest esse maior evidentia in conclusione quam in praemissis. Sed evidentia scientiae maior est, quam evidentia crediti. Ergo scientia non generatur ex creditis. — Ebd. S. 4*: ... evidentia scientifica est evidentia conclusionis deductae ex per se notis, ita quod habens scientiam proprie dictam ex testimonio proprii intellectus habet certam evidentiam de re, quod sit ita. Denn: Evidentia scientifica est evidentia conclusionis demonstratae. Sed omnis demonstratio reducitur ad per se nota. Ergo ... Maior patet, quia solus syllogismus demonstrativus est syllogismus faciens scire. (Dies wird bewieſen aus Ariſtoteles Analyticorum Posteriorum I 2, 71 b 17 ff.; 4, 73 a 24) ... Minor etiam patet, quia oportet reducere ad per se nota vel ire in infinitum. In infinitum autem non convenit procedere. Ergo etc. Quod autem habens talem evidentiam, scilicet scientificam ex testimonio proprii intellectus, est certus, quod ita est, patet sic: quia illa, quae sic sunt nota intellectui ex proprio testimonio, et etiam illa, quae ex talibus sequuntur, negari non possunt. Sed propositio per se nota sic se habet ad illum, cui est per se nota. Ergo etc. — Utrum sufficiat arguere ex altera credita et altera per se nota. Beiſpiel: Omnis homo habet veram carnem. Filius dei est homo. Ergo filius dei habet veram carnem. Krebs S. 7*; vgl. dort das Zitat aus Hervaeus, in sent. qu. 1 (pag. 2,2 C): Quando aliqua propositio evidens adiungitur

inevidenti ad inferendum aliquam conclusionem, conclusio erit inevidens. — S. 8*: .. ergo dicendum, quod virtus causae manet in effectu prout applicatur ad effectum. Et quia propositio per se nota applicatur ad conclusionem probandam mediante propositione credita, ideo faciet conclusionem creditam.

54) E. Krebs, ebd. S. 42 ff.

55) Trutvetter, lib. II Poster. Anal. Arist. Tr. II T. 3: quia impossibile est a nobis aliquid sciri nisi per demonstrationem, et demonstratio nihil facit scire nisi cognitis principiis.

56) Vgl. R. Dreiling: Der Konzeptualismus in der Univerſalienlehre des Franziskaner Erzbiſchofs Petrus Aureoli BGPhM, IX 6, 1913, S. 211—214.

57) Im übrigen vgl. § 16.

58) Experientia est singularium, ars vero universalium. Bei E. Krebs, a. a. O. S. 25*.

59) Jüngſt hat ſich wieder A. Kühtmann: Zur Geſchichte des Terminismus. Abhandlungen zur Philoſophie und ihrer Geſchichte. Heft 20. 1911, zu dieſer Annahme bekannt.

60) Zu Occams Erkenntnislehre vgl. vornehmlich H. Siebeck: Occams Erkenntnislehre in ihrer hiſtoriſchen Stellung. APh. 1. Abt. X. NF. 3. 1897, S. 317—339. — Lothar Kugler: Der Begriff der Erkenntnis bei W. v. Odham. ID Breslau 1913.

61) Die species sensibiles. 62) Die species intelligibiles.

63) Darüber einiges in der Naturphiloſophie.

64) H. Schwarz: Die Umwälzung der Wahrnehmungshypotheſen durch die mechaniſche Methode, 1895, S. 2 ff.

65) Ariſtoteles, Anal. II, 1 c. 2. 9. 66) Ebd. II, 2 c. 19.

67) Ebd. c. 19. In der Ueberſetzung von J. H. Kirchmann in der philoſophiſchen Bibliothek Bd. 77, 1877, S. 101.

68) Ebd. S. 102.

69) Trutvetter: Analyticorum etc. T 4. 5. 6.

70) Trutvetter, ebd. S. 75. 71) Ebd.

72) Ebd.: . . . vt igitur in pugna non sufficit vnus homo vt sit principium pugnandi, ita in generatione huius habitus (sc. intellectus) non sufficit vnus sensus et vna memoria. Et subdit. p. Anima autem huiusmodi cum sit qualia possit hec pati, q. d. necessarium est, quod ex multis sensibus fiat memoria, et ex multis memoriis experimentum, et sic procedere ita tamen quod in proccessu isto supponamus quod anima sit talis nature quod possit hec pati, s. quod ex sensibus et memoriis talia in ea fiant, i. quod non solum sit potentia sensitiua sed etiam intellectiua .... Preterea secundum dubium soluit et declarat. s. quomodo ex sensu potest causari cognitio vniuersalis, assignans pro causa quod sensus sit rei vniversalis licet sentire sit rei particularis. Si ergo sensus est rei vniuersalis non est mirum si ex sensu potest causari in nobis cognitio illius. . . . . postquam anima considerauit multos particulares equos sub vna natura equina, et multos particulares homines sub vna natura humana, iterum stat anima in his consyderando quomodo species conueniunt: quousque fieret vtique in particularia et vniuersalia id est quousque tales consyderationes stent et finiantur ad inpartibilia id est generalissima in quibus anima deficiet in tali consyderatione .... Concludit itaque ex dictis philosophus quod oportet ex sensu et via inductiua accipere cognitionem principiorem et vniuersalium.

73) Der Glaube iſt nicht sensitiva, nec ex sensitiva procedens cognitio, sed desursum solum intellectualis. WA. 3, 474.

74) Philosophia semper de visibilibus et apparentibus, vel saltem ex apparentibus deducta loquitur. Vgl. A. W. Hunzinger: Luthers Neuplatonismus in der Pſalmenvorleſung von 1513—1516, S. 47. Von Neuplatonismus kann freilich keine Rede ſein. Hunzinger hat als neuplatoniſch verſtanden, was gut occamiſtiſch iſt. Vgl. O. Scheel: Die Entwicklung Luthers bis zum Abſchluß der Vorleſung über den Römerbrief. SchrVfRG, Nr. 100, S. 168 ff.

75) Sicut Aristoteles quoque dicit, cognitionem intellectivam requirere ante sensitivam. EA. opp. ex lat. 23, 154.

76) Siebeck, in APh. a. a. O. S. 337. Ebd.: „Die eigentlichen Probleme des Er-

kennens, sowohl psychologischer wie vernunftkritischer Art, liegen noch ganz im Dunkeln, teils unter bloßer Wortbezeichnung wie Apprehension, Abstraktion und dergleichen verdeckt; die Frage von dem Grund der Notwendigkeit des Erkenntnisinhalts wird überhaupt nicht gestellt".

77) Siebeck unterschätzt keineswegs die „Revolution", die sich in ihr gegenüber dem Bisherigen vollzogen hat. Indem er sie mit der thomistischen Erkenntnistheorie vergleicht, findet er, daß Occam zuerst wirklich Ernst gemacht hat mit dem Begriff der Erkenntnis als einer Betätigung der Seele an dem einwirkenden Ding. Die Seele schafft sich ihren Erkenntnisinhalt selbst. Sie spiegelt nicht, sie produziert. Die begriffliche Erkenntnis stützt darum nicht wie bei Thomas ihren Anspruch auf objektive Wahrheit auf die Einsicht, daß der Begriff in die Seele selbst eintretende Wesenheit der Dinge sei. S. 339.

78) termini prolati und scripti.

79) termini concepti. 80) Kugler, a. a. O. S. 16.

81) Terminus aptus natus.

82) Siebeck, in APh. a. a. O. S. 324. 339.

83) Prantl hatte die „byzantinische" Logik zur grundsätzlichen Basis der occamistischen Philosophie gemacht. Bd. 3, S. 328. Die Inkommensurabilität des philosophischen und theologischen Denkens werde von Occam zum Grundsatz erhoben. Für alle Gegenstände religiöser Auffassung weise er jeden Versuch einer syllogistischen Begründung als unzureichend ab. Nur die Mystik des Glaubens habe hier das Wort. Darum sei er ein Gegner des Thomismus geworden. Siebeck eignete sich den Grundgedanken der Ausführungen Prantls an und stellte den Terminismus in einen außerordentlich weitreichenden historischen Zusammenhang. Denn das erkenntnistheoretische Prinzip der byzantinischen Logik habe bis in die Gegenwart, so hören wir, in England und später auch in Deutschland den methodischen Unterbau abgeben müssen zur Begründung derjenigen Anschauung, der zufolge die Inhalte des Glaubens einen von der spekulativen Auffassung des Weltzusammenhanges unabhängigen Quell der Gewißheit und ein ihnen gegenüber eigenartiges Kriterium ihrer Wahrheit besitzen. Das verstandesmäßige menschliche Erkennen reicht ihr zufolge überhaupt nicht an das unmittelbare Wesen der Dinge heran, sondern ist in letzter Instanz auf die Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhangs zwischen den durch die Einwirkungen der Gegenstände und das Denkorgan bedingten Begriffen und Urteilen angewiesen. Für die Begründung von metaphysischen und religiösen Ueberzeugungen soll die unmittelbare und darum von jeder Verstandesarbeit zunächst unabhängige Evidenz ethischer Wertvorstellungen den Ausschlag geben. APh. a. a. O. S. 321. Das sind zu feine geschichtliche Linien. Aristotelischer Wissenschaftsbegriff und der Dogmatismus der supranaturalen Offenbarung sind die eigentlichen Motive der occamistischen Begrenzung von Vernunft und Offenbarung. Die „Werturteile" einer viel späteren Entwicklungsstufe des religionsphilosophischen Denkens haben mit diesen beiden Motiven nichts zu tun. Statt des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs haben sie die mathematisch-mechanische Methode der modernen Naturwissenschaft zur Voraussetzung. Der Dogmatismus der occamistischen Theorie von der Erkenntnis der realen Welt ist ersetzt durch die unter dem Einfluß der mechanischen Methode und des kantischen Kritizismus neu gebildete Wahrnehmungshypothese. Und der Dogmatismus in der Erkenntnis des Uebernatürlichen ist, um von anderem zu schweigen, in der Theorie der Werturteile grundsätzlich bestritten. Die von Luther in Erfurt aufgenommene religiöse Erkenntnistheorie mit der modernen Annahme ethischer Wertvorstellungen geschichtlich zu verbinden, heißt die charakteristischen Differenzen übersehen, und über den Abbruch der Entwicklung sich hinwegsetzen.

84) Wunderlich genug ist der Versuch, die occamistische Religionsphilosophie mit dem modernen Agnostizismus und Relativismus zu verknüpfen (Kühtmann, S. 30). Der moderne Agnostizismus kennt keine „Glaubensgewißheit"; und das Uebernatürliche existiert nicht für ihn. Der Sinn der occamistischen Vernunftkritik wird gründlich verkannt, wenn man sie mit dem modernen Relativismus und Positivismus in Verbindung bringt. Und es ist eine historisch ganz unzulässige Methode, die occamistischen religiösen Begriffe, vor allem den Gottesbegriff, durch das philosophische Absolute und Transzendente zu ersetzen und nun modernen Agnostizismus festzustellen. Wohl fehlt den Occamisten das naive Zutrauen zur

Fähigkeit der Vernunft, auch das Uebernatürliche deutlich zu erkennen und Gewißheit des Uebernatürlichen zu verschaffen. Doch das ist auch gar nicht ihre Aufgabe; sie bleibt natürlich und endlich. Offenbarung und eingegossener Glaube schaffen das sichere Wissen um das Uebernatürliche.

85) Coll. ed. Bindseil, Bd. 3, S. 152.

86) Usingen: Parvulus philosophie naturalis. Leipzig 1499, 4°. Bl. 136; vgl. N. Paulus a. a. O. S. 5 Anm.

87) Ebd. und Bl. 18a; Paulus S. 5 Anm. 1.

88) Ebd. Bl. 132b; Paulus S. 6 Anm. 1. 89) Ebd.

90) Usingen: De anima Mb; Paulus S. 7 f. Anm. 5.

91) Usingen, de anima Mv.

92) Parvulus philosophie naturalis, S. 131'; Paulus, S. 7 Anm. 4. De anima a. a. O.

93) Summa in totam physicen lib. IV c. 4.

94) Daß Skotus diesen Satz nicht aufgestellt hat, ist von Minges mit Erfolg nachgewiesen. Minges: Das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie nach Duns Skotus, 1908. Auch die Occamisten haben nicht die Ergebnisse ihrer „spitzfindigen" Logik unabhängig von der Welt der Wirklichkeit oder den Mitteilungen der übernatürlichen Offenbarung für Wahrheit erklärt, also leichtsinnig auf die logische Grundforderung des Wahrheitsbegriffs verzichtet oder töricht genug sie nicht gesehen.

95) Parvulus S. 18; Paulus, S. 8 Anm. 1.

96) Exercitium phisicorum Bl. G; Paulus, S. 8 Anm. 2.

97) Parvulus S. 136.

98) Scheel: Die Entwicklung Luthers usw. SchrVfRG. Nr. 100. S. 127 f.

§ 16.

1) Hermelink, S. 97. Vgl. S. 149, wo die Skotisten als die eigentlichen Pfleger der Physik und Ethik erscheinen sowie als wißbegierige Schüler eines Euklid und Ptolemäus, von denen sie Mathematik, Geometrie und Astronomie zu lernen suchten. Wer das Erfurter Vorlesungsverzeichnis kennt, wird mit diesem Satz nichts anfangen können. Denn es zeigt uns die Occamisten genau so ausführlich wie die Skotisten die naturwissenschaftlichen und mathematischen Bücher behandeln. Selbst H. Maier: Melanchthon als Philosoph, S. 444, verbreitet Irrtümer wie den genannten. Die „Sophisten" hätten die materialen Disziplinen der Philosophie vernachlässigt und den artistischen Studiengang seines philosophischen Inhalts entleert.

2) Schum, a. a. O. S. 808—817. 3) Schum, a. a. O. S. 811, Nr. 25.

4) Ebd. S. 816 Nr. 54.

5) Auch über dies Gebiet spätmittelalterlicher Wissenschaft haben die Humanisten gewitzelt und gespöttelt. Descartes versuchte es mit einer neuen, aber an die spätmittelalterliche Bestimmung der Mathematik sich anlehnenden, bald überholten Erklärung. Molières gibt noch heute die spätmittelalterliche Naturphilosophie dem Gelächter preis. P. Duhem: Die Wandlungen der Mechanik und der mechanischen Naturerklärung. Uebersetzt von Ph. Frank. 1912 S. 12.

6) Usingen: Exercitium Phisicorum In Gymnasio Erphurdiensi collectum per M. Bartholomeum de vsingen Emendatum et renouatum Atque ibidem in vsum scolastice Juuentutis impressum. — Trutvetter: Summa in totam physicen: hoc est philosophiam naturalem conformiter siquidem vere sophie: que est theologia per D. Judocum Isennachcensem in gymnasio Erphordiensi elucrabata et edita.

7) Trutvetter, Summa lib. I c. 3 de motu, f 2: Motus Endelechia. siue actus. entis existentis in potentia secundum quod huiusmodi. — Usingen, Compendium naturalis philosophie totius Tr. I, C 3': Motus est actus entis existentis in potentia secundum quod huiusmodi.

8) Quod illud quod aliquid dictorum — sc. formam substantialem: qualitatem: quantitatem aut locum — habet immediate ante hoc ipsum non habuerit vel post hoc non

habebit vel aliud eiusdem generis sine quiete media adquirat aut deperdat. Et hoc est esse in potentia secundum quod huiusmodi. Quocirca quando et quam diu aliud quiescendo consistit in vel sub aliquo dictorum ita quod nec immediate ante hoc caruit nec post hoc carebit eo: nec habet aliquid plus vel minus de eo quod nunc habet non dicitur moueri. Exempli causa. Si corpus aliquod aliquamdiu . . . . coassisteret vni loco: aut aqua esset precise sub eisdem gradibus caliditatis non diceretur corpus localiter moueri nec aqua calefieri: sed quando corpus nunc est in vno loco et immediate post hoc in alio in quo nondum est et sic deinceps: et aqua nunc sub aliquo gradu caliditatis et immediate post hoc sub alio sub quo nondum est et sic continuo procedendo.

9) Corruptio und generatio. Ufingen Tr. I. Comp. nat. phil. C 4′: Generatio est processus de non esse ad esse in materia virtute agentium naturalium.

10) Trutvetter lib. I c. 3 de motu. Ariſtoteles führt ſie an dritter Stelle an.

11) Trutvetter, a. a. O. f 1′. 2; lib. I c. 2, de monstris et miraculis.

12) Allgemeiner formuliert: Illud dicitur moueri quod actu est in vel sub aliquo in quo vel sub quo immediate ante hoc non fuit aut post hoc non erit: vel quod nunc est in vel sub aliquo et sine quiete media in vel sub alio eiusdem generis: vel quod nunc perdit aliquid et confestim aliud eiusdem generis perdet: et deinceps. Trutvetter, lib. I c. 3 de motu, f. 2.

13) in actu. 14) Trutvetter, ebd. f 1′.

15) Vgl. Duhem a. a. O. S. 12.

16) Trutvetter, a. a. O. lib. I c. 3 n. 3. Ariſtoteles nennt ſie Phys. 3,1 an zweiter Stelle. 17) rarefieri. 18) condensari. 19) Trutvetter, ebd.

20) Ebd. n. 4. 21) Ufingen, Tr. I E.

22) EA. 62, 262. 23) TR. II Nr. 2159 zwiſchen 18. Aug. und 26. Dez. 1531.

24) EA. op. ex. lat. III 28 f.; in Gen. c. 10.

25) Trutvetter im Titel ſeiner Summa in totam physicen.

26) Vgl. auch TR. III Nr. 3608 d; zwiſchen 18. 6. und 28. 7. 37.

27) Trutvetter, lib. III, c. 1. de generatione et corruptione, Bl. n 1.

28) Ebd. c. 3 de generatione mixtorum: an generationes et corruptiones cum motu coeli sint perpetue.

29) numero. 30) Trutvetter, ebd. An idem corruptum possit redire.

31) Ebd. lib. IV c. 4. Terre motus sepe fit diuina virtute.

32) Secunda [pars] agitur de prima et principalissima specie motus scilicet de motu locali. Et illa traditur in quatuor libris de celo et mundo. Quorum subiectum est ens mobile ad vbi. Ufingen, exercitium B 2′.

33) Trutvetter, lib. II c. 2, L 4′ M 1 f.; Ufingen, comp. tot. nat. phil. F 5 tr. 2.

34) Trutvetter a. a. O. lib. II c. 2 M 1′; lib. II c. 1 L 1′.

35) Ebd. lib. II c. 1 K 3′. 6′.

36) Ebd. lib. I c. 2. De monstris et miraculis; propriissime. E 5′.

37) Ebd. 38) S. . . .; EA. op. ex lat. 2, 297 f.

39) „bewegen". Sie entſtehen bezeichnender Weiſe ex qualitatibus alterationis.

40) Trutvetter a. a. O. lib. II c. 1 L 1′. 2.

41) TR. II Nr. 2730 b, zwiſchen 28. 9 und 23. 11. 1532.

42) Astra inclinant, sed non necessitant. TR. III Nr. 3606 B; zwiſchen 18. 6. und 28. 7. 37. Vgl. TR. III Nr. 2834 b; vom 8. 12. 1532.

43) Trutvetter, a. a. O. lib. V c. 3 de metallis J 2. 2′.

44) EA. 62, 351; op. ex. lat. 2, 297 f.; op. var. arg. 7, 251; H. Nitzſch: Luther und Ariſtoteles, S. 39.

45) TR. II Nr. 2730 a, zwiſchen 28. 9. und 23. 11. 1532. 46) Ebd.

47) Vgl. Abbildung 9. Luther ſpricht noch von einer dritten Bewegung, dem motus trepidus. Sie habe man neuerdings ausgedacht; ſie ſei aber ganz unſicher. Er denkt an die 1522 von Werner ausgebaute, 1524 von Kopernikus vernichtend kritiſierte Lehre von der Trepidation. Vgl. R. Wolf: Handbuch der Aſtronomie. Bd. 1. Zürich 1890, S. 442.

48) TR. II Nr. 2413 a, zwiſchen 10. und 22. Jan. 1532; vgl. Nr. 2730 b.
49) Ebd. 50) TR. III, Nr. 3608 d, zwiſchen 18. 6. und 28. 7. 37.
51) Nik. Paulus, a. a. O. S. 7.

§ 17.

1) TR. III, 3608 d; zwiſchen 18. 6. und 28. 7. 37. 2) F. Nitzſch, a. a. O. S. 27.
3) EA. opp. lat. ex. 20, 48; enarr. in Ps. 127. 4) Ebd. 5) Ebd.
6) Nitzſch, a. a. O. S. 29.
7) homo naturaliter est animal sociale. Thom. Aq. Sum. theol. I q. 96 a 4. Zur thomiſtiſchen Moralphiloſophie vgl. E. Tröltſch: Geſammelte Schriften. I. Die Sozialleheren der chriſtlichen Kirchen und Gruppen, S. 252 ff.
8) EA. a. a. O. 9) WA. 9, 26. 10) WA. 9,9.
11) WA. 9, 27.
12) Krebs, a. a. O. S. 63.
13) Auguſtin, sermo 350, MPL. 39, 1534; Hervaeus Natalis bei Krebs a. a. O. S. 102* f.
14) Ebd. 15) Krebs, a. a. O. S. 90*.
16) Petrus Aureoli, bei Krebs, a. a. O. S. 92*.
17) Hermelink, a. a. O. S. 118 f.
18) Vgl. R. Seeberg: Die Theologie des Johannes Duns Skotus. Studien zur Geſchichte der Theologie und Kirche, V, 1900, S. 319 ff.
19) Hermelink, a. a. O. S. 198.
20) Juſtin, Apol. II, 11.
21) Scheel: Art. Urſtand in RiGuG.
22) Scheel: Aus der Geſchichte der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre, ThR. XVI, S. 61.
23) Ebd. S. 68 f. Genaueres zum ſoteriologiſchen Problem in Bd. 2, § 4.
24) Ueber den Kampf des älteren „Auguſtinismus" gegen den thomiſtiſchen Ariſtotelismus im ausgehenden 13. Jhd. hat Ehrle grundlegende Unterſuchungen veröffentlicht im „Archiv für Literatur- und Kirchengeſchichte des Mittelalters", V 603 ff. und in der „Zeitſchrift für katholiſche Theologie", 1889, S. 172 ff. Vgl. K. Müller: Chriſtentum und Kirche Weſteuropas im Mittelalter S. 226 f. Kultur der Gegenwart I, IV 1, 1909²; R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeſchichte III³ S. 314; Ehrle, ZkathTh. 1913, 2.
25) Fr. Bäumker: Die Lehre Anſelms von Canterbury über den Willen und ſeine Wahlfreiheit. Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. X 6. 1912, S. 75. Derſ.: Das Inevitabile des Honorius Auguſtodunenſis und deſſen Lehre über das Zuſammenwirken von Wille und Gnade. Ebd. XIII 6. 1914.
26) R. Seeberg, a. a. O. S. 332 Anm. 1.
27) compulsio activa und passiva.
28) Alexander ſtarb 1245. In den letzten Jahren vor ſeinem Tode lehrte in Paris der Engländer Richard von Cornwallis, ein Hauptgegner des neuen Ariſtotelismus und Anhänger des „Auguſtinismus", wie auch die Oxforder Dominikaner und Franziskaner.
29) Nie coacte, ſtets voluntarie. Vgl. L. Baur: Die philoſophiſchen Werke des Robert Groſſeteſte, Biſchofs von Lincoln. S. 232; R. Seeberg, a. a. O. S. 331.
30) Vgl. Groſſeteſte: primum igitur esse est velle et maximum esse. In velle enim primo et per se consistit beatitudo, in aspicere autem non. R. Seeberg, S. 331.
31) Scheel: Art. Rechtfertigung in RiGuG Sp. 2080.
32) Occam in 1. Sent. dist. 17 qu 2 ad. 1; Denifle, Luther und Lutherthum I² S. 592 Anm. 1.
33) Falſch darum Hermelink, der von der modernen Ethik des Semipelagianismus redet, die noch dazu aus ſtoiſch beeinflußten Kommentaren zum Ariſtoteles ſtammen ſoll. A. a. O. S. 118.
34) In 1. Sent. dist. 17 qu. q J; Denifle a. a. O. S. 592 Anm. 3. Occam wäre ge-

wiß ſehr erſtaunt geweſen, wenn er ſich als einen Stoiker charakteriſiert geſehen hätte. Will er doch grade den Pelagianern, die mit ſtoiſchen Argumenten arbeiteten, möglichſt weit ausweichen. Genaueres über den theologiſch-ſoteriologiſchen Gehalt des Problems in Bd. 2 § 4.

35) Uſingen: exercitium de anima lib. II TR. 2 E 1'ff.

36) Peter d'Ailli: 1 Sent. qu. 9 a 2, Bl. 140.

37) Occam: In 1. Sent. dist. 17. qu. 1. J: Et ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, que ponit deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberalem dei acceptationem esse necessariam cuicumque. Denifle, a. a. O. I² S. 259 Anm. 5.

38) Vgl. Anm. 34.

39) Scheel: Die Entwicklung Luthers uſw. SchrVfRG, Nr. 100 S. 133 ff.

40) J. Klein: Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus, 1913, S. 158 f.; dazu vgl. Scheel, ThR. 1915.

41) Bruckmüller, a. a. O. S. 11; Kühtmann a. a. O. S. 28.

42) Uſingen: Summa in totam physicen, n 1.

43) Bruckmüller, S. 50. 44) Kühtmann, S. 28.

45) Kühtmann verfehlt ganz die Abſicht Occams, wenn er die Parallele zum modernen Agnoſtizismus zieht.

46) Ueber die Begrenzung der Willkür vgl. Bd. 2 § 4,6.

47) Vgl. Bd. 2 § 4, 3. 48) WA. 1, 28.

§ 18.

1) W. Kampſchulte: Die Univerſität Erfurt in ihrem Verhältnis zur Reformation, I, S. 14.

2) Im Jahre 1479. O. Clemen, RE³, Artikel „Weſel", Bd. 21, S. 129. Hier auch weitere Literatur angegeben.

3) EA. 25, 325; aus dem Jahre 1539.

4) Schum, a. a. O. S. 543, Nr. 307. Papierband in 4° aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; 178 Bl.

5) Uſingen: Paruulus philosophie naturalis, Bl. 138.

6) Plitt, a. a. O. S. 15.

7) Magister Wesalius, cujus fama celebris est in Erfurdiensi gymnasio. Uſingen, a. a. O. S. 125 a. Nic. Paulus: Arnold von Uſingen, S. 9 Anm. 3.

8) Nic. Paulus: Ueber Leben und Schriften Johann von Weſels. Der Katholik, 1898, I S. 57.

9) In der Würzburger Univerſitätsbibliothek: Collectanea. M. ch. o. 34. Paulus, Uſingen, S. 132 und 10, Anm. 3.

10) Paulus, Uſingen S. 10 und 10 Anm. 2.

11) Paulus, ebd. S. 9.

12) Bl. 69—71; Paulus, a. a. O. S. 10 Anm. 5, S. 11 und S. 11 Anm. 2. 3.

13) So H. Breſſler: Die Stellung der deutſchen Univerſitäten zum Baſler Konzil, zum Schisma und zur deutſchen Neutralität, JD Leipzig 1885, S. 35. Breſſler kann ſich auch nur auf Kampſchulte I, S. 6—26 berufen. Er liefert aber keinen Beweis und läßt fälſchlich Weſel in Erfurt antipäpſtliche Gedanken entwickeln.

14) WA. 6, 591.

15) Vgl. S. 171. Im Erfurter Auguſtinerkloſter aber wurde erzählt, durch welchen zweifelhaften Kniff der Pater Johannes Zachariä Huß in Konſtanz überliſtet habe. Könnte nicht auch Grefenſtein, allem Anſchein nach Luthers Inſtitutor im Kloſter, dies im Auge gehabt haben? Vgl. Bd. 2, § 3, 1.

16) TR. II Nr. 1368, zwiſchen 1. 1. und 23. 3. 32.

17) TR. III Nr. 3593, zwiſchen 27. 5. und 18. 6. 37.

18) Uſingen: Liber tertius X 4 b von 1524; Nic. Paulus, a. a. O. S. 50.

19) Vgl. S. 227 f.

20) W. Köhler, a. a. O. S. 356.

21) Dem letzten Geſchichtſchreiber der Erfurter Univerſität im Zeitalter des Humanismus und der Reformation zu folgen, wäre natürlich ganz abwegig. Kampſchultes Zeichnung der Erfurter Frühhumaniſten iſt genau ſo verkehrt wie ſeine Schilderung des die Univerſität von ihrer Gründung her kennzeichnenden Geiſtes.

22) G. Bauch: Die Univerſität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 1904, S. 226.

23) Böding: Hutteni opp. suppl. I, 317. — Oergel hat in ſeinen Beiträgen zur Geſchichte des Erfurter Humanismus — MDGAE. 15, S. 28 — von dieſem Zeugnis ohne weiteres Gebrauch gemacht. Das iſt kritiſch unmöglich. Es widerſtrebt auch der Oergel ſelbſt bekannten Tatſache, daß „Allotria" in Erfurt geduldet waren.

24) Occulto plaudit Erffordia clara poetae. Bauch a. a. O. S. 9.

25) Disciplina scholarium, von Boethius.

26) Oergel, a. a. O. S. 30; Bauch, a. a. O. S. 43—49. 53 ff.

27) Bauch verſucht vergeblich, ſie nachzuweiſen.

28) Regule congruitatis et figure constructionis cum vitijs grammaticalibus et figuris talia excusantibus, cr. 1509. Vgl. Paulus, a. a. O. S. 128, Nr. 5 und Bauch, a. a. O. S. 227. — Interpretatio Donati Minoris scolastice exponens diffinitiones octo partium orationis cum accidentibus earundem in studio Erphordiensi, 1511. Vgl. Paulus, S. 13. 128. Nr. 6 und Bauch S. 228.

29) Quaestiones minus principales.

30) Bauch, a. a. O. S. 15.

31) de ratione victus.

32) Martiani Minei Felicis Capelle De Arte Grammatica Liber.

33) Bauch, a. a. O. S. 202.

34) Enchiridion Poetarum Clarissimorum, Erfurt 1502.

35) Magister actu regens.

36) Trotz W. Köhler, S. 355.

37) So Kampſchulte a. a. O. I, S. 50.

38) Trutvetter: Summule totius logice 1501.

39) Oergel, MDGAE. 15, S. 29.

40) Der Briefwechſel des Konrad Mutianus, herausgegeben von Gillert, GQuPrSa. Bd. 18, 1890 Nr. 418. 419; Oergel, a. a. O. S. 29.

41) W. Köhler, a. a. O. S. 356. 42) WA. 1, 44 ff.

43) Brief Joh. Langs an Mutian, vom 2. Mai 1515; GQuPrSa. Bd. 18; Nr. 490. S. 149 f.

44) Ebd. S. 224 Nr. 50.

45) Bauch, a. a. O. S. 146.

46) Kampſchulte a. a. O. I, S. 95.

47) Bauch, a. a. O. S. 147.

48) Kampſchulte a. a. O. S. 96.

49) Hutteni Opera, ed. Böding, Bd. 1, Lpz. 1859, S. 309 ff.

50) Ebd. S. 309.

51) Brief aus Bamberg, d. d. 4 Cal. Maj. 1520. »Eras in meo quondam contubernio Musicus et philosophus eruditus«. Kampſchulte, a. a. O. Bd. 2, 4 Anm. 1.

52) Vgl. Köſtlin-Kawerau, I, S. 36.

53) N. Ericeus: Sylvula Sententiarum, 1566, S. 174; TR. I, S. 44.

54) Ausgabe Köln 1490 Bl. aa 7.

55) Statuten der amplon. Burſe, a. a. O. § 36.

56) Seine Naturphiloſophie ſprengte nirgends den Erfurter Ariſtotelismus.

57) Marſchalk in der Vorrede der Gramm. Exeg.

58) Et synchronismi nostri immortale decus Baptista Vergilius neotericus. Im Enchiridion poetarum. Bauch a. a. O. S. 210.

59) Wilfred P. Muſtard: The Eclogues of Baptista Mantuanus, Baltimore 1911, S. 35.

60) Aeglogae Vergilij Neoterici: hoc est Baptistae Mantuani Carmelitae.
61) Köſtlin-Kawerau, I, S. 36.
62) Als Schulbuch ſind die Eclogen zuerſt 1503 nachweisbar. Muſtard, S. 36.

§ 19.

1) Th. Muther: Zur Geſchichte der Rechtswiſſenſchaft ... in Deutſchland, 1876, S. 47.
2) Muther behauptet wohl, es laſſe ſich nachweiſen, daß in Erfurt kanoniſches Recht und Prozeß gelehrt worden ſeien, und zwar von namhaften Lehrern, die z. T. auch als juriſtiſche Schriftſteller hervorgetreten ſeien. Aber der Nachweis unterbleibt. In Erfurt lebten allerdings Gelehrte der verſchiedenen Fakultäten, auch Rechtsgelehrte. Doch das iſt angeſichts der Größe und des Rufs der Stadt ſelbſtverſtändlich. Die Exiſtenz einer Rechtsſchule oder eines regelmäßigen Unterrichts im Recht iſt damit keineswegs bezeugt.
3) Denifle: Univerſitäten uſw., S. 698 f. 4) Ebd. S. 302—304.
5) Ebd. S. 696 Anm. 125. 6) Ebd. S. 306.
7) Denifle, a. a. O. S. 383 Anm. 679. 8) Ebd. S. 386 Anm. 690.
9) Muther, a. a. O. S. 204. 10) Ebd. S. 241.
11) Muther hat aus dem Verhältnis der Fakultäten zueinander die Ziffer der Studierenden beider Rechte zu errechnen verſucht. (S. 242.) Aber ſeine Schätzungen ſind unſicher, ſeine Vorausſetzungen unzutreffend und ſeine Diviſionen fehlerhaft. Er glaubt ungefähr 350 Studenten der Rechte annehmen zu dürfen. Alljährlich ſei die „recht achtungswerte Zahl" von 70 kanoniſtiſch reſpektive ziviliſtiſch gebildeten Männern in die Praxis entlaſſen.
12) Bauch a. a. O. S. 72; GQuPrSa. Bd. 18, Nr. 52 und Muther a. a. O. S. 122; GQuPrSa. a. a. O., Nr. 115. 145.
13) Motſchmann: Erfordia literata, Bd. I, 5. Sammlung, S. 698.
14) Bavarus, a. a. O. Bd. II, S. 752. 15) WA. 8, 573.
16) Des Doktors und Kanonikus Martin von Margarithen. Oergel: Vom jungen Luther, S. 39.
17) AEU. II, S. 95; S. 81 rubr. 2. 18) Nr. 43 des Erfurter Stadtplans.
19) AEU. II, S. 85 rubr. 8, 21. 20) Ebd. S. 85 rubr. 8, 20.
21) Ebd. S. 82 rubr. 2, 5.
22) ThStKr. 1897 S. 578; mitgeteilt von P. Tſchackert.
23) § 7 der amplon. Statuten.
24) § 6. 7. 21 der amplon. Statuten. Urkunde vom 22. Dez. 1433, zu Köln verfaßt, abgedruckt von Weißenborn: Die Urkunden für die Geſchichte des Amplonius Ratingk de Fago, Erfurt 1879. In Kommiſſion bei C. Villaret. S. 52—57.
25) Jürgens I, S. 493. — Oergel, a. a. O. S. 39.
26) Jürgens ebd. 27) AEU. a. a. O. S. 94 rubr. 10, 1.
28) § 24 und 25 der ampl. Statuten.
29) TR. II, Nr. 2738 a, zwiſchen 28. 9. und 23. 11. 32: Omnes- sc. iuristae-lucri et quaestus causa student. Aehnlich Wimpheling; vgl. Jürgens I, 512; TR. III, Nr. 2809 a. b., 2831.
30) Lutherum ex iuris studioso theologum, Leipzig. 1709, S. 9.
31) Vgl. Köſtlin-Kawerau I, S. 54.
32) AEU. II, S. 92 rubr. 5, 1; S. 94 rubr. 10, 1.
33) Ebd. S. 94 rubr. 9, 1. 34) Ebd. S. 83 rubr. 8, 5.
35) Ebd. S. 92 rubr. 5, 1. 36) Ebd. S. 83 rubr. 8, 5.
37) Ebd. S. 94 rubr. 10, 1. 38) § 24 der amplon. Statuten.

§ 20.

1) Vgl. Oergel: Vom jungen Luther, S. 43.
2) Köſtlin-Kawerau I, S. 48.

3) WA. 37, 661. Aus den Predigten von der heiligen Taufe; am 1. Febr. 1534.
4) Oergel, a. a. O. S. 39.
5) Schlüsselburg, S. C. 4r.
6) Postea paenituit me voti. Coll. Bindseil, III, S. 187; zum 16. Juli 1539.
7) WA. 37, 627.
8) Der Herausgeber hat allerdings in gutem Glauben gehandelt. Der Text der Nachschrift lautet: Ego fui XV annis Monachus et tamen nunquam potui baptismo me consolari. Ach quando vis semel from werden? donec fierem Monachus. Non edebam, non vestiebam, friere, Papa, Antichristus treib mich da hin, qui abstulit baptismum. WA. 37, 274. Im deutschen Text lesen wir: Denn ich bin selbs funfzehen jar ein Mönch gewest, on was ich zuvor gelebt habe, und vleissig alle jre bücher gelesen, und alles gethan was ich kunde; noch hab ich mich nie können ein mal meiner Tauffe trösten, sondern jmer gedacht: O wenn wiltu ein mal from werden und gnug thun, daß du einen gnedigen Gott kriegest? und bin durch solche gedanken zur Möncherey getrieben, und mich zu martert und zu plagt mit fasten, frieren und strengem leben. Und doch nichts mehr damit ausgericht, denn daß ich nur die liebe Tauffe verloren, ja helfen verleugnen. WA. 37, 661. — Die Worte der Nachschrift: „donec fierem monachus" blieben also dem Herausgeber unverständlich. Und mit dem Papst hat er im gleichen Zusammenhang auch nichts anzufangen gewußt. Er unterdrückt die darauf zielende Bemerkung. Zugleich werden in ganz unzulässiger Weise die Worte des Textes verschoben. Denn Luther sagt nicht und will nicht sagen, warum er ins Kloster getrieben wurde, sondern wer ihn „dahin trieb", im Kloster sich zu kasteien und am Trost der Taufe vorbeizugehen. Die von Cruciger eigenmächtig behandelten Worte sind allerdings recht schwierig. Verbindet man sie mit der vorangehenden Frage, so hätte Luther sofort vergessen, was er mitteilen wollte. Denn der Abschnitt wird eingeleitet mit der Feststellung, daß er im Mönchtum sich niemals seiner Taufe haben getrösten können. Dafür macht er nun im Schlußsatz den Papst verantwortlich, der die Taufe beseitigte. Das ist — ohne den Zwischensatz — ein klarer Zusammenhang. Eignet man sich aber Crucigers Auflösung des scheinbar unvollständigen Satzes donec fierem monachus an, so hätte Luther den Faden der Erzählung und des Beweises ganz verloren. Das ist mehr als unwahrscheinlich. Wer es trotzdem mit Cruciger für wahrscheinlich hält, kommt doch ins Gedränge. Denn er müßte gegen die unmißverständliche Darstellung der Nachschrift das „Treiben" aus dem ursprünglichen Satzgefüge lösen, falsch verbinden und mit einem fremden Motiv verquicken. Das ist so gewalttätig, daß der Verzicht auf eine Erklärung immer noch besser ist. Mit dem folgenden Satz können die Worte auch nicht verbunden werden, wenn die nächstliegende Uebersetzung „bis ich Mönch wurde" richtig ist. Denn die Worte non edebam usw. schildern natürlich nicht die Zeit vor dem Eintritt ins Kloster. Der Satzteil donec fierem monachus würde also unverständlich bleiben. Die crux, die auch Cruciger sah, und vergeblich aus dem Wege zu räumen versuchte, müßten wir stehen lassen. Immerhin wäre es nicht ganz unmöglich, sie zu beseitigen. Mit dem Motiv, das Cruciger in den Text hineingetragen hat, darf man freilich sich überhaupt nicht befassen. Ganz unbegründet ist darum die Versicherung Benraths, Luther sage ausdrücklich, er sei „durch solche Gedanken zur Möncherei getrieben". K. Benrath: Luther im Kloster 1505—1525. SchrVfRG., Nr. 87, 1905, S. 23. Mit der Nachschrift muß man davon überzeugt bleiben, daß Luther nur das Leben im Kloster schilderte. Uebersetzt man nun: „so lange ich Mönch war", so sind alle Schwierigkeiten beseitigt. „So lange" Luther Mönch war, konnte er trotz aller Kasteiungen sich der Taufe nicht getrösten. Das verdankte er dem Papst oder Antichristen, der die Taufe beseitigt und durch Mönchswerke ersetzt hatte. Sprachlich ist diese Uebersetzung ungewöhnlich. Aber donec heißt auch „so lange als" und wird in dieser Bedeutung mit dem Konjunktiv verbunden, wenn Haupt- und Nebensatz in kausalem Verhältnis zueinander stehen. Bleibt auch die Uebersetzung ungewöhnlich, so ist sie doch dem vorzuziehen, was Cruciger aus der Nachschrift gemacht hat. Besser als dies wäre immer noch jeder Verzicht auf eine Lösung. Was Luther gemeint hat, kann ohnehin festgestellt werden.
9) WA. 8, 573. Vgl. TR 11, Nr. 2286, zwischen 18. August und 26. Dez. 1531: „Ich bin nicht gern ein Mönch geworden".

10) Bindseil, Coll. III, 182, unter dem 11. Januar 1539; TR. I, Nr. 623, Herbst 1533, Nr. 881.

11) Bindseil, Coll. Bd. III, 187.

12) Später schuf die Legende eine Dublette, indem sie genau dasselbe von dem Mönch Luther erzählte. Vgl. die Dielherrsche Bibelausgabe und Motschmann, S. 696.

13) TR. I, Nr. 223. Am 7. Apr. 1532.

14) Köstlin-Kawerau, I, S. 48.

15) TR. I, Nr. 119, zwischen 9. und 30. Nov. 1531.

16) Das angeblich beim Waschen gesprochene Wort kann, wenn es nicht gar apokryph ist, nicht als Aeußerung eines die Erfurter Jahre charakterisierenden Zustandes gelten. Vgl. Mc. Giffert: Martin Luther, London, 1911, S. 18.

17) TR. I, Nr. 119; 16. Apr. 1503?

18) Ebd. 19) Mathesius.

20) Sodalem nescio quo casu interfectum amisit. Er starb also eines gewaltsamen Todes. Cruciger übersetzt, Luther habe seiner Gesellen einen verloren, so etwa durch einen Unfall wäre umgekommen.

21) D. L. v. Seckendorf . . . . Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo. Lpz. 1694, S. 21: Affectus Lutheri quod attinet, Melanchthon in vita eius . . . territum fuisse Lutherum narrat, cum sodalem — Alexii nomen traditur a Bavaro — nescio quo casu interfectum amisisset; miserabiliter confossum memorat D. Nic. Selneccerus in oratione de vita Lutheri anno 1590 Hildesiae habita.

22) Oergel: Vom jungen Luther. S. 30.

23) D. L. v. Seckendorff: Ausführliche Historia des Lutherthums, Leipzig, 1714, Sp. 52.

24) Oergel hat a. a. O. S. 30 ff. diese spätere Legende gründlich vernichtet.

25) Bd. 1 und 2 unter der Signatur Cod. Ch. B. 15 und 16 in der großherzoglichen Bibliothek zu Gotha.

26) „Als er nhun einmals des Sommers uber landt reisete, ubereilet Jhne unter wegen ein ungewönliches grausam Ungewitter, also das er blotzlich darniederfelt und Jhm eine große furcht und schrecken ankommet, Jn demselben schrecken gedenket er, Wo er dismal aus dieser gefahr moge darnon kommen, wolle er ein Mundh werden, und Jn solchem stande sein lebelang Gott dienen." S. 45 f.

27) Bd. 1, S. 45. 134. 188 f.

28) Bavarus, Bd. 2, S. 752 verweist auf Bd. 3 S. 680.

29) Bavarus, a. a. O., Bd. 1, S. 134.

30) Oergel, a. a. O. S. 32. Im Erfurter Stadtarchiv liegen unter AB II, B. 139 die Akten des hochnotpeinlichen Halsgerichts aus jenen Jahren. Sie schweigen wie auch die Annalen der Universität. Oergel, S. 33.

31) Oergel, a. a. O. S. 33. Es setzte nur einige Beulen und Schrammen.

32) Oergel, a. a. O. S. 34—36.

33) Oergel, a. a. O. S. 35 f.

34) Wenige Wochen nach dem Tode des Hieronymus Buntz starb ein junger Baccalariand, Albert Rattkens aus Hamburg, an der Pest. Er hatte bereits die Prüfung bestanden. Oergel selbst ist überzeugt, daß Luther auf dies ganz gewiß auch erschütternde Ereignis nicht angespielt habe. Oergel, S. 37 f.

35) Mathesius zeigt sich ohnehin mangelhaft unterrichtet. Er legt die Ereignisse an das Ende des Jahres 1505. Vielleicht kombinierte er Melanchthons Angabe mit der Erzählung vom Gewitter. Dann wäre des Mathesius Bericht überhaupt keine selbständige Quelle, und der Versuch, die Legende von der Erstechung zu erklären, wäre gegenstandslos. Melanchthon aber gibt eine zum mindesten ungenaue Darstellung. Es wäre nicht die einzige in seiner Biographie Luthers. Seine Motivierung wird dann vollends unsicher.

36) So Oergel, a. a. O. S. 39.

37) Ebd.

38) WA. 8, 573: „Du hatteſt ſchon die feſte Abſicht, mich durch eine ehrbare und reiche Heirat zu binden."

39) Coll. Bd. III, S. 187; zum 16. Juli 1539.

40) Nach Juſtus Jonas' Bericht hätte ſich Luther auf dem Wege von Gotha, wo er juriſtiſche Bücher eingekauft hatte, nach Erfurt befunden. Da „kompt zu yhm eine erſchreckliche erſcheinunge vom hymel, welches er auf die zeith deutet, er ſolt ein munch werden". ThStKr 1897, S. 578. Aber von dem weſtlich von Erfurt gelegenen Gotha führt kein Weg über Stotternheim nach Erfurt. Das Erlebnis ſelbſt iſt unklar geſchildert. Der Schreiber hat keine deutliche Vorſtellung davon. Auch hier ſtoßen wir auf die Unzuverläſſigkeit des Jonasſchen Berichts. Die Ortsangabe der Tiſchrede vom 16. Juli 1539 wird auch durch Crotus Rubianus beſtätigt, dem zufolge Luther ſich auf der Rückreiſe von Mansfeld befand. Brief vom 16. Oktober 1519 an Luther. Der Weg von Mansfeld nach Erfurt führte über Stotternheim.

41) Crotus in Brief vom 16. Okt. 1519.

42) WA. 8, S. 573. Auch in den uns bisher bekannten Tiſchreden leſen wir nichts anderes. Crotus kann darum ſehr wohl ſeine Angabe aus dem Erlebnis Pauli vor Damaskus eigenmächtig übernommen haben. Eine leichte Stütze erhält ſie freilich durch die Rörerſche Abſchrift einer Tiſchrede, die vermutlich aus dem Jahre 1540 ſtammt. Aber ihre Glaubwürdigkeit iſt zweifelhaft. Ihr zufolge wurde er, als er Erfurt nicht allzu fern war, durch einen Donnerſchlag heftig erſchreckt. Er gelobte der Anna ein Gelübde; und als er beinahe den Fuß gebrochen, gelobte er ſich ins Kloſter. Causa autem ingrediendi monasterii fuit, quia perterrefactus tonitru, cum despatiaretur ante civitatem Erphordia et vovit votum Hannae, et fracto propemodum pede gelobt er ſich ins Kloſter. ARG 1908, S. 33 f. Der Blitz könnte alſo Luther ſehr unſanft niedergeworfen haben. Und jetzt erſt hätte ſich ihm das Gelübde entrungen, Mönch zu werden. Doch hier fehlt, worauf Luther ſelbſt Gewicht gelegt hat. Und daß erſt eine zweite, geringere Gefahr, die Möglichkeit einer Fußverletzung, das entſcheidende Gelübde ihm abpreßte, iſt nicht grade wahrſcheinlich. Nun mag man freilich einwenden, nicht eine Fußverletzung, ſondern daß er zu Boden geſchleudert ſei, habe den bereits ſchwer Geängſtigten vollends erſchüttert. So würden die beiden Gelübde und ihre Reihenfolge verſtändlich. Aber mit dem Wortlaut des Textes deckt dies ſich nicht. Ebenfalls nicht mit der auf Luther ſelbſt ſicher zurückgehenden Ueberlieferung. Und warum Luther den Eintritt ins Kloſter gelobte, bleibt trotz der größeren Ausführlichkeit der Darſtellung unklar.

43) Schaumkell, a. a. O. S. 27. 41. 57.

44) Tiſchrede vom 16. 7. 1539.

45) WA. 8, 573.

46) Coll. III, S. 182.

47) Chronik des Joh. Oldecop, hrsg. von K. Euting, 1891, S. 30.

48) Bavarus, Bd. 1, S. 45.

49) Lauterbachs und Wellers Tiſchreden. E. Kroker: Luthers Tiſchreden in der Matheſiſchen Sammlung, 1903, S. 405 Nr. 750. Vgl. TR. III, Nr. 3556 A zwiſchen 21. und 28. 3. 1537. Bavarus, Bd. 1, S. 45: „Cum Martinus Lutherus inscio patre suo monasterium ingressus esset, territus fulmine, aegerrime hoc tulit pater Lutheri et rescripsit ei pater: Wie wens ein geſpenſt wer".

50) Vermittelſt der Einſchaltung „mit Dir".

51) cum . . . ego de coelo terroribus me vocatum assererem . . . .: Utinam, aiebas non sit illusio et praestigium. WA. 8, 573.

52) Olearius, a. a. O. S. 12.

53) passiones animae.

54) Vgl. BA. Bd. 2. S. 84.

55) TR. III, Nr. 3593, zwiſchen 27. 5. und 18. 6. 37.

56) . . . et mihi etiam ab adolescentia non incognitam. Brief an Gerh. Viscampius, vom 1. Jan. 1528.

57) TR. III, Nr. 3593.

58) Cum enim in academia Erphordiensi perceptis primis artibus et studiis philosophiae ornatus essem gradu magisterii, potuissem ibi aliorum exemplo docere juventutem aut ad altiora studia progredi. Sed desertis parentibus et propinquis, iisque invitis omnibus, conjeci me in cucullum et monasterium, quia persuasum habebam, me eo genere vitae et laboribus illis tetricis magnum obsequium deo praestare. Enarr. in Gen. 49, 13. EA. opp. ex. lat. XI, S. 253 f.

59) Ueber die Haltloſigkeit der Kritik Denifles an Luthers Erklärung, er ſei ins Kloſter gegangen, um einen gnädigen Gott zu kriegen, vgl. BA. Erg.-Bd. 2 S. 90 ff. 114. Vgl. Bd. 2, § 5.

60) W. Köhler: „Merkwürdig nur, daß der ſo von der Welt ſich Löſende ſeine Poeten mit ins Kloſter nahm, ſeinen Plautus und Virgil, die lieb gewordenen klaſſiſchen Freunde — handelt wohl ſo einer, der gebebt in innerem Bangen: wie wirſt du einen gnädigen Gott kriegen? Hier ſchwebt doch vielmehr vor das Bild des in behaglicher Ruhe in ſeiner Klauſe über den Büchern ſitzenden Mönchs! Auch das war Mönchtum, und mehr als „Mönch werden" hinter Kloſtermauern hatte Luther nicht gelobt, die nähere Ausgeſtaltung lag nicht im Gelübde, da behielt er Freiheit, ſoweit die Ordensregel es erlaubte .... Wiederum ſteht vor ſeinem Auge der ſtudierende Bruder, nicht der in asketiſcher Eigenpein ich zermarternde Büßer!" S. 358. 359. Warum er den Plautus und Virgil mitnehmen konnte, bedarf nach dem früher Geſagten keiner Worte. Darauf den Satz zu gründen, er habe die Gelehrſamkeit pflegen wollen, iſt ebenſo bedenklich wie aus der Wahl des eine theologiſche Lehranſtalt beſitzenden Auguſtiner Eremiten-Kloſters die Annahme abzuleiten, ihm habe nicht der „Büßer", ſondern der „ſtudierende Bruder" vor der Seele geſtanden. An einen ſchwachen Hacken iſt ein viel zu ſchweres Gewicht gehängt worden.

61) Salutis meae causa vovebam. Tiſchrede vom 11. Jan. 1539, Bindſeil III, 182.

62) S. 204 Anm. 16.

63) Postea paenituit me voti, et multi mihi dissuaserunt. Ego vero perseveravi. Zum 16. Juli 1539. Bindſeil III, 187.

64) Constitutiones Fratrum Heremitarum sancti Augustini ad apostolicorum priuilegiorum formam pro Reformatione Alemanie. Das Anſchreiben gegeben zu Nürnberg 1504. Vigilia pentecostes. Das Exemplar iſt im Beſitz der Univerſitätsbibliothek Jena.

65) Ebd. S. 2.

66) H. Griſar eröffnet darum ſeine Biographie Luthers mit dieſer Schilderung. Bd. I S. 1.

67) So Griſar, a. a. O.

68) A. a. O. S. 46.

69) Pridie Alexii invitavi quosdam optimos meos amicos ad valedictionem, ut ipsi me in crastinum in monasterium conducerent. Unter dem 16. 7. 1539; Bindſeil III, S. 187.

70) Ebd.

71) TR. II, Nr. 2545 a, zwiſchen 24. und 28. März 1532.

72) Dictata super psalterium 1513—16, zu Pſ. 4,1; WA. 3, 40: Habet natura enim Musice, excitare tristem, pigrum et stupidum animum. Sic Helizeus vocavit psalten, ut excitaretur ad prophetiam . . . Qualia sunt etiam heroica poetarum carmina et triumphales cantilene, quas grece Epinicia vocant.

73) Vgl. auch M. Joh. Gottlieb Olearius: Lutherum ex iuris studioso theologum, Leipzig 1709, S. 12: Animum itaque ad monachalem statum adplicabat. Invitabat amicos, et musica, quam edoctus erat, illorum animos recreabat, illisque insimul in hoc statu valedicebat.

74) Selneccer: Oratio de vita Lutheri, Hildesheim, 1590, S. 2: Erfordiae gradu Magisterij ornatus est, cum esset annorum viginti duorum. Et praedicata est ipsius eruditio et pietas a praeceptoribus et condiscipulis. Cumque ex his quidam miserabiliter confossus interiisset et emissi fulminis ictus in consternationem extremam Lutherum coniecisset, conscientiam teneram et pauidam consulens votum fecit, se Eremitarum

Augustini institutum complexurum esse atque hoc animo monasterium clam, et quidem post coenam, ad quam populares et condiscipulos inuitarat, noctu, nescientibus amicis et parentibus, non sine laesione et morsu conscientiae, vt postea saepe confessus est ipse, ingressus est, missis postridie literis ad amicos et parentes, quibus hoc factum significaret. et qui non sine lacrymis dolerent, tantum ingenium in monastico specu et semimortua ita sepultum latere. Per integrum biduum condiscipuli et amici, studiosi et alij monasterium obseruarunt et quasi cinxerunt, recuperare Lutherum inde volentes: sed fores ita occlusae et munitae fuerunt, vt ad integri mensis spacium nemini pateret ingressus ad Lutherum, donec Pater ipsius Islebio Erfordiam veniens admitteretur, et inter reliqua etiam his verbis filium alloqueretur: Vide ne metus et terror tuus sit diabolica illusio, cum certum sit Deum velle, vt liberi parentum suorum consilijs vtantur, et illis se subijciant. Quibus verbis adeo perculsum, et fractum fuisse animum suum fatetur Lutherus, vt . . . scrupulum istum animo eximere non potuerit. J. Köstlin macht von dieser Ueberlieferung Gebrauch. (I⁴, S. 50.) Walch hatte sie aufgenommen — Bd. 24, 86 — und so dafür gesorgt, daß sie bekannt wurde.

75) Meurer zweifelt, ob Luther am Alexiustage ins Kloster gegangen sei. Wenn wirklich, müsse man das Jahr 1506 annehmen. Meurer I³, S. 16, Anm. 2. Seinem Zweifel fehlt jegliche Begründung.

76) Tunc me cum lachrimis conduxerunt. Tischrede vom 16. 7. 1539.

77) Oergel, a. a. O. S. 49.

78) Constitutiones, c. 19, S. 22.

79) familiaritas.

80) domus hospitum; Constitutiones, S. 22. 23.

81) Oergel, a. a. O. S. 49.

82) Constitutiones, S. 23.

83) Regel Benedikts, c. 58.

84) Constit. c. 15, S. 17.

85) Oergel, a. a. O. S. 72.

86) Cod. chart. bibl. duc. Goth. 4. Nr. 153: „Von der Gelegenheit und Ursprung des Traumes Friedrichs des Weisen und Eingangs ins Kloster. Jürgens hat diese Erzählung auf Luther bezogen. Hier berichtet jedoch Fr. Myconius von seinem am 14. Juli 1510 — wie auch im Text angegeben — erfolgten Eintritt ins Franziskanerkloster zu Annaberg. Vgl. Meurer: Das Leben des Myconius in den „Altvätern der lutherischen Kirche" Bd. 4, S. 314.

87) Nach Köstlin soll die Auseinandersetzung erst nach der Rezeption erfolgt sein. Bd. I³, S. 51. Das widerspricht Luthers eigenen Andeutungen.

88) Enarr. in Gen. 49, 13; EA. opp. ex. lat. XI, S. 254.

89) Bavarus, Bd. 2, S. 752.

90) Ebd.

91) Einige wollen sogar wissen, von Eisleben her!

92) Selneccer a. a. O.

93) WA. 8, S. 574.

94) Ebd.

95) Bavarus Bd. 1, S. 45.

96) Ueber diese Pestilenz vgl. Oergel, a. a. O. S. 40 f.

97) De recessu studentum ex Erphordia tempore pestilencie, Erfurt 1506.

98) Oergel meint, Luther habe an die Schrecken der Pestwochen gedacht, als er später auf der Wartburg schrieb: „Umwallt" vom Tode, usw. Oergel a. a. O. S. 41.

99) Bavarus, Bd. 2, S. 752.

100) Bavarus, a. a. O.

101) vt cognoscat vultus pecorum: ouium suarum numero sociandorum. Const. c. 15, S. 17.

102) Dieser Satz war das Gebet, das am Ende jeder Hore im Erfurter Kloster gebetet wurde. Vgl. Const. c. 1.

103) Oergel meint, erſt nach der Profeß habe Luther eine eigene Zelle erhalten. Er begründet dieſe Annahme mit den Worten des von der Profeß handelnden c. 18: Suscepto osculo ad jussum prioris in loco, quem sibi assignaverit, stabit. Aber der „Platz", an dem der endgültig Aufgenommene „ſtehen" ſoll, iſt nicht die Zelle, die „Privatkammer", ſondern der Platz des Profeſſen in den Prozeſſionen, im Chor, Kapitelſaal und Refektorium. Vgl. c. 1. 3. 17. 21. 26. Daß er unter ſpezieller Aufſicht des Novizenmeiſters „in deſſen Behauſung" gewohnt habe, iſt ausgeſchloſſen. Das verbot ſchon der beſchränkte Raum der Zellen. Von einer beſonders geräumigen Zelle des Novizenmeiſters iſt uns nichts bekannt. Sie müßte recht große Maße beſeſſen haben. Denn mit einem einzigen Novizen im Jahr konnte und durfte das Kloſter nicht rechnen. Es gab aber nur einen Novizenmeiſter (c. 7), dem merere Novizen anvertraut ſein konnten (c. 17). Da ferner der Novize in allem — abgeſehen von der Beteiligung am Konvent — den Brüdern gleich war (c. 18), und in der Rezeption ausdrücklich auf den Ekel hingewieſen war, den die Klauſur wecke, ſo wird Oergels Annahme hinfällig. Schon der Novize hatte ine eigene Zelle.

104) Oergel, a. a. O. S. 88. Die Feuersbrunſt von 1872 hat ſie zerſtört. Die heute gezeigte Lutherzelle lehnt ſich möglichſt genau an das Vorbild an.

105) Constitutiones, c. 24. 47.

106) Ebd. c. 47. 48.

Sachverzeichnis.

A.

Abecedarier 44
Aberglaube ſ. Volksaberglaube
Ablaßzeremoniell 129
Abſolutes, philoſophiſches 289
Abſtraktion 182
Affekte der Seele 244
Agnoſtizismus 289. 293
Akoluthus 51
Akzeptation 213
Alchemie 195
Alexandriſt 44. 46
Algorismus 154
Allgemeinbegriffe 159
Allmacht 210
Allotria 149. 152. 218. 222. 294
Altersſtufen 46
Amortiſationsgeſetzgebung 78. 129
Anfechtungen Luthers 236. 246. 250.
Annenverehrung 2. 26. 27
Anſelmſche Fragen 15. 96
Apologie der Augsburger Konfeſſion 113. 114
Ariſtotelismus und Luther 172. 177. 182. 186. 187. 190. 195. 198 f. 201 f.
Armenſchüler 8
Armutsideal, franziskaniſches 112. 113
Ars dictandi ſ. Unterricht, Rhetorik
Aſinus ſ. Eſel
Aſtrologie 194 f.
Aſtronomie, planetariſche 168
—, ſphäriſche (ſ. auch Sacroboscus) 161
Auswendiglernen 38. 42 f. 44

B.

Bachant 38. 39. 60. 61
Bean 144.
Beanium 144. 254
Beichtbrief 129
Bekehrung, bei den Brüdern v. gemeinſamen Leben 73. 82. 84. 88
Benutzungsordnung der Erfurter Univerſitätsbibliothek 157
Berufung, himmliſche 243
Beſeſſenheit 261
Betrachtungen, geiſtliche 84
Bewegung, naturphiloſophiſch 188 ff. 194. 196. 291
Beweis für das Daſein Gottes 213
Beweis, wiſſenſchaftlicher 160. 178.
Bibel im Mittelalter 90
Bibelentdeckung durch Luther 89
Bibellektüre 88. 89
Bibliothek, amplonianiſche 158. 166. 168. 173. 187 f. 205. 209
Bierprobſt 142
Bierverbrauch in den Burſen zu Erfurt 141. 142. 233
Blutfeſt in Erfurt 128. 129
Briefſchreiben ſ. Unterricht, Rhetorik
Brüder des gemeinſ. Lebens 50. 235
Buchgewerbe der Brüder vom gemeinſ. Leben 72
Burſe 136. 143. 148 f. 232.
Burſenordnung 140
Burſenzwang 137. 233
Buße 245. 247
Büßer 244. 245. 250

C.

Catholicon 41
Chorknaben 40
Chriſtuspredigt ſ. Richteramt Chriſti
Ciſiojanus 47. 48. 49. 54. 55. 62
Clingen 123
Collegium majus zu Erfurt 90. 132. 136. 138. 139. 141. 144. 146. 158. 166
Collegium ſchalbenſe ſ. Schalbiſches Kollegium
Computus 154.
Confiteor 18. 22. 31
Contubernium 225. 238

D.

Dekretalen 235
Denunziant ſ. Wolf
Depoſition 144. 145. 162. 167
Determination 162
Devotio moderna 82
Dienſtanweiſungen für den Lehrer 39
Diktat und Vorleſung 150
Ding an ſich 182
Disciplina ſcholarium von Boethius 154
Disputationen, Aufgabe der 150
—, ordentliche und außerordentliche 151. 157. 163. 172
—, quodlibetariſche 151. 157. 220
Disziplinarvorſchriften der Generalſtudien 138

Doctrinale 45. 82. 118
Domſchule zu Magdeburg 67. 76 f.
Donatiſt 44. 49. 55
Dormi ſecure 41

E.

Eigenkirchenrecht 267
Eleganz der Rede 227
Entſündigung 246
Epinikien 250
Erde, Kugelgeſtalt der 192
Erfahrung 160. 179. 182. 184
Erkenntnistheorie, occamiſtiſche 289
—, religiöſe 185
—, wiſſenſchaftliche 167. 179. 180. 181 ff.
Erlöſung 21
Eſel 34. 35. 82. 116
Ethik, nikomachiſche 168. 198. 210. 232
—, ſtoiſche 205 f. 292
Evangelienbuch 92
Evangeliſationsarbeit 248
Exerzitien, private 88

F.

Fabel 50
Facetus 50
Fakultät, artiſtiſche 47. 146 f.
—, Beſchränkung der Mitglieder 146
—, nicht geſchloſſene 146
—, Unterrichtsſtoff 147
Fibel 55.
Fibuliſt 43. 44
Fleißzeugnis der Burſalen 150
Floriſta 41
Formaliſten 180
Freiſinn, Erfurter 215. 216
Friedenskuß 255
Frömmigkeit, katholiſche 84 ff.
—, mechaniſche 87. 88. 94
Fuchſentaufe 144
Fürbitte der Heiligen 18. 22. 23. 236
Furcht Gottes 23. 145. 245

G.

Gebetswache 87
Gedächtnis 182
Gegenwart, circumſkriptive 189
—, definitive 189
—, repletive 189. 197
Gehorſam, patriarchaliſcher 9. 13. 252
Geldbußen am Generalſtudium 142
— in der Trivialſchule 35
Gelehrſamkeit und Brüder v. gem. Leben 83
Gelübde, feierliches 247
Generalbeichte 253
Generalſtudium 76. 130
—, Erfurt, Anſehen im Reich 133
—, Burſen 132
—, Gliederung 131
—, Gründung 130 ff.
—, Prüfungsordnung 137
— der Erfurter Auguſtiner 249
— Heidelberg 131
— Köln 132. 220
— Leipzig 131
— Paris 130
— Prag 131
— Wien 131
Genugtuung ſ. Satisfaktionen
Gerichtshoheit über die Schule 61
Gerichtstag 21
Geſangbücher 55
Geſellſchaftsordnung 198
Geſetz 21
Geſpenſt 243. 252
Geſundheit Luthers 33. 37. 70. 119. 236. 239. 273 Anm. 25
Gewißheit, apodiktiſche 160
—, dialektiſche 160. 177
— des Uebernatürlichen 185. 214
Glaube, eingegoſſener 290
Glaubensgewißheit 289
Glaubenswahrheit 185
Gloſa notabilis 46
Gloſa ordinaria 234
Gnade, angenehm machende 209. 210. 211. 213
—, unwiderſtehliche 206
Gnadenbild der Eiſenacher Dominikaner 110
Gottesdienſt 17 ff.
Gotteserkenntnis, natürliche 214.
Gottesgedanke, kath. 21
Gräcismus 82
Graeciſta 41
Grammatik, humaniſtiſche 221
—, lat. ſ. Unterricht
—, lat., Vorprüfung der Baccalarianden 155

H.

Habitus 206 f. 209. 210. 211. 213.
Hausgötter 30
Haushaltung ſ. Oekonomik
Heiligenverehrung 26. 27
Heilsweg, occamiſtiſcher 212
Hexenſchuß 29. 30
Himmelskörper 193
Hulde, Frau 28 f. 30
Humanismus und die Brüder vom gemeinſ. Leben 82. 84. 267
—, Erfurter 130. 135. 218 ff.
—, Luthers 227
— und Schulzucht 35
— und terminiſtiſche Logik 175

I.

Indeterminismus 210
Induktion 281
Inſolubilia 160
Inſpiration der Liebe 206
Inſpirationsgnade 208
Inſtitutionen 235
Intuition 182. 183
Irrationalismus 211. 217
Jakobsfeſt in Erfurt 128
Johannesſchule zu Magdeburg 68. 69. 76
Jubelablaß 129. 135
Jubiläen ſ. Jubelablaß

K.

Kanzelſprache im Spätmittelalter 134
Karzer 142
Kaſuiſtik 230
Katechismus 54
Kategorientafel 159
Kinderglaube 54. 55
Kindergrammatik 53. 54
Kirchendienſt der Schüler 39 f.
Kirchenordnung, Wittenberger von 1533 49

Klassiker im Erfurter Generalstudium 150. 218 f. 220. 225. 226
– im Erfurter Schulunterricht 130
Kleiderordnung der Trivialschüler 140
– der Universitäten 140. 145. 162. 168
Kloakenfund, Lübecker 49
Kollationen 73. 74. 75. 84
Kolleg, altes s. collegium majus
Kollegien und Mönchsdisziplin 138
Kolloquium zu Münster 1433 83
Konventikel 75. 84
Konventualen, Augustiner 249
Konzil, Basler 216
Konziliarismus 216. 217
Kreuzprozession 19. 31
Kriegsdienst Christi 236. 245. 255
Kritizismus, kantischer 289
Küchenzettel der Bursen in Erfurt 141
Kunst, neue und alte s. Logik
Künste, freie s. Trivium, Quadrivium
Kurrende 8

L.

Labyrinthus 41. 150. 153
Landrecht 230
Laterankonzil, viertes 229
Lebensweisheit, s. Unterricht
Lehrverpflichtung der Baccalarien 162 f. 168
Lesebücher 49. 50
Liebe Gottes 245
Liebe, übernatürliche 87. 209. 245
Litanei 18 f.
Liturgie im Lüchtenhof 96
Logik, „alte" 153. 156. 158. 159. 164. 173. 175
—, Anfangsunterricht in Erfurt 156
—, byzantinische 289
—, kleine logische Schriften 154. 156. 164
—, „neue" 153. 158. 159
—, stoische 286 f.
—, Vorprüfung der Baccalarianden in den parva logicalia 156
Lohnordnung 213
Lokat 38. 39
Lupizettel s. Wolfszettel
Lupus s. Wolf

M.

Macht, absolute 212
Magisterschmaus 169
Magnifikat 18. 19. 21
Markusprozession in Erfurt 128
Martinsfest in Erfurt 128
Mathematik 166. 168
Memorienstiftungen 85 f.
Meßdienst 86
Meßopfer 94
Metaphysik 165 f. 167
Meteorologie 197
Metrik 219
Möllenvogtei 66
Mönchstaufe 144
Moralphilosophie 166
Muhmenhaus zu Erfurt 135
Musik, Heilmittel gegen Melancholie und Anfechtung 250

N.

Namenkalender s. Silbenkalender
Naturausstattung s. Schöpfungsgnade
Naturphilosophie 161. 166. 168. 194
Naturwissenschaft 179
Neuplatonismus Luthers 288
Nominalismus 184
Novizenmeister 301
Nullbrüder 92

O.

Obligatoria 160
Observanten, Augustiner 249
Observanz 249
Offenbarungsautorität 185. 186. 196. 197
Okkultismus 194. 195
Oekonomik des Aristoteles 168. 199
Opfer, kath. 87

P.

Pädagogium 136. 147. 155
Paktverschreibungen der Trivialschullehrer 38
Papalismus 24. 217
Parva logicalia s. Logik, kleine logische Schriften
Patronat 78
Pauken, s. Auswendiglernen
Pelagianismus 209. 211
Phagifacetus 50
Physik s. Naturphilosophie
Pietismus der Brüder v. gemeins. Leben 94
Poetik 218 f.
Poetria 150. 154. 219. 225
Politik des Aristoteles 168
Postille 91. 92
Prädestination 214
Prädikantenpfründen 134
Predigt 134. 248
Primiz 252
Prinzipien, evidente 178. 181
Privatfleiß der Bursalen 157 f.
Probejahr 254
Profeß 247. 301
Promotion, Bedingungen der Zulassung 161 f.
Prüfungsschluß 160
Psychanalyse 11. 119

Q.

Quadrivium 51. 164. 166. 168. 174
Qualitäten, okkulte 190. 194
—, übernatürliche 209

R.

Rationalismus des Gesetzesbegriffs 205. 212. 213. 214
Ratschläge, evangelische 87. 245
Ratsvormundschaft 78
Realisten 180
Realwissenschaft 177. 178. 187
Recht, kanonisches 229. 230. 234
—, römisches, s. Zivilrecht
Rechtfertigung 20 f.
Rechtsstudium in Erfurt 229 ff.
Rechtswissenschaft und Moralphilosophie 237.
Respondieren 162. 168

Reſumtionen 150. 151. 218. 234
Rhetorik, am Erfurter Generalſtudium 150. 155. 156 auf der Trivialſchule ſ. Unterricht
Richteramt Chriſti 19. 24. 96 f. 212.
Rute 10 f. 33. 35

S.

Sakramentalien 31
Satisfaktionen 22. 242. 245. 246
Satisfaktionsbegriff 20. 87. 212
Schalbiſches Kollegium 109. 111. 113. 235. 273
Schöpfungsgnade 209. 227
Schreckhaftigkeit Luthers 33. 37. 236.
Schreibſtuben der Brüder v. gem. Leben 71. 83
Schulaufſicht 37 f.
Schule der Brüder vom gemeinſ. Leben 70. 72. 73. 75. 78
— und ſtädtiſche Gerichtshoheit 39
— zu Eiſenach 39
— zu Mansfeld 52 ff.
—, Verweltlichung 42
Schüler, fahrende 38. 60. 61.
Schulgehilfen 37. 38. 39
Schulgeld 9. 60
Schulordnung, Eiſenacher von 1551 36. 116
—, Mansfelder von 1580 53
Schulorganiſation 37 f.
Schulweſen Erfurts im Mittelalter 130
Schulziel 38. 41
Schulzucht 33. 34. 35. 36. 61
— der Brüder v. gem. Leben 82
— in Eiſenach 116
Schütz 60
Schutzheiliger 31
Schwänzen 148
Scriptuarius 71
Seele, Weſen der 210
Seelenſubſtanz 210
Seelgerätſtiftungen 51
Seelmeſſe 86 f. 145
Semipelagianismus 206. 207. 209. 292
Senſualismus 179
Silbenkalender 47. 48
Sittengeſetz, natürliches 226. 227
Skepſis 180. 181. 182. 183. 185
Sophiſtik 160
Sophiſtria 160. 164. 165. 283
Spezieslehre 180
Spruchweisheit 50
Stadtſchule zu Magdeburg 67. 69. 70
Sterbelitanei 96. 269
Stoizismus 179
Strafen, akademiſche 142
Studienordnung der Fakultäten und Burſen 149
Stunden, kanoniſche 138
Sündenfall 206
Sündenvergebung 21
Suppoſition 176. 179
Syllogismus 173. 178

T.

Tabuliſt 44
Tafel 55
Tentamen 165. 168. 169
Terminismus 175 ff. 179. 184. 286 f. 289
Terminus 183. 184
Teufelsbuhlſchaft 29
Theologie und Wiſſenſchaft 185. 203.
Tod, jäher 31. 246
Todſünde 245. 246
Tolles Jahr 121. 122. 125. 133. 136
Tonſur 254
Topik, ariſtoteliſche 160. 164. 165
Totenvigilien ſ. Vigilien
Tractatulus 51
Tradition, Eiſenacher über Luthers Schuljahre 103
Trepidation 291
Trivialſchule ſ. Trivium Unterricht
— und Artiſtenfakultät 147
Trivium 147. 163. 164. 174
Trugſchlüſſe 160. 161

U.

Uebernatur, ſ. Habitus
Uebungen in den Burſen 151
Unbegreiflichkeit Gottes 212
Unbeſcholtenheitszeugnis 137
Union der Brüder v. gem. Leben 1499 71. 83. 93. 266. 267
Univerſalien 159. 166. 176. 179. 181
Univerſitätsprivilegien 130. 131
Unterricht, Beginn 32
—, deutſcher in der Trivialſchule 34. 35. 46
—, Doctrinale 117. 263
—, Fächer 38
—, Geſang 40. 93
—, Geſchichte 50
—, kirchliche Aufgabe 47
—, lat. Gramm. 44. 45. 47
—, lat. Sprechen 55
—, Lebensweisheit 49
—, Leſen 44
—, Logik in der Trivialſchule 47
—, Mansfelder 41
—, Metrik 117
—, Muſik 47. 51. 69
—, Religion 50 f. 55
—, Rhetorik 49. 164
—, Schreiben 44
—, Sprache des 56 f.
—, Stoff 47
—, Ueberwachung 39
—, weltlicher 49
Urmaterie 195
Urſache, „erſte“ 214
Urſtandslehre 206

V.

Verdienſt 15. 23. 85. 86. 87. 96. 210. 212. 236. 246. 247. 248
Vergeltungsmotiv 87. 212. 226
Verkehr mit Gott 20 f. 87. 212. 247
Vermächtniſſe, kirchliche 85. 87. 96
Vermögen, ſeeliſche 210
Vernunft, natürliche 226. 244
Vernunftgeſetz der Welt 215

Vernunftkritik, occamiſtiſche 289
Verſammlung der Baccalarien 163
Viermänner 258
Vigilien 86. 87. 138. 139. 145. 253. 268 f.
Viſitation der Burſen 148
Volksaberglaube 26. 27. 30
Vollkommenheit, evangeliſche 87. 227. 235. 245. 246. 247. 248. 249
Vorleſungen der Baccalarien 163
—, ordentliche 149
Vorleſungsplan der Erfurter Artiſtenfakultät 152ff. 165ff.

W.

Wahrheit, doppelte 186. 290
Wahrnehmung 160. 180. 181. 182. 184. 289
Walpurgistag in Erfurt 128
Weisſagungen Hiltens 113
Weltbild, bibliſches 195
—, geozentriſches 192
—, naives 193
Weltflucht 200. 202
Werke ſ. Opfer, Verdienſt, Würdigkeit.
Werturteil 289
Willensfreiheit 205 f.
Willenspſychologie 204
Willkür 212. 214. 293
Wiſſenſchaft, ſermocinale 177. 179
Wiſſenſchaftsbegriff, ariſtoteliſcher 177 ff. 184. 185. 290
—, auguſtiniſcher 178. 185
Wiſſenſchaftsideal 147. 151
Wolf 34. 35. 36 116. 262
Wolfszettel 33. 34
Würdigkeit vor Gott 21. 119. 236. 245. 246

Z.

Zerknirſchung 87. 245
Zivilrecht 229. 230. 231. 234 235
Zwecke, Syſtem der objektiven 200. 244

Perſonenverzeichnis.

A.

Accurſius 234
Adolph von Anhalt-Zerbſt 95
Aeſop 49. 50. 53. 226. 227
d'Ailli, Peter 211
Alanus von Lille 50
Alber, Matth. 60
Albertus Magnus 188. 193
Albrecht, Erzbiſchof von Magdeburg und Mainz 17. 25. 66
Albrecht, Graf v. Mansfeld 2. 4. 25
Albrecht, Landgraf v. Thüringen 101
Aldendorf, Heinrich 76
Alen, Arnold 74
Alexander von Hales 208. 209
Alexander de Villa Dei 41. 42. 44. 45. 117. 153. 155. 218. 221. 263
Alexis 240
Alexius 240. 241
Alfragan 188. 193
Algazeli 173
Ambroſius v. Mailand 27
Amplonius Ratingk de Fago 138. 149. 150. 155. 167. 215. 219. 226. 233. 237
Anſelm von Canterbury 88. 207. 208. 213
Araber 150. 164. 172. 173
Ariſtoteles 130. 153. 158 ff. 164. 170. 174. 178. 186. 187. 188. 193. 195. 196. 197. 198. 199. 201. 203. 204. 209. 213. 218. 226. 227. 230. 244.
Auguſtin 29. 85. 88. 170. 195. 203. 204. 205. 206. 208. 211. 214
Aureoli, Petr. 184.
Averroes 172. 173. 188
Avian 49
Avicenna 167. 172. 188. 193

B.

Bacon, Roger 207
Balden, Konrad 79.
Balthaſar, Landgraf v. Thüringen 100. 102
Baptiſta Mantuanus 118. 217. 225. 227. 228.
Barthold, Biſch. v. Hildesheim 96
Bavarus, Val. 240. 241. 243
Benedikt v. Nurſia 251
Bernhard von Büderich 73
Bernhard von Clairvaux 207
Bernhard, Biſch. v. Hildesheim 195.
Bertold von Caſtello 80
Bethunienſis ſ. Eberhardus
Bibera, Nikol. von 121. 218
Biel, Gabriel 205
Biermoſt, Johann 100
Biligam 154. 157
Binhard, Johann 107
Boethius 49. 149. 158. 159. 163. 173. 219. 225. 226
Boetius, Andreas 36. 116.
Bonaventura 208. 209
Bonifatius VIII. 230
Brandis 96
Braun, Johannes 109. 113. 273
Brenz, Joh. 60
Bruno, Biſch. v. Zeitz und Naumburg 110.
Bullinger, Heinrich 265
Buntz, Hieronymus 241. 297
Buttelſtedt, Thomas von 100. 101
Bzovius 32

C.

Capiſtrano, Joh. v. 124
Cappelmeyer 117
Caſſiodor 163
Cato 45. 49. 50. 53. 55. 226
Celtes, Konrad 220. 231
Chriſtian II. von Dänemark 46
Chyträus, David 32
Cicero 45. 118. 195. 198. 221. 225

Clemens VII. 131
Coelius, Mich. 3. 10
Cotta, Konrad 106 f.
Cotta, Urſula 105 f. 107. 108
Crotus Rubianus 143. 152 172. 223. 224. 225. 238. 242. 298
Cruciger, C. 68. 69. 238. 296
Curio, Johann 171

D.

Dangkrotzheim, Konrad von 31. 264
Demokrit 180
Descartes 182. 290
Dieburg 52. 73. 74. 79. 83. 84. 86. 87. 93
Diedenhofen, Winand von 252
Dieter von Mainz 122
Dietrich, Veit 91. 118. 225
Donat 41. 42. 44. 45. 46. 82. 117. 118. 155. 218. 227
Dorſten, Johannes von 135
Dorſten, Nikolaus von 72
Dragſtedt, Dr. 6
Dreſſer, Matth. 25. 71. 89. 104. 105. 107
Dürr, mansfeld. Kanzler 10

E.

Ebelingk von Braunſchweig, Bernhard 171. 285
Eberbach, Heinrich 223. 224
Eberbach, Peter 223. 224
Eberhardus Bethunienſis 150 218
Eghard von Wenden 74
Eliſabeth, hl. 100. 102. 110. 111 ff. 113
Emſer, Hieronymus 154. 225 f.
Erasmus 82
Ericeus, N. 225
Ernſt, Graf v. Mansfeld 4. 95
Ernſt von Sachſen 64. 78. 79
Eshuſen, Johann 79
Euklid 168. 290

F.

Florentius Radewyns 71
Friedrich, Kurfürſt zu Sachſen 25. 111
Friedrich der Einfältige von Thüringen 100
Friedrich der Ernſte, Landgraf von Thüringen 102.

G.

Gerſon, Joh. 15
Gleiwitz, Nikolaus 137
Goch, Gerhard 74
Göde, Henning 231. 234
Grefenſtein, Johannes 171 216. 285. 293
Groote, Geert 71. 90
Groſſeteſte, Robert, 193. 208
Guericke, Otto 64. 65
Günther, Graf v. Mansfeld 13. 14. 15. 16. 95
Gurk, Raymund von 129

H.

Hales, ſ. Alexander von H.
Hans der „Große" ſ. Luther, Hans
Hegius, Alex. 77. 82
Heinrich, weſtfäl. Schulreformer 45
Herakles 206
Herbold, Gerhard 90
Herbord von Lippe 152. 154. 155. 164. 166
Hermann I, Landgraf v. Thüringen 100.
Hermen 72
Herväus Natalis 203
Heſſus, Eoban 218. 222. 223. 224. 253.
Hieronymiten 108. 109
Hieronymus 221. 247. 252
Hilten 113. 114. 115. 117. 274
Hogel 123. 126
Hoghe von Loehne, Johann 73
Hoier, Graf v. Mansfeld 4. 25. 95
Holywood ſ. Sacroboscus
Honorius Auguſtodunenſis 208
Horaz 219. 225
Hottelem 72
Huſſiten 16
Huß 216. 293
Hutter, Konrad 103. 113

I.

Iſidor von Sevilla 163. 188
Joduta 25
Johannes de Baſoliis 204
Johann von Bocholt 79. 80
Johann von Duſſeldorp 80
Johann Friedrich, Kurfürſt von Sachſen 110. 117
Jonas, Juſtus 233. 243. 249. 250.
Juvenal 225.

K.

Kammermeiſter, Hartung 121. 137
Karl IV. 130
Kemmerer, Jonas 13. 16
Koch, Eoban ſ. Heſſus
Koch, J. M. 106
Konrad von Mainz 128. 129
Konrad von Marburg 112. 113
Kopernikus 291
Kreuzbrüder 16

L.

Lang, Johann 223, 224
Langen, Rudolf von 220
Lauterbach, Anton 217
Ledener 13. 14
Leo X 24
Livius 118. 225
Lombardus, Petrus 230
Löſcher, Val. 114
Lucan 226
Luder, Peter 220
Ludwig, Guardian des Franziskanerkloſters zu Magdeburg 94
Ludwig II, Landgraf v. Thüringen 99
Ludwig III, Landgraf v. Thüringen 99. 101
Luther, Hans 1. 3. 5. 7. 11. 13 f. 15. 37. 62. 95. 107. 137. 232. 234. 241. 242. 243. 248. 251. 252. 253
Luther, Hans der Kleine 5. 6
Luther, Margarethe 7 f. 10
Lutter, Johann von 216
Luttich 6
Lyra, Nikolaus von 138

M.

Magnus, Prinz von Anhalt-Zerbſt 95
Mangold, Liborius 137

Marcianus Capella 165
Margarete von Schmalkalden 103
Marſchalk, Nikolaus 221. 222. 225. 227
Marthen, Herbord von der 224
Matheſius 10. 48. 54. 55. 62. 67. 90. 103. 104. 106. 107. 114. 139. 152. 157. 158. 236. 239. 240. 241. 242. 245
Maulveldt, Thomas 154. 157
Melanchthon, Ph. 10. 19. 42. 44. 48. 62. 69. 104. 106. 107. 115. 116. 117. 118. 170. 174. 175. 194. 195. 225. 226. 227. 236. 240. 241. 242. 245. 246
Mentzer, Simon 96
Molières 290
Moßhauer, Paulus 62. 71
Muntzinger, Joh. 50
Muris, Johannes de 168
Mutianus Rufus 121. 220. 222. 223. 224. 231
Myconius, Friedrich 20. 114. 115. 252. 300

N.

Norbert von Xanten 243

O.

Occam, Wilhelm von 171. 178. 180. 184. 185. 187. 195. 205. 209. 210. 211. 217
Oemler, Nik. 32
Oldecop, Joh. 243
Olearius, Gottlieb 234. 244
Oſtermeyer, Wolfgang 117
Ovid 118. 219. 220. 235

P.

Palty, Johannes Genſer von 135
Paullinus, Chr. Fr. 104. 105. 114. 115
Pelagius 209
Perſius 219
Petri, Johannes 79
Petrus Hiſpanus 47. 153. 154. 156. 157. 158. 159. 173. 174. 175. 176
Pfeifer, A. F. 45
Piſtoris, Maternus 222. 223. 224. 227
Pius II 80
Plato 198. 221
Platter, Thomas 47. 60. 61. 92
Plautus 49. 225. 249
Plinius 188
Polner, Hans 11
Porphyrius 158. 159. 166. 172. 173
Priscian 82. 118. 153. 155. 218
Proles, Andreas 249. 270
Pſellus 221
Pſeudo-Averroes 173
Ptolemäus 290
Puſtmann, Heinrich 72

Q.

Quentel, Heinrich 219

R.

Rabanus Maurus 221
Randenrod, Johann 72
Raſpe, Heinrich 110
Rattkens, Albert 297
Ratzeberger, Matth. 13 f. 15. 70. 71. 95. 103. 104. 106 107. 114. 115. 116. 117. 118. 240. 492
Rebhan, Nik. 102. 103. 104. 105. 106. 109. 111. 112. 115
Reinicke, Johannes 62
Reinicke, Peter 14
Rennebecher, Barthol. 3
Reuchlin, Joh. 225
Reynhardt von Schmalkalden, Joh. 171. 285.
Rheinberg, Heinrich Leo von 253
Richard von Cornwallis 292
Rollenhagen, Gabriel 68. 69
Rörer, Georg 89. 90. 91. 105. 106. 238. 298
Rufus, Jakob Publicius 220

S.

Sack, Siegfr. 61. 68. 69
Sacroboscus 161. 188. 193
Schalbe, Hans 108
Schalbe, Heinrich 106. 107. 109. 113
Schenck, Wolfgang 221. 227
Schlüſſelburg, Konr. 8. 12. 16. 32. 54. 62. 71. 237
Seckendorf, V. L. v. 89. 240. 241
Sedulius 49
Seidel, Joſias 53
Selnecker, Nik. 252
Seneca 149. 219. 226
Seßen 233
Sidonie, Herzogin zu Sachſen 111
Siegen, Nikol. von 123. 124. 125. 126. 129. 248
Sixtus IV 24
Skotiſten 177. 187. 196. 290
Skotus, Johannes Duns 171. 178. 180. 185. 186. 187. 191. 203. 205. 206. 207. 212
Solinus, Julius
Spalatin, Georg 10. 171. 222. 223. 224
Spangenberg, Cyriak 3. 26. 53. 95
Staffelſtein, Andreas 252
Staupitz, Johann von 15. 90. 114. 171. 249. 252
Stoa 211
Stoiker 205
Stolle, Konrad 121. 128
Storm, Claus 70
Stürenberg, Heinrich 86
Surgant 90
Syntheſis 77

T.

Terenz 49. 53. 220. 225
Tetzel, Johann 129
Thomas, Dr. 79
Thomas v. Aquino 171. 178. 185. 188. 200. 203. 213
Touſſaint-Langenſcheid 46
Trebonius 116. 118
Trutvetter, Jodokus 117. 143. 152. 153. 154. 156. 158. 159. 160. 171. 172. 178. 180. 184. 186. 188. 191. 192. 193. 194. 195. 197. 206. 220. 222. 223. 227

U.

Urban V 130
Urban VI 131
Urban, Heinrich 222. 224

Uſingen, Bartholomäus Arnoldi von 158. 164. 171. 173. 177. 184. 186. 187. 188. 192. 196. 197. 202. 216. 217. 219. 220. 222. 223. 227

V.

Virgil 118. 219. 220. 225. 228. 249. 299

W.

Walch, J. G. 104. 105
Waldenſer 16
Weinmann, Sebaſtian 134
Weller, Hieron. 217
Weſel, Johann von 215. 216
Weſtphal, Heinrich 61. 69
Weynmann 66
Wigand Güldennapf 117. 275
Wiklifiten 16
Wilcken, Gregorius 61. 69
Wilhelm von Anhalt-Zerbſt 94
Wilhelm, Herzog von Sachſen 100
Wimpfeling, Jak. 90

X.

Xenophon 198

Z.

Zacharia, Johannes 293
Zeddeler, Johannes 86
Zütphen, Gerhard von 71

Ortsverzeichnis.

A.

Amplonianiſche Burſe, ſ. Himmelspforte
Arauſio 207
Armenburſe zu Erfurt 137
Auguſtinerkloſter in Eisleben neue Stadt 25
Auguſtinerkloſter, Erfurter 248 f. 251

B.

Baſel 216
Bechſtede 128
Berpto 235
Biertaſche ſ. Georgenburſe
Bologna 229
Burſe, neue in Erfurt 132
Burſe zum ſteinernen Löwen in Erfurt 279
Bursfeld 248
Byzanz 235

C.

Collegium majus (vgl. das Sachverzeichnis) 132. 137

D.

Deventer 71. 73. 75. 76. 77. 82

E.

Eiſenach 99 ff.
Eisleben 1 ff.
Erfurt 129 ff.

G.

Georgenburſe in Erfurt 137. 138. 139. 232. 249

H.

Halberſtadt 16
Heidelberg 142. 170. 231
Herswinckel 6
Hettſtedt 25
Hieronymustal 66. 81
Hildesheim 52. 62
Himmelspforte in Erfurt 137. 138. 139. 140. 141. 142. 146. 152. 215. 226. 233. 235
Hochheim b. Erfurt 121

J.

Ingolſtadt 170.
Judendorf 64. 86

K.

Kloſter-Mansfeld 25

L.

Leimbach 4. 6
Lüchtenhof 52
Lutherhaus in Eiſenach 106. 272
— in Eisleben 3
— in Mansfeld 7

M.

Mansfeld 3 ff.
Mariendorf 64
Möbisburg 121
Möhra 1
Möllendorfer Teich 6
Münſter 82

N.

Neckendorf 3

O.

Orléans 130

P.

Paris 52. 150
Pubelsberg 28

R.

Raben, vorm 6
Rabenkuppe 6
Recken 6
Rodichen, vorm 6
Rom 113. 114
Roſenburſe zu Wien 139. 151

S.

Santberg 6
Schola juris in Erfurt 232
Stotternheim 242. 244. 246. 247
Studenberg 6

T.

Trillmännchen 66
Tübingen 170

U.

Utſch 239

W.

Waltershauſen 117
Wawet 120. 128
Welfesholz 25
Wiederſtedt 16. 25
Wien 161
Wimmelburg 25
Wippra 25
Wittenberg 52. 53. 120. 221. 239. 250
Wolferode 3

Z.

Zelle Luthers 255. 301
Zwolle 73. 75 76

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele und **Leopold Zscharnack.**

5 Bände.

Lexikon 8. Mit 69 Abbildungen und 29 Tafeln.

Ladenpreis M. 145.– für das elegant in Halbfranz oder in 20 leichte, biegsame Leinenbände gebundene Exemplar.

Band I. **A–Deutschland.** XVI. 2128 Spalten. Mit 39 Abbildungen und 6 Tafeln.

Band II. **Deutschmann–Hessen.** XII. 2194 Spalten. Mit 4 Abbildungen und 6 Tafeln.

Band III. **Heßhus–Lytton.** XII. 2448 Spalten. Mit 20 Abbildungen und 11 Tafeln.

Band IV. **Maaßen–Rogge.** VIII. 2368 Spalten. Mit 5 Abbildungen und 2 Tafeln.

Band V. **Roh–Zypressen.** XV. 2260 Spalten. Mit 1 Abbildung und 4 Tafeln.

Registerband in Vorbereitung.

Das Handwörterbuch ist keineswegs nur für Theologen von Beruf bestimmt. Gemäß seiner Grundrichtung, Wesen und Bedeutung der „Religion in Geschichte und Gegenwart" an Hand zahlreicher Artikel aufzuzeigen, wendet es sich an die weiten Kreise derer, die an der religiösen Bewegung unserer Zeit Anteil nehmen. Und gerade jetzt scheint diese Anteilnahme an der Religion in bedeutendem Maße an Umfang und Vertiefung gewonnen zu haben. Darum werden nicht allein unter den Akademikern aller Wissenschaften, unter den Politikern jeder Richtung und unter Pfarrern und Lehrern viele Freunde des Handwörterbuchs sich finden. Auch die Frauen aller Berufe, Beamte und Journalisten, Nationalökonomen und Richter, Aerzte und Künstler werden in ihrem Berufe immer wieder vor Fragen gestellt sein, deren Beantwortung ihnen dieses Nachschlagewerk bringt. Und neben diesen Einzelpersonen werden auch in weitestem Maße alle Bibliotheken dem Handwörterbuch einen Platz einräumen müssen und unter diesen sind es wiederum in erster Linie Lehrer- und Volksbibliotheken, in denen RGG nimmer wird fehlen dürfen.

Das Handwörterbuch erfüllt auf seinem Gebiet eine neue und bedeutende Aufgabe. Es will zunächst alle Fragen der Religion in gemeinverständlicher Darstellung behandeln und es sucht über diese fachwissenschaftlichen Grenzen hinaus weitere Gebiete zu umschließen. Die anderen Wissenschaften werden in ihrer Stellung zu Religion und Kirche betrachtet. Darum haben nicht nur Theologen und Kirchenpolitiker an dem Werke mitgearbeitet, sondern auch Juristen und Nationalökonomen, Philosophen und Volkserzieher. Literatur- und Kunsthistoriker haben die der Religion zugewendeten Seiten ihrer Wissenschaft eingehend besprochen.

Die Mitarbeiter von RGG gehören in ihrer Mehrzahl der religionsgeschichtlichen Richtung an. Dies wurde anfänglich gegen das Werk geltend gemacht, mit seinem fortschreitenden Erscheinen drang aber doch die Erkenntnis durch, in welch weitgehendem Maße das Handwörterbuch auch Gegnern dieser Richtung gute Dienste zu leisten vermag.

Otto Scheel

Martin Luther

II

Erste und zweite Auflage

Tübingen 1917 • J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Martin Luther.

Vom Katholizismus zur Reformation.

Von

D. Otto Scheel,
Professor an der Universität Tübingen.

Zweiter Band.

Im Kloster.

Mit 16 Abbildungen.

Erste und zweite Auflage.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1917.

A. g. XIII.

Copyright 1917 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Als ich den ersten Band dieses Werkes der Oeffentlichkeit übergab, glaubte ich, innerhalb eines Jahres den zweiten vorlegen zu können. Nun erscheint er ein Jahr später als geplant. Der Krieg, der schon zur Zeit der Veröffentlichung des ersten Bandes mir die freie Verfügung über meine Zeit genommen hatte, ließ mir sehr bald nur wenig Muße für wissenschaftliche Arbeiten. Beinahe ein Jahr lang verwaltete ich neben meinem akademischen Amt ein Tübinger Stadtpfarramt mit allen seinen Obliegenheiten. Ich darf es dankbar als eine freundliche Fügung betrachten, daß mir in schwerer Zeit eine württembergische Gemeinde anvertraut wurde. Die Monate, die ich im Dienst der Eberhardsgemeinde zu Tübingen und der evangelischen Landeskirche Württembergs stand, wurden zu einem reichen Geschenk an den Akademiker. Aber von wissenschaftlichen Studien mußte er zeitweilig ganz Abstand nehmen. Das Doppelamt des akademischen Lehrers und des Geistlichen lastete zu stark auf den Stunden des Tages. Im Herbst 1916 wurde ich von der Auslandstelle des Kriegspresseamtes in Berlin angefordert und dorthin entlassen. In den Berliner Monaten wissenschaftliche Arbeiten zu fördern war unmöglich. Erst die Rückberufung in ein Tübinger Militärpfarramt eröffnete mir die Möglichkeit, den zweiten Band abzuschließen. Zwar konnte ich nicht stetig an ihm arbeiten. Die Aufgaben des Amtes, besondere Dienste in der Etappe und an der Front sowie die Vorbereitung der zweiten Auflage des ersten Bandes brachten immer wieder Unterbrechungen. Aber im Spätsommer dieses Jahres konnten doch die letzten Seiten der Druckerei übergeben werden. Daß es möglich wurde, danke ich nicht zum wenigsten dem evangelischen Konsistorium und der evangelischen Feldpropstei in Stuttgart.

So habe ich nur mit starken Unterbrechungen am zweiten Bande arbeiten können. Aber die Einheit der Gesamtauffassung hat nicht darunter gelitten. Die Untersuchungen waren schon im Herbst 1915 so weit fortgeschritten, daß die Störungen der folgenden Monate die Sache selbst nicht trafen. Auch das Verfahren ist das gleiche wie im ersten Bande. Nicht nur aus dem äußeren Grunde, daß der erste und zweite Band zueinander gehören. Auch der inneren Lage entspringende Erwägungen verwehrten eine Aenderung. Noch sind die Quellen nicht so geprüft und gesichtet, daß sie ohne kritische Erörterungen unbedenklich und mit der Sicherheit des Selbstverständlichen verwendet werden könnten. Ihre Wertung und Deutung unterliegen noch den stärksten Schwankungen. Auch weiß nicht lediglich eine begrenzte Zahl von Sachgelehrten darum. Seit Jahren ist manches der breiten Oeffentlichkeit bekannt. Da verbot sich eine bloß und kurz erzählende Darstellung von selbst. Um so mehr, als

die Texte der Erlanger Ausgabe noch nicht verdrängt sind. Sie schützen immer noch, was der Klosterroman Luthers genannt und von katholischen Forschern scharf angegriffen worden ist, aber nicht Luthers, sondern der zweiten und dritten Generation „Roman" ist. Rechenschaft zu geben wird darum heute dem noch obliegen, der Luthers Leben im Kloster nicht bloß in der Form eines allen Einwänden offen bleibenden Abrisses zeichnen will. Die kritischen Fragen durften darum nicht unterdrückt werden. Den Gewinn davon hat die Persönlichkeit des Reformators. Denn Fabulator wird nicht er, sondern der grimme Kritiker seiner Person und seines Werks. In den Text wurden jedoch hier so wenig wie im ersten Bande lange Auseinandersetzungen mit abweichenden Ansichten gelegt. Sie wurden auch jetzt den Anmerkungen übergeben. Dagegen wurden die Belege weniger sparsam als im ersten Bande abgedruckt. Dem Wunsche, hier keine allzugroße Zurückhaltung zu üben, wurde nachgegeben. Der Umfang der Anmerkungen mußte nun freilich wachsen. Vielleicht aber rechtfertigen dies die scharfen Gegensätze, unter die Luthers Klosterjahre getreten sind, und die Bedeutung, die diesen Jahren zukommt. Sollte diesem Band eine neue Auflage beschieden sein, und gelangt man inzwischen zu einhelligerer Beurteilung wenigstens der kritischen Voraussetzungen, so lassen sich die Anmerkungen gewiß verringern. Gegenwärtig wäre es noch ein Wagnis, eine wissenschaftliche Darstellung der Klosterjahre Luthers ohne ausreichende Begründung hinausgehen zu lassen. Heute muß noch manches im Grunde Selbstverständliche bewiesen werden.

Das kritische Verfahren ist darum in diesem Bande im Grundsatz das gleiche wie im ersten Band. Auch sonst habe ich keinen Anlaß finden können, meine Methode zu ändern. Gewiß wäre eine Beschränkung auf die religiösen und theologischen Fragen möglich gewesen. Aber bloß eine dogmengeschichtliche Untersuchung vorzulegen war nicht meine Absicht, vielmehr galt die Aufmerksamkeit auch dem Leben des werdenden Reformators in der Welt, in der zu wirken, und im Rahmen der Einrichtungen, die zu reformieren und neu zu gestalten seine Aufgabe wurde. Auch der Alltag des äußeren Lebens wurde darum berücksichtigt. Der Historiker braucht ja nicht wie der Platoniker sofort in die Welt der reinen Ideen hinauszustreben. Er darf sich auch in der Welt des Körperlichen bewegen und mit den Erscheinungen des Alltags sich befreunden. Das kleine Wittenberg, in dem der größte Deutsche seine zweite Heimat fand, durfte darum auch in seinem äußeren Bilde gezeichnet werden. Dem einen oder anderen, der nur Entwicklung des Seelischen und rein Gedanklichen sucht, mag es unnötigen Aufenthalt bedeuten. Er wird aber jenen nicht das Recht auf Dasein bestreiten, die auch den seelischen Kämpfer auf dem Schauplatz seiner Tage sehen möchten. Die Stätten, an denen die Führer der Geschichte gewirkt, liegen in den Strahlen der Großen und darum vor den lebhaft auf sie blickenden Augen der Nachwelt.

Auch die Arbeit an diesem Bande durfte sich der freundlichen Unterstützung von Bibliotheken, Anstalten und Gelehrten erfreuen. Ich nenne mit verbindlichem Dank die Kgl. Bibliotheken in Berlin, Dresden und Stuttgart, die Hof- und Staatsbibliothek in München, die Universitätsbibliotheken in Jena und Tübingen, das germanische National-Museum in Nürnberg, die Bibliothek des Martinstiftes in Erfurt, das Kgl. Kupferstichkabinett in Berlin, die Verlagsbuchhandlungen Duncker

und Humblot in Leipzig, Herder in Freiburg i. Br., Teubner in Leipzig, Herrn Superintendenten D. G. Buchwald in Rochlitz, Herrn Geheimrat D. Friedensburg in Magdeburg, Herrn Geheimrat Dr. Chr. Hülsen, z. Z. in Ludwigsburg, Herrn Geheimrat D. G. Kawerau in Berlin, Herrn Prof. D. H. Lietzmann in Jena, Herrn Geheimrat D. Loofs in Halle a. S., Herrn D. N. Paulus in München, Herrn Geheimrat A. Schulte in Bonn, Herrn M. Senf in Wittenberg. Meiner Frau danke ich die Korrekturhilfe.

Die bisher unbenutzten Predigten Staupitzens aus seiner Tübinger Zeit, die sich handschriftlich in München befinden, ausführlicher zu verwerten als geschehen, war leider nicht möglich. Ich hoffe später auf diese wenigstens für das Verständnis der Anfänge Staupitzens wichtigen Predigten zurückzukommen, möchte aber schon hier auf sie aufmerksam gemacht haben. Vielleicht genügt dieser Hinweis, um sie der Vergessenheit zu entreißen, in die sie unverdient geraten sind. Ihnen jetzt nachzugehen, hindern mich die durch den Krieg mir auferlegten Pflichten. Sie verwehren mir auch, der Fortsetzung dieses Bandes schon jetzt einen sicheren Termin zu stellen. Ursprünglich hatte ich ohnehin nur zwei Bände geplant, die Luther bis zu dem Augenblick folgen wollten, da er, im Besitz der neuen religiösen Erkenntnis, sie in Kirche und Welt durchzusetzen sich anschickte. Dieser Plan ist mit den beiden vorliegenden Bänden verwirklicht, das Versprechen des Vorwortes des ersten Bandes also eingelöst, das nirgends drei Bände in Aussicht gestellt hatte. Die jetzt erschienenen beiden Bände bilden vielmehr nach Form und Inhalt ein Ganzes. Befreundete Fachgenossen und manche Leser des ersten Bandes haben mir aber nahegelegt, der Geschichte der Jugend Luthers eine Darstellung seines Lebenswerkes folgen zu lassen. Ich selbst habe während der Arbeit öfters erwogen, ob es angemessen sei, Luther gerade dort zu verlassen, wo er seine geschichtliche Sendung zu erfüllen beginnt. Ich glaube es darum rechtfertigen zu können, wenn ich in einem dritten Bande seiner Entwicklung von der Reformation zum Protestantismus mich zuwende, um in einem vierten und letzten Bande das Lebensende zu schildern. Auch diese nun freilich im wesentlichen darstellenden Bände würden ein Ganzes für sich bilden. Es der Oeffentlichkeit vorzulegen, wird jedoch erst möglich sein, wenn Friede auf Erden herrscht.

Im Toben des Weltkrieges müssen wir das Reformationsjubiläum erleben. Geschützt durch den feldgrauen Wall unseres starken, erprobten Heeres und durch die Kraft unserer kühnen jungen Flotte dürfen die in der Heimat gebliebenen evangelischen Glieder unseres Volkes es feiern. Es wird eine fast nur deutsche Feier werden. Das Calvinjubiläum des Jahres 1909 hatte ökumenischen Charakter. Zur feiernden Erinnerung an die Tat, ohne die auch ein Calvin nicht gewesen wäre, wird die Welt des Protestantismus sich nicht zusammenfinden. Wo das Gedächtnis Calvins am lautesten gefeiert wurde, ächtet man jetzt unter dem Chauvinismus dieses Weltkrieges den deutschen Protestantismus. Die Glassplitter des Chauvinismus, die dem französischen und angelsächsischen Protestantismus ins Auge gedrungen sind, wie der Splitter, von dem Andersens Märchen erzählt, verwehren ihm, Deutschlands Anteil an der Weltgeschichte zu erkennen und zu würdigen. Wir können diese Aechtung ertragen. Und daß wir im enger gewordenen Kreis der weltgeschichtlichen Tat Martin Luthers und der Reformation gedenken müssen, brauchen wir nicht als inneren Ver-

luſt zu beklagen. Die Würde des Heiligen iſt unabhängig von der Maſſigkeit des Aufgebots und dem Gepränge des Tages. Auch im ſtilleren und engeren Kreis können wir uns auf die geiſtlichen Güter der Reformation beſinnen, die keine nationalen Schranken kennt und das Evangelium des Apoſtels der Heiden allen Völkern erkämpft hat. Doch wenn wir der weltgeſchichtlichen Taten der Reformation gedenken, dürfen unſere Blicke auch dem ſich zuwenden, der durch harten, treuen Kloſterkampf ſie ſchuf und durch die gewiſſenernſte Aufrichtigkeit ſeines Ringens um den gnädigen Gott ihr ein unvergängliches Siegel aufprägte.

Tübingen, den 27. Sept. 1917.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Erſtes Kapitel: Erfolge und Kämpfe im Erfurter Kloſter (bis zum Herbſt 1508)	1—154
§ 1. Probejahr und Profeß	1— 28
1. Unter der geiſtlichen Disziplin des Novizenmeiſters	1— 4
2. Katholiſche Legenden	5— 9
3. Angebliche Ränke der Kloſterbrüder wider Luther	9— 16
4. Im Dienſte des Klerikers	17— 22
5. Die Profeß	23— 28
§ 2. Vom Kleriker zum Prieſter	28— 58
1. Angeblich entſcheidende Begegnung Luthers mit dem Generalvikar Staupitz	28— 32
2. Die Betrauung mit dem prieſterlichen Amt	32— 34
3. Theoretiſche Beſchäftigung mit der katholiſchen Opferidee und dem papaliſtiſchen Kirchenbegriff	34— 44
4. Die Primiz	44— 58
§ 3. „Scholar“ der Theologie	59— 74
1. Studienanſtalten des Auguſtiner Eremitenordens	59— 61
2. Das Generalſtudium der Erfurter Auguſtiner Eremiten und die theologiſche Fakultät der Univerſität	61— 65
3. Beginn des theologiſchen Studiums unter dem „Regens“ Nathin	65— 67
4. Bibel- und Sentenzenſtudium	67— 74
§ 4. Im Katholizismus als Religion der rechtfertigenden Gnade und des Leben ſchaffenden Glaubens	75—104
1. Die Katholiſierung der pauliniſchen Predigt im Frühkatholizismus	75— 77
2. Die Vertiefung der katholiſchen Predigt durch die auguſtiniſche Inſpirationstheorie	77— 80
3. Die Schwäche der auguſtiniſchen Inſpirationstheorie nach der Ausſchaltung der Prädeſtinationslehre	80— 83
4. Die thomiſtiſche „Informations“- und „Habitustheorie“	83— 87
5. Skotiſtiſche Zweifel und Neubildungen	87— 89
6. Das von Luther in Erfurt gewonnene Verſtändnis der geſchenkten rechtfertigenden Gnade	89—104
§ 5. Auf dem Wege zur evangeliſchen Vollkommenheit	104—125
1. Zur quellenkritiſchen Frage	104—107
2. Der Weg der evangeliſchen Vollkommenheit	107—110

Seite

3. Die „Marter" der Klosterjahre Luthers . . . . . 110—112
4. Grade der „Marter" . . . . . 112—116
5. Ihre Wirkung auf Luthers Gesundheit . . . . . 116—119
6. Geistliche Erfolge . . . . . 119—125

§ 6. Im Kampf um den gnädigen Gott . . . . . 125—154

1. Gewissenhaftigkeit und Skrupulosität . . . . . 125—130
2. Die „rechten Knoten" . . . . . 130—135
3. Angebliche Entdeckung des Evangeliums . . . . . 136—140
4. Im Kampf um den gnädigen Richter . . . . . 140—143
5. In Ringen um Buße und rechtfertigende Gnade . . . . . 144—148
6. Unter der Furcht, von Gott verworfen zu sein . . . . . 148—152
7. Der Blick ins Ungewisse am Ende des Erfurter Weges . . . 152—154

Zweites Kapitel: Das Wittenberger Jahr . . . . . 155—209

§ 7. In Wittenberg um 1504 . . . . . 155—174

1. Die Landschaft an der „Grenze der Zivilisation" . . . . . 155—160
2. Das Stadtbild . . . . . 160—166
3. Handel und Leben in Wittenberg . . . . . 166—167
4. Schloß und Stiftskirche . . . . . 167—172
5. Bürger und Studenten . . . . . 172—174

§ 8. Im Wittenberger Generalstudium . . . . . 174—193

1. Der allgemeine Charakter der neuen Universität . . . . . 174—176
2. Bescheidene Anfänge der neuen Hochschule . . . . . 176—178
3. Die Verfassungsreform von 1508 . . . . . 178—182
4. Der wissenschaftliche Charakter des Wittenberger Generalstudiums . . . . . 182—187
5. Luther als Lehrer der Moralphilosophie und biblischer Baccalar 188—193

§ 9. Staupitz und Luther . . . . . 193—209

1. Staupitz in Wittenberg und vertrauter Verkehr mit Luther . 193—197
2. Linderung der Anfechtungen Luthers und Milderung seines Bußkampfes . . . . . 197—209

Drittes Kapitel: Im Dienst des Erfurter Klosters . . . . . 210—297

§ 10. Als Sententiar in Erfurt . . . . . 210—248

1. Die Rückkehr ins revolutionäre Erfurt . . . . . 210—214
2. Das Examen . . . . . 214—217
3. Die wissenschaftliche Bibliothek des Sententiars . . . . . 217—226
4. „Sprachstudien" und humanistische Freunde . . . . . 226—231
5. Der occamistische Theologe . . . . . 231—248

§ 11. Die Romfahrt . . . . . 248—297

1. Die Stellung des Erfurter Klosters zur Observanz und Union 248—253
2. Luther auf dem Wege nach Rom . . . . . 253—264
3. Im alten und neuen Rom . . . . . 264—272
4. Luthers „tolle" Wallfahrt . . . . . 272—291
5. Rückkehr und Ertrag der Romreise . . . . . 291—297

Seite

Viertes Kapitel: Vom katholiſchen zum pauliniſchen Evangelium . 298—335

§ 12. Die endgültige Verſetzung in den Wittenberger Dienſt . . 298—318

1. Verlauf des Obſervantenſtreites und Luthers Eingliederung ins Wittenberger Kloſter . . . . . 298—304

2. Das Kölner Kapitel und Luthers Beſtimmung zum Kloſterprediger und Doktor der Theologie . . . . . 304—309

3. Die Doktorpromotion . . . . . 309—318

§ 13. Die Entdeckung des Evangeliums . . . . . 318—335

1. Ort und Zeit der Entdeckung des Evangeliums . . . . . 318—321

2. Das Erlebnis in der Wittenberger Turmſtube . . . . . 321—324

3. Sinn und geſchichtliche Stellung der reformatiſchen Entdeckung. 324—335

Anmerkungen . . . . . 336—441

Regiſter . . . . . 442—468

Verzeichnis der Abkürzungen.

AEU. (I. II. III.) = Akten der Universität Erfurt, Bd. 1. 2. 3. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, VIII, 1. 2. 3.
ARG. = Archiv für Reformationsgeschichte.
AreſBA. I. = Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Bd. I. Luthers Vorlesung über den Römerbrief. Hrsg. von J. Ficker, 1908.
AſächG. = Archiv für sächsische Geschichte.
BA. = Luthers Werke, 3. Aufl., Berlin 1905.
Coll. = Martini Lutheri Colloquia, ed. ab. H. E. Bindseil.
Const. = Constitutiones Fratrum Heremitarum sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro Reformatione Alemanie, 1504. U.-Bbl. Jena.
CR. = Corpus Reformatorum.
EA. = Luthers Werke, Erlangen.
Enders = E. L. Enders: Martin Luthers Briefwechsel.
HJG. = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
IW. = Internationale Wochenschrift.
JbEAgW. = Jahrbücher der Kgl. Akademie der gemeinnützigen Wissenschaften zu Erfurt.
JD. = Inaugural-Dissertation.
MVGAE. = Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertümer zu Erfurt.
NAſächG. = Neues Archiv für sächsische Geschichte.
NM. = Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen. Im Namen des .... thüringisch-sächsischen Vereins für Forschung des vaterländischen Altertums .... herausgegeben von K. E. Förstemann.
RE³ = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Dritte Auflage.
RiGuG (RGG.) = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch.
SchrVfRG. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.
StKr. = Theologische Studien und Kritiken.
StrThSt. = Straßburger Theologische Studien.
TR. = Tischreden der Weimarer Lutherausgabe.
ThGQu. = Thüringische Geschichtsquellen.
ThJB. = Theologischer Jahresbericht.
ThLBl. = Theologisches Literaturblatt.
ThLZtg. = Theologische Literaturzeitung.
ThR. = Theologische Rundschau.
UStW. = Die Wittenberger Universitäts- und Fakultäts-Statuten vom Jahre 1508. Hrsg. von Th. Muther. Halle 1867.
VſSoWiG = Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.
WA. = Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar.
de Wette = de Wette: Briefe, Sendschreiben und Bedenken Luthers.
ZBlfBblw. = Zentralblatt für Bibliothekswesen.
ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZThK. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

elle

Erstes Kapitel.

Erfolge und Kämpfe im Erfurter Kloster (bis zum Herbst 1508).

§ 1.

Probejahr und Profeß.

1. Unter der geistlichen Disziplin des Novizenmeisters. 2. Katholische Legenden. 3. Angebliche Ränke der Klosterbrüder wider Luther. 4. Im Dienste des Klerikers. 5. Die Profeß.

1.

Im Herbst 1505 war Luther „rezipiert" und den mönchischen „Rittern Christi" zugeführt worden. Aber die Rezeption schuf nur eine lose rechtliche Verbindung mit dem Kloster und dem Konvent der Brüder. Jederzeit konnte der Novize in die „Welt" zu weltlichem Leben zurückkehren. Doch auch der Konvent behielt sich das Recht vor, ihn zu entlassen, wenn er als untüchtig zum geistlichen Ritterdienst[1] befunden wurde. Ein volles Jahr stand er unter der Beobachtung der Brüder, bis die endgültige Entscheidung fiel. Das Rechtsverhältnis, in das Luther eingetreten war, konnte demnach von beiden Seiten jeden Tag gelöst werden. Kein Zwang, nur freier Entschluß kennzeichnete die Zugehörigkeit des Novizen zum Orden[2]. So lose jedoch dies Rechtsverhältnis war, so fest und fordernd war der Pflichtenkreis, der Luther nach der Rezeption umgab. Hier fehlte fast jede Freiheit der inneren und äußeren Bewegung. Alle Stunden des Tages standen unter Aufsicht und Leitung. Von der körperlichen Haltung bis zur seelischen Zwiesprache mit Gott reichte die Kette der Gebote. Wohl gab es strengere Orden als den der Augustiner Eremiten. In späteren Rückblicken deutet Luther selbst dies an. Die Karthäuser waren ihm recht viel „steifer" als die Eremiten vom Orden des heiligen Augustin. Aber dem „reformierten", zur „Observanz" gehörenden Erfurter Augustinerkloster war ernste und gewissenhafte Beachtung der Aufgaben des mönchischen Lebens zur Pflicht gemacht. Bewußt hob es sich von jenen Klöstern ab, die in der „Beobachtung" der Regel als „lässig" galten. Die asketischen und liturgischen Pflichten lasteten darum schwer auf dem Tagwerk auch des Novizen. Die „Milde" der von Staupitz 1504 ausgegebenen Konstitutionen äußerte sich hauptsächlich doch nur in den Dispensen, die bei Krankheit oder Ver-

wendung in beſonderen Aufgaben des Ordens erteilt werden konnten. War Luther ſpäter als Prior und Diſtriktsvikar ein ſtrenger Vorgeſetzter [3], ſo beugte er ſich nur dem Geiſt, der die Konſtitutionen ſeines Ordens erfüllte. Schon als Novize lernte er die „Rauheit" und Strenge des Ordens, auf die er bei der Rezeption ausdrücklich aufmerkſam gemacht worden war, gründlich kennen. Denn dem Novizen wurde nichts geſchenkt. Auch war dafür geſorgt, daß er nicht ſelbſt ſich dies oder jenes ſchenke. Denn jede Läſſigkeit wurde ihm zur „Schuld" angerechnet. Und durch den Novizenmeiſter ſtand er dauernd unter Bewachung.

Dieſer Leiter und Lehrer wurde mit beſonderer Sorgfalt auserleſen. Nur einen erprobten und ehrwürdigen Mann, der zugleich als Eiferer des Ordens erfunden war, durfte der Prior mit dem Unterricht und der Erziehung der Novizen betrauen [4]. Sein Pflichtenkreis war groß. Für die rechte Haltung und Gebärde des Zöglings war er ebenſo verantwortlich wie für die Pflege des inneren Menſchen. Sie ſtand natürlich an erſter Stelle. Das Kloſter wollte ja der Hafen ſein, in dem man die chriſtliche Vollkommenheit erwerbe. So galt es, mit jenen Mitteln vertraut zu machen, die die vollkommene Liebe zu Gott ermöglichen, und alle Störungen fern zu halten, die das keimende neue Leben gefährden könnten. Die Erziehung zum Verzicht auf alles Eigene war darum die vornehmſte Aufgabe des Novizenmeiſters. Denn „Eigentum" iſt ein Hindernis der vollen Hingabe an Gott und eine fortwährende Quelle der Unruhe, eine ſtete Verſuchung zur Beſchäftigung mit dem Irdiſchen. Eigene Güter verlocken zur Freude an dem, was vergänglich iſt. In eigener Häuslichkeit können die Stürme alles Sinnlichen entfeſſelt werden. Die Geſchäftigkeit des Tages lenkt von dem Einen ab, was not iſt. Der Spielraum, der dem eigenen Willen gegeben iſt, wird zum Tummelplatz irdiſch gerichteter Kräfte und ſelbſtſüchtiger Gewalten. Darum ſoll der Novizenmeiſter die ihm Unterſtellten „vornehmlich lehren", keuſch und ohne Eigentum zu leben. Darin ſonderlich erleben ſie die Rauheit des Ordens [5]. Und dies Erlebnis ſoll zu einem Quell der Freude werden. Jede Form eigenen Willens wird zerbrochen. In Gehorſam und Demut übt man alle Verrichtungen des Tages. Für den Novizen hat jeder eigene Dienſt zu beſtehen aufgehört. Der rückhaltloſe Gehorſam gegen den Meiſter wird ihm zur Vorbereitung jenes Gehorſams, den er ſpäter dauernd dem durch die klöſterlichen Oberen befehlenden himmliſchen Kriegsherren zu bewähren hat.

Die Uebung in Gehorſam und Demut, die ſtrenge Zucht des inneren und äußeren Menſchen wurde darum methodiſch gepflegt und geſichert. Beichte und Beſchäftigung mit der Schrift ſtanden obenan. Sie waren die rechten „asketiſchen" Mittel und die Vorausſetzung einer nicht nur äußerlich bleibenden Zucht. Die Schrift „entflammt" das Herz, weckt die geiſtlichen Betrachtungen und wirkt die ſtille Verſenkung in die Welt der Ewigkeit. Der Novize im Erfurter Kloſter mußte darum die heilige Schrift „begierig leſen, andächtig hören und eifrig lernen". Das war ſeit Alters im Orden der Auguſtiner Eremiten Brauch [6]. So verging kein Tag, an dem nicht das Wort der Schrift ausgiebig Ohr und Sinn erreichte. Es wurde zum dauernden Begleiter, zum Mahner und Tröſter, zum Richter und Beglücker. Gern und oft fand nun auch der Novize den Weg zum Beichtſtuhl, um dort „lauter, diskret und demütig zu beichten" [7]. Der Meiſter ſeinerſeits hatte darauf zu achten, daß die ihm Anvertrauten

willig und häufig beichteten. Der stillen Prüfung des Herzens, die der Beschäftigung mit der Schrift entsprang, ging die offene in der Ohrenbeichte zur Seite. Geheime Sünden sollten nur dem Magister gebeichtet werden, falls er Priester war, oder dem eigenen Prior. Vor den beiden Persönlichkeiten, die die Verantwortung der Leitung tragen, liegt die Seele bloß da. Je besser der Novizenmeister es versteht, zu einer häufigen Beichte zu erziehen[8], desto schneller wird sein Zögling sich des eigenen Willens begeben. Die religiösen Antriebe wird er von seinem Lehrer zu empfangen erwarten, der dank der Beichte und seelsorgerlichen Beratung alle Falten seines Herzens kennt. „Erprobt" im Kampf und gereift in einem Leben der Selbstverleugnung und der Treue gegen den Orden, wird er stets wissen, was dem Neuling frommt. Der Novize wird sich darum gern von ihm gürten lassen und im Gehorsam gegen ihn eine Wehr gegen Unsicherheit und Verzagtheit entdecken. Indem er der fremden Führung folgt, wird er feste Schritte tun. „Weisheit" redet ja aus dem Munde des Meisters. Wer aber der Weisheit gehorcht, der geht, wie Jesus Sirach verheißt (1, 33), sicher seines Weges und fürchtet kein Unglück. Auf die Eingebungen des eigenen Willens zu achten wird er immer weniger geneigt sein. Auch die Schrift wird er nun lesen mit den Augen seines Meisters, in denen er den Eifer um die Herrlichkeit des Ordens brennen sieht. So wird der Meister zum Herrn seines Willens, er selbst Ton in seinen Händen. Aber er weiß sich bereichert und gestärkt, wenn er den eigenen Willen zusammenbrechen sieht. „Knechtschaft" und Unfreiheit werden nicht als bedrückende Hemmung, sondern als beglückende Förderung empfunden.

Auch der Meister selbst schöpft sein Leben, zu dem der Novize ehrfürchtig aufblickt, nicht aus sich selbst. Der Quell, der immer frisch und klar ihm sprudelt, ist die „Regel des heiligen Augustin", eingefaßt in die Konstitutionen der Kongregation der Observanten der Augustiner Eremiten. Lektüre der Schrift und Anweisungen der Beichte gehen von der Regel aus und kehren zu ihr zurück. Sie bleibt der feste Rahmen, der alle umspannt, das „Joch", das sich allen gleichmäßig auflegt[9]. In ihr heimisch zu werden, ist darum eine der vornehmsten Aufgaben des Novizen. In der Aufzählung dessen, was dem Novizenmeister obliegt, folgt der Unterricht in der Regel sofort der Unterweisung in den Grundsätzen, ohne die mönchisches Leben überhaupt nicht bestehen kann und evangelische Vollkommenheit nicht erreicht wird. Erörterungen über Regel und Konstitutionen anzustellen ist darum nur in beschränktem Maße zulässig. Nur so weit es „nützlich" ist, sind sie gestattet. Die Autorität der Regel und der Konstitutionen darf nicht gefährdet, ihre Absicht und Wirkung nicht in Frage gestellt, der „Erbauung" durch sie kein Hemmnis in den Weg gelegt werden. Die geistliche Disziplin ist der Maßstab des „Nutzens".

Versuchlichen Fragen ist darum überall und jederzeit ein Riegel vorgeschoben. Denn alle Bewegungen und Betätigungen des inneren und äußeren Lebens sind der geistlichen Disziplin unterstellt. Sie umfaßt den stillen Gottesdienst in der Zelle wie den vernehmbaren im Chor, das stille und laute Gebet, die Gebote des Sittlichen und die äußeren Bräuche des Ordens, die Regungen des Herzens und die Haltung des Körpers, den Anstand der Seele und aller Gebärden. Zank und Streit, Verleumdung und böse Nachrede soll der Novize peinlich meiden. Seine Zunge muß er zügeln, niemand darf er richten, Böses muß er, wie noch der Reformator später in der Auslegung

des achten Gebotes fordert, ſtets zum Beſten wenden, von Abweſenden darf er nur Gutes ſprechen, niemand darf er Unrecht tun, zugefügtes Unrecht muß er geduldig tragen, niemand darf er ins Geſicht loben, vornehmer Geburt ſich nicht brüſten, weltlicher Ehren ſich nicht rühmen, mit dem Reichtum der Eltern nicht prahlen. Vom Prior oder Novizenmeiſter nicht beaufſichtigte Zwiegeſpräche „innerhalb der Mauern" ſind unterſagt, falls nicht eine beſondere Erlaubnis erteilt wird. Unterſtützt wird der Kampf gegen die Zunge durch ein ausgedehntes Schweigegebot. Im Chor, im „Schlafſaal", d. h. im gemeinſamen Arbeitsraum und in den Privatkammern ſoll ſtrikkes Schweigen herrſchen [10]. Auch das Lachen iſt verboten. Wer einen anderen zum Lachen reizt, verfällt der „leichten Schuld" [11]. Das waren keine Eigentümlichkeiten der Auguſtiner. Schon die Regel Benedikts hatte Schweigſamkeit gefordert [12]. „Behüten will ich meine Wege, auf daß ich nicht fehle mit meiner Zunge; eine Wache habe ich geſtellt an meinen Mund; ſtumm ward ich, demütigte mich und ſchwieg vom Guten." So las man im Pſalter und ließ es ſich geſagt ſein. (Pſ. 38, 2 f.) Der Benediktinermönch Nikolaus von Siegen wollte darum, wie wir hörten [13], ſeinem Orden die Predigtaufgabe fern gehalten wiſſen. Im Chorgebet und Schweigen ſah er die Hauptformen des Lobpreiſes Gottes. Aber auch die predigenden Bettelmönche würdigten das überkommene Schweigegebot. Selbſt die Erziehung des Novizenmeiſters wird davon betroffen. Neben dem erziehenden Wort ſoll er, wie die Konſtitutionen der Auguſtiner Eremiten ausdrücklich verlangen, von Zeichen Gebrauch machen [14]. So lange der Novize die Zeichenſprache nicht beherrſcht, darf er kurz und flüſternd außerhalb der dem allgemeinen Schweigen vorbehaltenen Zeit — vom zweiten Zeichen des Kompletoriums bis zum erſten des folgenden Tages [15] — im Chor und Refektorium das Nötige fordern [16]. Der Räume und Stunden, die „nützliche" fromme Geſpräche hören durften, gab es demnach wenig genug.

Der Unterricht in den „Obſervanzen" des Ordens umfaßte nicht nur alle gottesdienſtlichen, liturgiſchen Verrichtungen, Geſänge und Gebete. Auch die Zeichen ſoll der Novize ſicher beherrſchen lernen. Wie er ſich verneigen, die Kniee beugen, zu den beſtimmten Stunden und an den gewieſenen Orten ſich hinwerfen, in und außerhalb der Prozeſſionen gehen, wie er ſich bei Tiſch benehmen und wie er trinken ſolle, erfuhr er vom Meiſter. In den Prozeſſionen mußte er auf den Nebenmann achten. Wo immer er auch ging, mußte er den Blick zur Erde ſenken. Grade, aufrechte Haltung war verboten [17]. Auf Straßen und Wegen durfte er die Augen nicht ſchweifen laſſen [18]. Nie durfte er ſtehend trinken. Wollte er trinken, ſo mußte er ſich hinſetzen und das Gefäß mit beiden Händen halten. Bei jeder Gabe mußte er ſich tief verneigen und ſprechen: „Gelobt ſei der Herr in ſeinen Gaben" [19]. Nie durfte er Speiſe oder Trank ohne Segnung genießen. Verſchüttete er etwas davon, ſo zog er ſich eine leichte Schuld zu [20]. Wer im Chore ſchlecht las oder beim Singen Fehler machte, mußte ſich ſofort demütigen, indem er mit der Hand den Boden berührte und, nachdem er ſich aufgerichtet hatte, ſich an die Bruſt ſchlug. In angeſpannter Zucht ſah der Novize ſeine Tage vorüberziehen.

2.

Um den Eintritt Luthers ins Kloſter rankte ſich die Legende; nicht minder um ſein Leben im Kloſter. Soweit freilich an ihr der Haß gegen den Abtrünnigen gearbeitet hat, iſt die alte Zuverſicht erſchüttert. Heute nagt der Zweifel an dem, was lange für ſelbſtverſtändlich galt. Hiſtoriſch-kritiſche und pſychologiſche Erwägungen haben es mehr als unwahrſcheinlich gemacht, daß der eben ins Kloſter Eingetretene und unter der Leitung eines geiſtlich erprobten Bruders ſtehende junge Magiſter fortwährend gegen Geiſt und Buchſtaben der Regel und der Konſtitutionen verſtoßen habe. Hochmut, Streitſucht und Ungehorſam durften die Kloſterſchwelle nicht überſchreiten. Ihnen zu wehren, waren die Konſtitutionen eifrig bedacht. Und die Waffen, mit denen ſie bekämpft wurden, waren keineswegs ſtumpf. Es verſtrich auch kein Tag, an dem ſie ruhten. Denn die geiſtliche Disziplin kannte keinen Urlaub. Gewiß waren trotz ihr Hader, Afterreden, böſer Leumund und mancherlei Unbotmäßigkeit keine ſeltene Erſcheinung in den Klöſtern. Wer jedoch einen beſtimmten Bruder, vollends einen Novizen zum Träger mönchiſcher Zuchtloſigkeit machen will, muß ſichere Gründe bereit haben. In konfeſſionellen Rückſchlüſſen und mehr oder weniger ſpät auftauchenden Anſchuldigungen kann er ſie nicht finden. Luther hatte Einlaß ins Kloſter begehrt, weil er mit Ernſt und ungeteiltem Herzen Buße tun und Vollkommenheit erringen wollte. Der angeblich ſtreitſüchtige Verfaſſer der Ablaßtheſen hatte als Novize keine rechte Gelegenheit, auch keinen inneren Anlaß, den Frieden des Kloſters zu ſtören und Zwietracht unter die Brüder zu ſäen. Nicht einmal „Disputationen", die ein heftiges Gepräge hätten annehmen und Verſtimmungen hätten zurücklaſſen können, lagen verſuchlich nahe. Der Novize mußte ja lernen, zu ſchweigen. Unbeaufſichtigte Geſpräche und Erörterungen waren ihm unterſagt. Cochläus erzählt zwar ſchon 1524, er habe oft gehört, daß Luther nirgends recht friedfertig gelebt habe [21]. Doch damals verbreiteten die Gegner Luthers noch ganz andere Dinge. Und mag auch Cochläus noch öfter als er angibt, von dem Streithahn Luther gehört haben, ſo wird ſein Zeugnis doch nicht glaubhafter. Verleumdungen, wie ſie damals überall gegen Luther ausgeſtreut wurden, werden nicht durch Wiederholung Wahrheit. Auch muß derſelbe Cochläus 1549 zugeben, daß Luther in Erfurt vier Jahre lang in Studien und geiſtlichen Uebungen Gott wacker Kriegsdienſte geleiſtet habe [22].

Durch abnormes Weſen zwar ſoll er aufgefallen ſein [23]. Man witterte in ihm einen vom Dämon Beſeſſenen. Andere wie Dungersheim beſtätigen dies [24]. Nathin, theologiſcher Lehrer am Generalſtudium der Erfurter Auguſtiner Eremiten [25], verſicherte in ſpäteren Jahren, Luther habe einen apoſtatiſchen, alſo ſataniſchen Geiſt empfangen [26]. Aber kein Hiſtoriker wird gewillt ſein, Cochläus und ſeinen Genoſſen auf dies okkulte Gebiet zu folgen. Es gehört ganz in die Welt des mittelalterlichen Haders. Einen hiſtoriſchen „Kern" herauszuſchälen iſt nicht möglich. Auf dieſen und jenen mag es vielleicht Eindruck machen, wenn er vernimmt, ſchon die erſten Kloſtertage Luthers könnten ein pathologiſches Gepräge getragen haben [27]. Die mittelalterliche Anſchauung von der Beſeſſenheit Luthers wäre ja nun durch einen modernen Begriff erſetzt. Und wenn es weiter heißt, eine Halluzination könnte Luther ins Kloſter geführt haben, ſo möchte es ſcheinen, als wäre die Löſung gefunden [28]. In der

Tat glaubte ja Luther, vom Himmel her zum Kloſterleben „berufen“ worden zu ſein[29]. Aber „krankhaftes Weſen“ offenbarte ſich darin ebenſo wenig wie in der wunderbaren Berufung irgend eines anderen mittelalterlichen Chriſten zum Mönchtum. Die „ariſtoteliſche“ Naturauffaſſung, wie ſie im Erfurter Generalſtudium und anderswo vorgetragen wurde, rechtfertigte ſolche Annahme vor dem eigenen wiſſenſchaftlichen Gewiſſen[30]. Mit Störungen der geiſtigen Geſundheit hat dies nichts zu ſchaffen. Außerdem iſt uns nichts von ernſtlichen Erkrankungen Luthers in jenen Jahren bekannt[31]. Wer aber die Vermutung, ſchon die erſte Mönchszeit Luthers könnte durch pathologiſche Erſcheinungen gekennzeichnet ſein, unter anderem auf die Biographie Melanchthons ſtützen will[32], hat ſich eine ſehr gebrechliche Stütze ausgeſucht. Denn dieſe Biographie iſt recht wenig verläßlich[33]. Außerdem bekennt ſie ausdrücklich, über die „Angſtzuſtände“, alſo die angeblichen „körperlich-geiſtigen Beklemmungen“ Luthers in den Jahren vor dem Eintritt ins Kloſter nicht ſicher unterrichtet zu ſein. Der Verſuch, ſchon hier eine Krankheitsgeſchichte der Seele des Novizen Luther zu ſchreiben, bleibt ausſichtslos. Das Material zerrinnt dem Geſchichtsſchreiber unter den Händen. Entweder ſtammt es aus jenen Kreiſen, die für den zum „Apoſtaten“ gewordenen Mönch eine Verleumdung nach der anderen bereit hatten, aber faßbare Einzelheiten nicht zu nennen wußten, oder es beſteht in Vermutungen, deren Glaubwürdigkeit ſelbſt jenen gering erſcheint, die ſie aufgebracht haben[34].

Den Ordensbrüdern Luthers iſt in den Erfurter Jahren trotz Cochläus und anderen auch nichts aufgefallen, das auf Beſeſſenheit oder zänkiſches, ungeiſtliches Weſen könnte ſchließen laſſen. Derſelbe Dungersheim, der auf den Verkehr Luthers mit dem Teufel anſpielt, erzählt uns, daß der Pater Nathin den Inſaſſen des Frauenkloſters zu Mühlhauſen Luther als einen durch Chriſtus wunderbarlich bekehrten anderen Paulus rühmte[35]. So wenig alſo hegte man im Erfurter Kloſter Mißtrauen gegen den Bruder Martin, daß man ihm ſogar ein ungewöhnlich hohes geiſtliches Anſehen zollte. In dem gleichen Jahre aber, in dem Cochläus von dem „wackeren Kriegsdienſt“ Luthers im Erfurter Kloſter berichtete, erzählte Flacius Illyricus, er habe im Jahre 1543 einen früheren, dem Papſttum treu gebliebenen Ordensbruder und Hausgenoſſen Luthers ſagen hören, Luther habe „heilig“ gelebt und es ernſt mit der Beobachtung der Ordensregel genommen[36]. Der Vorwurf gegen die Leitung des Erfurter Auguſtinerkloſters, ſie habe wenig Weisheit walten laſſen, als ſie Luther endgültig in den Konvent aufnahm, iſt darum ganz gegenſtandslos[37]. Noch unangebrachter iſt es, dieſen Vorwurf namentlich gegen Staupitz zu erheben, der „ſeinen Liebling“ feſtgehalten habe[38]. Denn Staupitz ſtand dem Bruder Martin noch fern, als der Erfurter Konvent ihn zur Profeß zuließ[39]. Hätte wirklich Luther auffallende Proben zänkiſchen Gemütes und unfriedfertiger Geſinnung abgelegt, ſo hätte das Kloſter ihn ſchwerlich behalten. Denn „unehrerbietiger Streit“, Schmähungen, Zank innerhalb und außerhalb des Kloſters, Zwietracht und dergleichen mehr fielen unter die Kategorie der ſchweren Schuld[40]. Der Novize, der den Verſuchungen zu ſolchen Ausſchreitungen nicht zu widerſtehen vermochte, durfte nicht hoffen, endgültig in den Orden aufgenommen zu werden[41]. Wurde aber Luther nach Jahresfriſt zu den feierlichen Gelübden zugelaſſen, ſo hatte die vom Prior angeſtellte ſtrenge Unterſuchung über ſein Leben und ſeinen Charakter eine ſolche Heiligkeit und Ehrbarkeit feſtgeſtellt,

daß ihre Dauer als verbürgt gelten durfte [42]. Der zänkische und streitsüchtige, den Klosterfrieden brechende Novize und Mönch Martin Luther gehört nicht der Geschichte an.

Auch störrischer Eigenwille und hochfahrende Ueberheblichkeit sind trotz gegenteiligen Versicherungen oder Andeutungen durchaus nicht beglaubigt. Uns ist bekannt, wie sehr die Konstitutionen darauf drängten, daß der Wille „gebrochen" werde und Demut das Herz erfülle. Gewann man die Ueberzeugung, daß Martin hochmütig sei, die Brüder nicht als ebenbürtig anerkenne [43], war er wirklich unbeliebt im Kloster und niemals vertraut mit den Erfurter Mönchen [44], so hätte man schwerlich ihn des mönchischen Ritterdienstes für würdig erachtet. Auf Seelenfang war das blühende Augustinerkloster zu Erfurt nicht angewiesen. Wir hören auch, daß es schon Rezipierten die endgültige Aufnahme in den Orden versagen konnte. So war um 1447 Nikolaus Krutheim, Pfarrer an der Michaeliskirche, Magister der Philosophie, Lizentiat der Theologie und Dekan der Artistenfakultät als Novize rezipiert worden. Nach vollendetem Probejahr wurde ihm jedoch die Zulassung zur Profeß verweigert. Die Benediktiner des Petersberges nahmen ihn anstandslos auf [45]. Alter und Gebrechlichkeit werden seiner Aufnahme in das Augustinerkloster im Wege gestanden haben [46]. Einen notorisch starrsinnigen und selbstgefälligen Novizen hätten die Augustiner Eremiten ganz gewiß nicht ihrer Genossenschaft eingegliedert.

Man weiß in der Tat auch nicht, warum dem über die Klosterschwelle getretenen jungen Magister die Uebung in Demut und Gehorsam besonders schwer hätte sein müssen. In der Gottseligkeit sich zu üben hatte er schon in der Welt gelernt, in der er bis dahin gelebt hatte. Seelische Not oder „Verzweiflung an sich selbst" [47] hatte ihn ins Kloster geführt. Ernste, der Selbstprüfung gewidmete Wochen lagen hinter ihm; und durch das Läuterungsfeuer der Generalbeichte war er hindurch gegangen, als er in feierlicher Handlung rezipiert wurde. Und kaum stehen wir vor den ersten Aufzeichnungen seiner Feder, so schildern sie uns das Gebot und den Segen der Demut und Selbstverleugnung. Wenn seine späteren Feinde ihn der Selbstüberhebung ziehen, so brauchen wir dem wirklich kein Gewicht beizulegen. Denn jeder Ketzer ist „hochmütig". Er bricht ja den Gehorsam, den er der Kirche schuldet, und folgt den eigenen Eingebungen. Er entzieht sich der göttlichen Autorität der Kirche und pocht vermessen auf die eigene irrende und irdisch bleibende Einsicht. Luther wußte noch 1515 und später genau so gut wie jeder korrekte Katholik, daß Hochmut und Ketzerei zu einander gehören. Kein Wunder, daß er selbst unter dies Urteil fiel, als er der römischen Kirche den Gehorsam aufsagte. Kein Einsichtiger wird in solchem Urteil eine wirklich zutreffende Schilderung der seelischen Haltung Luthers suchen. Erst recht nicht, wenn er ihn noch zu Beginn des zweiten Jahrzehnts seines mönchischen Lebens in Demut und Selbstverleugnung stehen sieht.

Freilich werden wir belehrt, daß er das Breviergebet vernachlässigte und darum den schlichten Gehorsam gegen die Ordensregel gering achtete [48]. Ist dies richtig, so ständen wir in der Tat vor einer schweren Verletzung der Gehorsamspflicht. Denn schon wer las und sang, was außer der Ordnung war, zog sich eine „leichte Schuld" zu [49]. Das Gleiche galt von jenen, die die Lektion und den Gesang nicht zu den festgesetzten Zeiten mit den anderen versahen [50]. Wenn aber ein Bruder, seines Heils

uneingedenk, die Tagzeiten zu beten überhaupt unterließ, ſo ſollte er als Schismatiker gelten, der ſich nicht geſcheut habe, Gott den ſchuldigen Dienſt zu verſagen[51]. Wie aber ſollte ſich Luther ſolchen Frevel zuziehen können? „Um der Seligkeit willen" hatte er Einlaß ins Kloſter begehrt. Um der Seligkeit willen war er bereit, die „Rauheit" und Niedrigkeit des mönchiſchen Lebens auf ſich zu nehmen, in Demut und Selbſtverleugnung ſich zu üben. Um der Seligkeit willen wurde das Brevier gebetet[52]. Und doch hätte Luther läſſig gebetet, ja ſogar dem Stundengebet ſich fern gehalten? Dem Gebet, das ein Lobpreis Gottes und eine Bitte um ſeine Gnade war?

Doch man mag einmal von allem Seeliſchen Abſtand nehmen. Rein äußere Gründe widerſtreben der Behauptung, daß der Novize Luther das Brevier oft Wochen lang nicht zur Hand genommen habe und für ſich einen beſonderen Weg wählte, ſtatt den ſicheren Pfad des Gehorſams zu gehen[53]. Er konnte ſich der Verpflichtung zum Stundengebet gar nicht unauffällig entziehen. Der Novizenmeiſter trug ja die Verantwortung dafür, daß ſeine Zöglinge an allen liturgiſchen Veranſtaltungen der Kloſtergemeinde ſich beteiligten. Die Schlaftrunkenen mußte darum auch er zu den Vigilien wecken[54]. Niemand hatte eine Entſchuldigung, wenn er etwa unpünktlich erſchienen war. Er verfiel darum der Strafe, die jedem angedroht war, der ſich nicht rechtzeitig einfand. Der Novize hätte ſich außerdem des Ungehorſams gegen ſeinen Lehrer ſchuldig gemacht. Dieſer „Eiferer" um das Ordensleben hätte aber unbedenklich in ſolchem Fall von der ihm zuſtehenden Strafgewalt[55] Gebrauch gemacht. Bei wiederholter Unpünktlichkeit hätte Entlaſſung gedroht; vollends bei abſichtlichem und wiederholtem Fernbleiben von den kanoniſchen Stunden. Einen Novizen mit ſchismatiſchen Neigungen konnte die Mönchsgemeinde nicht in ihrer Mitte dulden. Ob aber die Tagzeiten gewiſſenhaft beachtet wurden, war leicht kontrolliert. Nicht nur, weil der Novize unter der Aufſicht ſeines Meiſters ſtand, ſondern auch, weil die kanoniſchen Stunden im Chor der Kloſterkirche von allen gemeinſam gefeiert wurden. Denn auf Vollſtändigkeit und Würdigkeit des Chordienſtes legte die Kongregation der Auguſtiner Eremiten großes Gewicht. Die 1504 von Staupitz ausgegebenen Konſtitutionen machten den Generalvikar der deutſchen Kongregation dafür verantwortlich, daß die Horen lückenlos von allen Brüdern gefeiert würden[56]. Dispenſe für die Novizen waren nirgends vorgeſehen. Sie mußten darum — ihre Anweſenheit im Kloſter vorausgeſetzt — zu den beſtimmten Zeiten pünktlich, regelmäßig und vollzählig im Chor erſcheinen. Wir hören auch nicht, daß das Erfurter Kloſter die Verpflichtung zum gemeinſamen Stundengebet in der Kirche leicht nahm. Wohl aber erfahren wir, daß es noch 1517 vorbildlich in die Riten und Bräuche des Ordens einführte[57]. Luther wird darum der ſtrengen Verpflichtung, täglich das Brevier in der vorgeſchriebenen Weiſe zu beten, auch nachgekommen ſein. Er hätte gar nicht nach Belieben eigenmächtig fernbleiben können.

Die immer wieder verwertete Tiſchrede, derzufolge er oft eine ganze Woche, ja wohl zwei oder drei Wochen die Horen „ſammelte", um alles Verſäumte auf ein Mal nachzuholen, will ſorgfältiger beachtet ſein als geſchehen iſt[58]. Denn ſie beginnt mit der merkwürdig genug überſehenen beſtimmten Erklärung, daß Martin als Mönch nichts vom Stundengebet preisgeben wollte[59]. Erſt als die Laſt der Geſchäfte, der Vorleſungen, der literariſchen und brieflichen Verpflichtungen ſchon ſchwer auf ihm

lag, „sammelte" oder „sparte" er „oft acht tag" seine Horen zusammen, um sie dann an einem Sonnabend nacheinander zu absolvieren, ohne Speise zu sich zu nehmen [60]. Doch erst 1520 soll eine hierdurch veranlaßte heftige nervöse Störung [61] ihn „mit Gewalt" vom Breviergebet abgezogen haben. Die Horen „aufzusparen" kann er aber frühestens um 1517 begonnen haben. Denn Ende Oktober 1516 las er noch regelmäßig seine Horen. Nur das beklagte er, daß er selten über die ungeschmälerte Zeit dazu verfüge [62]; falls nicht diese Bemerkung lediglich sprichwörtlich gemeint ist und seine Arbeitslast kennzeichnen will [63]. Auf keinen Fall aber bezeugen die Tischreden aus dem Dezember 1531 und Frühjahr 1533, daß der Novize das Stundengebet vernachlässigt habe. Sie bestätigen vielmehr ausdrücklich, was innere und äußere Gründe uns bereits erkennen ließen. Der Novize Luther erfüllte gewissenhaft alle Pflichten seines Standes. Die Erzählungen von seinem Starrsinn, seiner Eigenmächtigkeit und Pflichtvergessenheit gehören der Legende an oder entstammen einer reichlich flüchtigen Beobachtung der Ueberlieferung.

3.

Nicht viel glücklicher waren protestantische „Biographen" des 16. Jhd.s, als sie die Anfänge des Klosterlebens Luthers schilderten. Ihre Kenntnis des Mönchtums ist auffallend dürftig. Die Sorglosigkeit, mit der sie Andeutungen des Reformators vergröberten und ihre Fantasie spielen ließen, ist erstaunlich. Das hat aber nicht gehindert, daß sie Glauben fanden. Noch heute stehen wir unter den Wirkungen der von ihnen gegebenen Darstellung. Wer an weite Kreise sich wendet und „populär" erzählen will, belebt zudem gern die Tradition, die in der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s geschaffen wurde, und meint jetzt, anschaulich berichtet zu haben [64]. So erfahren wir denn, daß der Entdecker der Bibel um ihren Besitz und die Beschäftigung mit ihr wider die Klostergenossen kämpfen mußte. Wir hören auch, daß man die niedrigsten und schimpflichsten Lasten ihm aufbürdete, ihn innerhalb und außerhalb der Mauern des Klosters schikanierte, bis sich die Universität ins Mittel legte und ihrem Magister Befreiung wenigstens von den niedrigen Dienstleistungen des Auskehrens der Zellen, des Ausfegens der unflätigsten Gemächer und des Terminierens erwirkte. Sie war es, die ihn dem Studium zurückgab.

Hier ist wenig Wahres mit vielem Falschen vermengt. Dresser behauptet allerdings, daß Luther selbst über die ihm übel gesinnten Brüder klagte, die ihm die Bibel verwehren wollten. Es hätte die Brüder verstimmt, daß er das von ihm gefundene Exemplar der Bibel habe durchlesen wollen. Durch häusliche Dienstleistungen hätten sie ihn darum von der Lektüre der Bibel abzuhalten versucht [65]. Aber Luther selbst hat weder erzählt, daß er zufällig in der Klosterbibliothek die Bibel entdeckte, noch daß er auf einen erbitterten Widerstand der Mönche stieß, als er sie durchlesen wollte. Er hat sie, wie wir wissen, seit dem Eintritt ins Kloster besessen. Zufolge der angeblich besonders wertvollen, von Körer überlieferten Tischrede will er allerdings, als er ins Kloster eintrat, „wiederum" die Bibel „verlangt" haben. Erst nach der Profeß sei sie ihm genommen worden und durch die sophistischen Bücher ersetzt worden. So oft er aber Muße hatte, habe er sich in die Bibliothek begeben und die Bibel hervorgeholt [66]. Als ob nur die Klosterbibliothek ein Exemplar der Bibel besessen, die Bibel im Spät-

mittelalter „an der Kette gelegen“ hätte [67]. Und wann denn will er zum erſtenmal die Bibel ſich auserbeten haben? Oder wollte Rörer erzählen, daß Luther „wiederholt“ die Bibel gefordert habe? Auch dieſer Bericht ſteht ſchon unter dem Einfluß der Legendenbildung. Ihm fehlt jede klare Anſchauung und ſichere Kenntnis von dem, was war und ſein ſollte. Und doch hatte Luther ſelbſt ſich unmißverſtändlich geäußert. Denn er ſagt, im Kloſter hätten ihm die Mönche eine in rotes Leder gebundene Bibel übergeben, mit der er ſo vertraut geworden ſei, daß er wußte, auf welcher Seite jeder Spruch ſtand [68]. Von einem Kampf um den Beſitz und die Lektüre der Bibel erfahren wir nichts. Das iſt ganz verſtändlich. Die Konſtitutionen des Ordens geboten ja das eifrige Leſen der Schrift. „Die Mönche“ haben darum dem ins Kloſter Aufgenommenen alsbald die Bibel in die Hand gegeben. Schon vor der Rezeption wird Luther ſie beſeſſen haben. Der Novize vollends brauchte eine Störung ſeiner Schriftlektüre nicht zu befürchten. Zu ihr anzuhalten war außerdem die Pflicht des Novizenmeiſters, deſſen Eifer, wie wir hören werden, noch der Reformator rühmt.

Schikanen der Mönche, die ihm ob ſeiner Beſchäftigung mit der Bibel gegrollt hätten, können demnach Luther die Bibel nicht entzogen haben. Doch die Schikanen ſelbſt gehören in den Bereich der Legende. Sie ſind freilich früh bezeugt. Und die Namen der Zeugen hatten einen guten Klang. Denn Luthers Tiſchgenoſſe Matheſius und ſein Hausarzt und Freund Ratzeberger ſind die Gewährsmänner der heute noch herrſchenden Darſtellung [69]. Matheſius weiß, daß die Kloſterleute Luther ſehr „lege“ hielten, ihm viel aufſeilten, die Arbeit eines Cuſtos und Kirchners ihn verrichten ließen, die Säuberung der unflätigen Gemächer ihm auferlegten, mit dem Bettelſack ihn durch die Stadt ſchickten und dem nach dem Studium Verlangenden erwiderten: „mit betlen vnd nicht mit ſtudiren dienet vnd reichert man die Klöſter“. Erſt als die Univerſität ſich für ihren Magiſter bei dem Prior und Konvent einſetzte, wurde Luther der „vnfletigen beſchwerung zum Theyl“ überhoben [70]. Ratzeberger weiß in der Hauptſache das Gleiche mitzuteilen, ſcheint aber noch genauer unterrichtet. Luther mußte täglich „auskeren und ausfegen“ und alle Arbeiten „des hausknechten“ verrichten. Daß man ihn mit den Aufgaben eines Kuſtos und Kirchners, alſo des zum niederen Klerus gehörenden „Türhüters“ oder Oſtiarius betraut habe, hören wir zwar nicht. Dagegen erfahren wir, daß unter den Mönchen ihm einer „allzeit zuwieder“ war. Wo er „Ihme an ſeinen Studiis hinterlich ſein konnte, lies ers nicht unterwegen, mit dieſen worten ſacrum per nacrum et per civitatem. Alſo das er oftmals muſſen terminatim und mendicatim gehen, welches Ihme viel mehr zu wieder iſt geweſen, dan ſonſten alle arbeit, die man Ihme zu tun uferleget, doch muſte er Ihme ſolches alſo gefallen laſſen, und obedientiam halten“ [71]. Erſt Staupitz erlöſte ihn aus dieſer Pein. Er merkte „einmal“ den brennenden Eifer Luthers, die Schrift zu ſtudieren. Da handelte er mit dem Prior, „das man Ihm der arbeit und des terminirens erließ, und Ihm ſeines ſtudirens ließ abwarten, ſonderlich weil er zuvorn membrum univerſitatis darzu Magiſter war und die Profeſſores Ihn ungern aus der Univerſität verloren hatten“ [72]. Ratzebergers Handſchrift geriet aber in Vergeſſenheit. So behielt Matheſius das Feld. Die Gelegenheit, ſeine Erzählung aus freier Fantaſie auszuſchmücken, ließ man ſich natürlich nicht entgehen. Selnecker ſchon weiß, daß die Mönche dem Novizen Luther die ſchmutzigſten Arbeiten auferlegten und neben den Aufgaben eines Küſters

mit der Pflicht betrauten, die Uhr zu richten. Der Bettelsack wurde ihm mit der Begründung auf den Nacken gelegt, daß das mönchische Leben nicht den Privatstudien, sondern dem Einsammeln von Brot, Getreide, Eiern, Fischen, Geld und dergleichen Dingen Wachstum und Gedeihen verdanke. Hätte sich die Universität nicht energisch ihres Mitgliedes angenommen, so wäre es nicht leicht von diesen Lasten befreit worden[73]. Als dann Ratzebergers Handschrift durch Seckendorf wieder bekannt wurde, schöpfte man zunächst aus dieser Quelle[74]. Schließlich verfiel man darauf, beide Quellen mit einander zu vereinigen. So ist es im wesentlichen bis heute geblieben[75]. Man erzählte also gern von den Schikanen der Mönche, die Luther die Lasten eines Hausknechts, Kirchners und Terminierers aufbürdeten, bis der Senat der Universität durch Vermittelung des Generalvikars des Ordens dem Aergernis ein Ende machte. So fand man denn auch für Staupitz Raum, von dessen Tätigkeit Mathesius nichts berichtet hatte. Ratzeberger kennt freilich keine vermittelnde Rolle des „Provinzials". Nach ihm hat Staupitz aus eigenem Entschluß gehandelt. Aber man hatte nun doch beide Ueberlieferungen miteinander verbunden und ein „harmonisches" Bild gewonnen.

Aber auch hier ist die Harmonistik vom Uebel gewesen. Statt auszugleichen und auszumalen hätte man kritisch prüfen müssen, selbst auf die Gefahr hin, daß wenig übrig bliebe. Selnecker, Dresser und andere durften ganz unbeachtet bleiben. Denn sie haben keine eigene Kenntnis von der Sache. Aber auch Mathesius und Ratzeberger sind, wie wir wissen, keine Kronzeugen. Freilich scheint Ratzeberger Einzelheiten zu kennen und demnach glaubwürdiger zu sein. Aber wir durften schon die Neigung zu novellistischer Darstellung in den alten „Biographien" beobachten. Ratzeberger bildet keine Ausnahme. Die individuellen Züge seiner Erzählung verbürgen darum auch hier nicht geschichtliche Zuverlässigkeit. Zudem fehlt uns jede sichere Kunde, daß Staupitz in den ersten Wochen oder selbst Monaten des Probejahres Luthers in Erfurt gewesen sei. Vor seiner im Herbst 1506 angetretenen Romreise könnte er freilich das Erfurter Kloster besucht haben. So spät aber brauchte Luther nicht von schimpflichen Dienstleistungen befreit zu werden. Denn die angeblichen Belästigungen werden in die Anfänge des Noviziats verlegt. Wie sollte ferner grade ein bestimmter Mönch Luther immer wieder „an seinen Studien" gehindert und mit dem Bettelsack in die Stadt geschickt haben? Der Novize stand doch unter des Novizenmeisters und Priors Befehl. Davon hat Ratzeberger offenbar nichts gewußt. Ebenso wenig wußte er — Mathesius ist freilich nicht besser unterrichtet — daß gelehrte Studien, mochten sie nun „privaten" Charakter tragen oder im Zusammenhang eines Fakultätsunterrichts stehen, für den Novizen überhaupt noch nicht in Betracht kamen. In Frömmigkeit sich zu üben und an alle Obliegenheiten eines geistlichen Rekruten sich zu gewöhnen war seine Aufgabe. Wir dürfen darum unbedenklich Ratzebergers Angabe preisgeben.

Doch auch Mathesius ist unzuverlässig. Das Amt eines Küsters und Kirchners konnte dem Novizen Luther gar nicht aufgebürdet werden. Die Aemter mitsamt den auf ihnen ruhenden Pflichten wurden unter die Brüder verteilt[76]. Einem Novizen, der jederzeit das Kloster verlassen konnte, von dem man außerdem nicht wußte, ob er sich überhaupt zum mönchischen Leben eigne, durfte die Vertrauensstellung eines Klosterbeamten nicht übertragen werden. Daß aber die Universität sich ins Mittel ge-

legt habe, um ihren Magiſter dem Studium zurückzugewinnen, iſt nicht glaubhafter als die Erwägung, die Ratzeberger einen Staupitz anſtellen läßt[77]. Die Artiſtenfakultät wird ſchwerlich für Luther ſo viel Wohlwollen aufgebracht haben, daß ſie aus freien Stücken ungewöhnliche Schritte für ihn tat; noch dazu in einer Zeit, als ſie unter den Nachwirkungen der „Peſtilenz" und der Flucht der Studenten ſtand. Wenn Luther wirklich ihr den Magiſterring zurückgeſchickt hatte, wenn er zudem in einem kritiſchen Augenblick ſich der Verpflichtung entzog, Vorleſungen zu halten, ſo könnte die Fakultät ſehr wohl verärgert geweſen ſein und wenig Neigung geſpürt haben, ſich für ihr früheres Mitglied beim Prior zu verwenden.

Doch war es denn überhaupt etwas Unerhörtes, daß ein akademiſcher Würdenträger auf Glanz und Ehren verzichtete und die „Schmach Chriſti" auf ſich nahm, auch äußerlich und vor aller Augen ſich erniedrigte? Man hatte doch ganz andere Würdenträger als Magiſter und ſelbſt Doktoren ſich bekehren und im ärmlichen Mönchsgewand einhergehen ſehen. Luther ſelbſt war auf dem „breiten Weg" in Magdeburg einem Herzog von Anhalt als Bettelmönch begegnet. Und das Erfurter Generalſtudium bekannte ſich noch willig zu den Einrichtungen der römiſchen Kirche. Die Burſen waren von einem Geiſt erfüllt, der ſeine Herkunft aus dem Kloſter nicht verleugnen wollte. Burſenleiter, Dekane der Fakultäten und der Rektor des Generalſtudiums waren dafür verantwortlich, daß er die Ordnungen und das Leben in den Burſen beſtimme. Ihren Kreis hatten ſchon vor dem Sommer 1505 manche Genoſſen verlaſſen, um das Kloſter, auch das Auguſtinerkloſter aufzuſuchen. Der gefeierte Johann Bauer von Dorſten, wie Nikolaus von Siegen meint, der gewaltigſte Lehrer Deutſchlands in einem vollen Jahrhundert, war als Magiſter in den Orden eingetreten. Sein Schüler Johann Genſer von Paltz ließ ſich ebenfalls als Magiſter die Kutte der Auguſtiner anlegen. Kurz vor Luther war der Magiſter Johannes Lang über die Schwelle des Auguſtinerkloſters getreten. Auch nach dem Hochſommer 1505 ſah die Univerſität einige ihrer Mitglieder, ſelbſt den berühmten und bereits 50 Jahre alt gewordenen Lehrer Uſingen der Welt entſagen und an die Auguſtinerpforte pochen. Die Lektoren des Generalſtudiums dieſes Kloſters gehörten faſt durchweg auch der theologiſchen Fakultät als Lehrer an. Der hochberühmte Johann Genſer hatte in den Jahren, als Luther ſeinen artiſtiſchen Studien oblag und ſich im Kloſter auf Profeß und Prieſterweihe vorbereitete, das Doppelamt eines Lehrers des Generalſtudiums der Auguſtiner und der theologiſchen Fakultät. Wie ſollte da die Bekehrung des Magiſters Luther großes Aufſehen erweckt haben? Und wie ſollte es die Univerſität als unwürdig oder unverträglich mit den von ihr verliehenen Graden empfunden haben, wenn ſie einen ihrer Magiſter im Auguſtinergewand etwa mit dem Bettelſack durch die Straßen Erfurts gehen ſah? Was Ratzeberger und Matheſius erzählen, iſt mehr als unwahrſcheinlich. So wenig wie Staupitz wird die Univerſität eingeſchritten ſein, um Luther von „unwürdigen" und „ſchimpflichen" Dienſten zu befreien.

Sie hätte auch befürchten müſſen, als ungebetene Vermittlerin zurückgewieſen zu werden. Der Novize ſelbſt konnte jede Vermittlung ſich verbitten, die die Schmach der Niedrigkeit und die Frucht der Selbſtverleugnung mindern wollte. Der Novizenmeiſter konnte alle Eingriffe in ſein Amt und ſeine Erziehung ſchroff abwehren. Der Prior aber konnte jedem Einſpruch begegnen mit dem Hinweis auf die Unverbrüch-

lichkeit des Gehorsams, den auch er der Regel und den Konstitutionen schulde. Zudem hatte er, als er Luther „rezipierte", nachdrücklich der strengen Pflichten, des rauhen Lebens und auch der Schande des Bettels gedacht. Weder er noch der Novize hätten Vorhalten nachgegeben, die auf Befreiung von der „Schande des Bettels" zielten. Doch es kam gar nicht zu solchen Verhandlungen zwischen Universität und Kloster. Sie sind nur der Legende bekannt. Luther selbst erwähnt nirgends etwas davon.

Was die alten „Biographien" von den ersten Mönchswochen Martins berichten, setzt auch ein ganz falsches Bild vom Bettel des Augustinerklosters zu Erfurt voraus. Als ob ihm vornehmlich um das Einsammeln der Almosen und die Bereicherung durch den Bettelsack zu tun gewesen wäre. Der Bettel war dort eine Schule der Demut, ein Mittel, auch Schande willig tragen zu lernen, nicht aber der eigentliche Quell des „Reichtums". Um die Termineien, die auswärtigen Stationen, an denen ein Pater, der Terminarier, durch Predigt, Beichte und Almosensammeln dem Kloster „diente", kümmerten sich die Erfurter zu Luthers Zeit nicht sonderlich viel. Die Zahl der Terminierhäuser war gegen früher zurückgegangen. Noch geringer war die Zahl der Terminarier. Das Zinsbuch des Klosters aus dem Jahre 1506 nennt nur sieben außerhalb Erfurts liegende Terminierhäuser. Davon waren drei — Apolda, Wiehe und Weißensee — verfallen, drei an Private vermietet, nämlich Weimar, Kölleda und Stadt-Ilm, eines — Jena — war auf Lebzeiten dem Gönner des Klosters, Henning Göde, übergeben[78]. Die Termineien selbst brachten wenig ein. Sie entzogen aber auch Brüder den Pflichten und Segnungen des gemeinsamen Lebens. Das vermögende Kloster war zudem gar nicht auf den Bettel angewiesen. Die Einnahmen aus der Bewirtschaftung der Weinberge, Aecker und Wiesen, aus den Naturalien und Barsummen, welche die Miet-, Wiederkauf-, Erbzinsen und welche Titel sonst noch brachten, deckten die Ausgaben überreichlich. Als Luther dem Erfurter Kloster angehörte, wurde an der prächtigen „Bibliothek" gebaut, deren Baukosten fast ganz aus laufenden Mitteln bestritten werden konnten[79]. Die Absicht, das Terminieren zu beschränken, fand darum an der wirtschaftlichen Lage kein Hindernis. Auch Luther hat später als Distriktsvikar vom Terminieren wenig gehalten[80]. In den Worten, die Mathesius und ihm folgend Selnecker und andere den Luther angeblich schikanierenden Mönchen in den Mund legen, dürfen wir darum das geistige Eigentum, d. h. die freie Erfindung solcher vermuten, denen eine sichere geschichtliche Kunde vom „Bettelkloster" der Augustiner Eremiten zu Erfurt fehlte. Oder wir stehen wieder vor einem jener Mißverständnisse, denen die Worte des Reformators in der zweiten Generation ausgesetzt waren.

Zwar bestätigt eine Tischrede im wesentlichen die Angaben eines Mathesius und Ratzeberger[81]. In der Fassung Walchs begegnen wir ihr immer wieder. Sie hat offenbar alle Zweifel niedergeschlagen, falls sie überhaupt je aufgestiegen sind. Man erzählte darum unbedenklich von den Erfurter Mönchen, daß sie Luther um seines Studiums gram waren, mit schikanösen Redensarten von den Büchern wegholten und mit dem Bettelsack in Stadt und Dorf schickten. Man sah gar nicht, daß Walchs Tischrede eine üble Kompilation war. Man dachte darum auch nicht daran, sie mit anderen Aeußerungen des Reformators zu vergleichen und auf mögliche Ueberarbeitungen, Erweiterungen und Einschaltungen fremder Motive in gelegentlichen Bemerkungen

Luthers zu achten. Nicht einmal die Verſuchung zu der Frage, wie die Worte wohl urſprünglich lauteten und gemeint ſein mochten, ward rege. So hat ſich dieſe Tiſchrede bis in die Gegenwart behauptet[82]. Als Zeugnis von der Macht der Ueberlieferung in der Lutherbiographie iſt dies lehrreich. Notwendig war aber wirklich nicht dieſe unermüdliche Weitergabe von Buch zu Buch. Längſt hätten kritiſche Bedenken auftauchen können. Denn wir beſaßen verſchiedene Formen dieſer Tiſchrede. Zwar waren ſie nicht ganz der Stiliſierung entgangen. Aber ein flüchtiger Blick hätte doch Walchs Form als unbrauchbar erweiſen können. Denn Luther hat von einem italieniſchen Orden der „Brüder der Unwiſſenheit" erzählt, die auf die heilige Ignorantia ſchwören und aller wiſſenſchaftlichen Arbeit rückſichtslos entſagen[83]. Im Grunde freilich dürfe man faſt alle Klöſter unter das Patronat der „heiligen Unwiſſenheit" ſtellen. Denn ſie gäben nur auf das Leſen acht, nicht auf das Verſtändnis. Der heilige Geiſt und der Teufel wüßten, ſo ſeien ſie überzeugt, was die Worte der Schrift und des Gebets bedeuteten. Auch fürchteten ſie, ein ſtudierender Bruder möchte die Herrſchaft über die ungelehrten Brüder gewinnen; darum ſolle er ſich den Sack über den Nacken legen laſſen[84]. Hier hören wir nichts von irgend welcher Drangſalierung Luthers im Erfurter Kloſter. Wir ſtehen überhaupt nicht vor individuellen Erlebniſſen, wie ſie die Legende geſchaffen hat. Eine groteske italieniſche Erſcheinung ward zum Anlaß, die letzte „Tendenz"[85] des Mönchtums zu charakteriſieren. Abgeleitet aber wurde dieſe Tendenz aus der zwar nicht überall, aber doch „faſt" in allen Klöſtern vermeintlich üblichen Praxis des Chor- und Meßgottesdienſtes ſowie anderer liturgiſchen Dienſte. Selbſt der entſchloſſenſte Gegner des Reformators kann die Beobachtungen, die hinter dieſer Schlußfolgerung ſtehen, nicht als reine Täuſchung kennzeichnen. Auch im Auguſtiner Eremitenorden, auf den jedoch Luther nicht Bezug nimmt — er will ja ohnehin nicht alle Klöſter zu Stätten der „Ignoranz" machen — wurde nicht jeder für das Studium beſtimmt und dadurch zum „wiſſenſchaftlichen" Verſtändnis der „Lektionen" befähigt. Doch dies intereſſiert uns weniger als die Erkenntnis, daß wir es mit einer „Tendenzſchilderung" des ſpäteren Reformators zu tun haben, nicht aber mit Erlebniſſen des Novizen Luther. Die Tiſchrede Walchs dürfte darum gern endgültig zur Seite geſchoben werden. Sie gehört wie die Darbietungen eines Matheſius, Ratzeberger, Selnecker und anderer in das Kapitel der Lutherlegende.

Das wird zur Gewißheit, ſobald man auf die Mitteilungen der Vorleſung über das erſte Buch Moſis achtet. Auch hier erfahren wir nichts von Schikanen und Drangſalierungen, unter denen Luther hätte leiden müſſen. Er erzählt nur: „Als ich ins Kloſter eintrat, ſagten ſie zu mir: wie mir geſchehen iſt, ſo geſchehe auch dir"[86]. Dagegen nun wendet ſich freilich die Kritik des Reformators. Sie trifft aber nur einen in den Klöſtern herrſchenden Grundſatz, nicht perſönliches Uebelwollen der Kloſterinſaſſen wider ihn. Denn er macht es den Erfurtern zum Vorwurf, daß ſie alles über einen Leiſten geſtreckt hätten. Eine viel richtigere Einſicht finde man bei Auguſtin, der den Grundſatz der Individualiſierung aufſtelle[87]. Eines ſchicke ſich nicht für alle. Die ſteife Anwendung der Regel kennzeichne jedoch alle Klöſter: „Die Mönche folgten in ihren Regeln der arithmetiſchen Proportion, einem wie den anderen. Wie der eine arbeitet, ißt, trinkt, ſchläft, ſo ſoll auch der andere arbeiten, eſſen, ſchlafen"[88]. Der vor-

treffliche und weise Grundsatz Augustins blieb unbeachtet. Statt der „geometrischen Proportion zu folgen und die Eigenart eines jeden einzelnen bei der Verteilung der Aufgaben und Lasten zu berücksichtigen, ließen sie das grausame Wort hören: Dir geschehe wie mir, niemand geschieht Unrecht“[89]. Aus diesen Aeußerungen dürfte wirklich niemand den Satz ableiten, Luther sei in den ersten Monaten seines Klosterlebens von den Erfurter Brüdern schikaniert worden[90]. Die Kritik aber, die Luther hier übt, ist ausschließlich reformatorisch. Dem Novizen lag eine Kritik ganz fern. Noch zwölf Jahre nach seinem Eintritt in den Orden hat er sich zur unbedingten Geltung der Ordensstatuten bekannt, deren Diener, nicht Herr man sei[91]. Dem eben ins Kloster Eingetretenen, der sich in Demut und Gehorsam üben sollte und in der Regel die Anweisung zum seligen Leben kennen lernte, konnten kritische Fragen nicht auftauchen. Er wußte auch nichts vom Grundsatz Augustins. Es war selbstverständlich, daß alles „steif“ nach der Regel ging. Er war auch, wie er einmal erzählt, „ohne Klage“ Mönch[92]. In den Bemerkungen der Brüder konnte er darum nicht die Absicht einer Schikanierung entdecken — was er selbst auch nie behauptet hat — sondern lediglich die Gewähr eines regelrechten, niemand bevorzugenden Lebens. Es deckt sich demnach der autobiographische Gehalt seiner Mitteilung mit der Tatsache, vor die wir den ins Kloster Getretenen alsbald gestellt sahen. Dem um Aufnahme Begehrenden wurde die Härte der Regel, der sich niemand entziehen könne und dürfe, nachdrücklich zum Bewußtsein gebracht. Und in der Rezeption wurde die ganze Last der auf jedem einzelnen Bruder ruhenden Verpflichtungen auch ihm auferlegt. Mehr hat auch Luther in der Vorlesung über das erste Buch Moses nicht behauptet.

Ob freilich der später von ihm beanstandete Grundsatz der Unterwerfung aller unter die gleichen Ordnungen und Aufgaben in der angegebenen lebhaften Formulierung ihm nahe gebracht wurde, ist zweifelhaft. Sie soll ja in allen Klöstern üblich gewesen sein[93]. Die Annahme liegt darum nahe, daß Luther einem später von ihm abgelehnten Grundsatz eine dialogische, scheinbar ein konkretes Erlebnis voraussetzende Form gegeben hat. Wichtiger jedoch ist die Erkenntnis, daß die spätere novellistische Verarbeitung ein den ursprünglichen Sinn ganz zerstörendes Motiv schuf. Das „grausame“ Wort, wie es der alt gewordene Reformator nennt, war dem Novizen ein Schutz gegen „Ungerechtigkeit“ und eine Bürgschaft rechter „Askese“ in den rauhen Pflichten des Ordens.

So mag denn Luther mit häuslichen Verrichtungen[94], d. h. vornehmlich mit der Säuberung der eigenen Zelle betraut gewesen, vielleicht auch mit dem Bettelsack durch die Straßen Erfurts gegangen sein. Das war weder schikanös ihm auferlegt noch nahm jemand daran Anstoß. Solche „niedrigen“ Dienstleistungen wollten nur zu einem Gehorsam erziehen, dem alles Eigensüchtige fehle[95]. Im übrigen sorgten Konstitutionen und Novizenmeister dafür, daß solche Arbeit nicht der eigentliche Inhalt der ersten Monate wurde. Denn davon kann gar keine Rede sein, daß der Novizenmeister auf Luthers Gemütsverfassung und geistige Veranlagung keine Rücksicht genommen[96] und dem „Pennalismus“ der Brüder freien Lauf gelassen habe. So wenig Luther selbst in den späteren Jahren seines Lebens über Unbill geklagt hat, die ihm als Novizen widerfahren sei, so wenig klagt er über seinen „Lehrer“. Er versichert vielmehr ausdrücklich, sein Präzeptor im Kloster sei ein feiner alter Mann gewesen[97].

Er gedenkt ſeiner Gewiſſenhaftigkeit in Beichtſachen und ſeiner Bemühungen um das rechte Verſtändnis und Urteil [98]. Einſt machte ihm ſein „mönchiſcher Pädagog", „ein fürwahr trefflicher Mann und ſonder Zweifel unter der verdammten Kutte ein wahrer Chriſt" [99], noch eine beſondere Freude, als er ihm ein eigenhändig geſchriebenes Exemplar der Bücher des „Athanaſius" über die Trinität [100] zur Lektüre übergab. Den von „brennendem Glaubenseifer" [101] beſeelten Novizen von den ſeiner Stellung entſprechenden „Studien" fernzuhalten und in knechtiſchen Dienſten ſchmachten zu laſſen, kam ihm nie in den Sinn. Der Zögling hat denn auch ſtets dankbar ſeiner gedacht. Und der Prior hatte in der Tat, wie die Konſtitutionen es forderten, einen erprobten Magiſter beſtellt, der ſich für die Seele des Pfleglings verantwortlich wußte und in trüben Stunden ſie ſeelſorgerlich aufrichtete [102]. Er gab und empfing Vertrauen. So waren ſeine Befehle nicht kleinlich und übelwollend, ſein Rat nicht mürriſch und abweiſend, ſeine Belehrung nicht pedantiſch und herzlos. Sein Zuſpruch blieb „geiſtlich". Individuelle Seelſorge im Rahmen der Regel zu üben muß ſeine Freude geweſen ſein. Ueber das Grab hinaus hat ihm der Zögling und „Apoſtat" rückhaltloſen Dank gezollt.

Trotz wiederholter und energiſcher Verſicherungen [103] hat es demnach keine breite Kluft zwiſchen den Forderungen der Konſtitutionen und der Wirklichkeit gegeben. Auch die erſten Wochen und Monate des Novizen ſind verſtrichen, wie die Schöpfer der Konſtitutionen es wünſchten. Gemeſſen an der Legende wird man den Novizen Luther ſelten genug in den Straßen Erfurts mit dem Bettelſack über dem Nacken geſehen haben; geſchweige denn in den Dörfern, die ſonderbar genug nach dem angeblichen Einſpruch der Univerſität ſein Arbeitsfeld geworden ſein ſollen. Den Bettel des zu Beſitz gelangten Kloſters ſymboliſierten in der Regel die Laienbrüder. Kleriker und Prieſter ſtanden vor anderen Aufgaben. Luther aber wurde als Kleriker aufgenommen. In der Rezeption hatte er die Tonſur erhalten. Er konnte ja leſen und ſingen, verfügte alſo über die unerläßlichen Vorausſetzungen der Aufnahme als Kleriker. Der „ſpeziellen Gnade", die Angehörigen vornehmer Familien eine Ausnahme in Ausſicht ſtellte [104], bedurfte er überhaupt nicht. Doch noch mehr. Der Erfurter Konvent beſaß ein Studium der Theologie. Der Prior war darum verpflichtet, alle irgendwie Geeigneten zum Studium anzuhalten [105]. Er und der Novizenmeiſter hätten mehr als pflichtvergeſſen ſein müſſen, wenn ſie einem Magiſter der freien Künſte das Studium verwehrt oder ruhig zugeſehen hätten, wenn einem brennend darnach Verlangenden und unzweifelhaft dafür Geeigneten tückiſch Steine in den Weg gelegt wurden. Ob der Novize ſofort zum wiſſenſchaftlichen Studium der Theologie zugelaſſen wurde, iſt allerdings eine Frage für ſich. Sie braucht noch nicht beantwortet zu werden. Hier genügt es zu wiſſen, daß die Legende aus mißverſtandenen Aeußerungen des Reformators ausgeſponnen wurde und von den wirklichen Verhältniſſen im Erfurter Kloſter keine Kenntnis verrät. Niedrige Dienſtleiſtungen waren, ſoweit ſie überhaupt Luther auferlegt wurden, nur ein Teil ſeiner mönchiſchen Askeſe. Seinen eigentlichen Dienſt haben ſie nicht gekennzeichnet.

4.

Zum Kloſter gehörten Kleriker und Laienbrüder [106]. Beide waren durch das ewige Gelübde zu mönchiſcher Lebensführung verpflichtet. Beiden war die Aufgabe geſtellt, vermittelſt der evangeliſchen Räte im Verbande der klöſterlichen Genoſſenſchaft der chriſtlichen Vollkommenheit nachzujagen. Aber beide trennte doch eine breite Kluft. Nie wird ſie von den Konſtitutionen überſehen. Geiſtig und geiſtlich ſind die Laienbrüder Mönche minderer Ordnung. Die Kunſt des Leſens und Schreibens wird nicht von ihnen gefordert. Nicht einmal geiſtige Begabung wird von ihnen verlangt [107]. Man will auch nicht ſie geiſtig heben. Schon die Rezeption entſcheidet, ob jemand den Klerikern oder den Laienbrüdern angehören ſoll [108]. Dieſe aber werden weder zu „Privatſtudien" noch zu einem pflichtmäßig erteilten Elementarunterricht zugelaſſen, geſchweige denn zu einem „Partikular"- und „Generalſtudium". Sogar im Pſalter oder einem anderen Buch zu leſen iſt ihnen unterſagt, es ſei denn, daß ſie den Pſalter „diſtinct" zu leſen verſtehen [109]. Sie bleiben die „Ungelehrten" [110] des Kloſters, auf deren Schultern die wirtſchaftlichen Aufgaben und niederen Dienſte des täglichen Betriebes ruhen. Sie ſind und bleiben die „Knechte", gleichſam die Leibeigenen des Kloſters.

So werden ihnen denn auch aktives und paſſives Wahlrecht ſowie Tonſur und Ordenstracht mitſamt den geiſtlichen Weihen vorenthalten [111]. Da ſie in der Regel des Leſens und Singens unkundig waren, konnten ſie ſich auch nicht am „göttlichen Amt", d. h. am liturgiſchen Stundengebet der Kleriker beteiligen. Ohnehin hätte es ihrer dienenden, ſofort an der Kleidung erkennbaren Stellung nicht entſprochen, ſcheinbar gleichberechtigt mit der Gemeinde der Brüder Kleriker im Chor Gott zu loben und zu preiſen. Doch auch der vollkommene Mangel an geiſtiger Vorbildung verbot es ihnen. Die Verpflichtung zur Beachtung der Horen galt zwar auch ihnen, aber ihr Stundengebet war aufs äußerſte gekürzt und beſtand in der Rezitation einiger Verſikeln und Gebete. Das ganze Offizium der Laienbrüder mußte natürlich ſtill abſolviert werden [112]. Laut geſprochene Gebete der Laienbrüder hätten den Chordienſt der Kleriker geſtört. Ihrer untergeordneten Stellung werden wir auch an ihren religiöſen Leiſtungen für andere gewahr. Die Leiſtungen ſelbſt konnten ihnen natürlich ebenſowenig verwehrt werden wie den Weltchriſten außerhalb des Kloſters. Zudem nahmen ſie als Mönche an allen geiſtlichen Segnungen und Gnaden ihres Ordens teil. Nun auch durch eigene Leiſtungen die geiſtlichen Güter und Schätze ihrer Kongregation zu mehren mußte ihnen ſelbſtverſtändlich ſein. Auch ſie hatten ein liturgiſches Amt, das nicht nur zum Lobe Gottes und der eigenen Seelen Seligkeit, ſondern auch zu Nutz und Frommen anderer verſehen wurde. Für die verſtorbenen Brüder, Schweſtern, Familiaren und Wohltäter des Ordens ſollten ſie 500 Vaterunſer mit anſchließendem Gebet um ewige Ruhe ſprechen. Das Gleiche galt von ihrer Verpflichtung gegen die Lebenden [113]. Einige liturgiſche Stücke, wie das Paternoſter, das Ave Maria, das Requiem, das Gloria, Benedicamus und einiges andere mußten ſie darum auswendig lernen. Aber das „liturgiſche" Amt der Laienbrüder hält den Vergleich mit dem der Kleriker nicht aus. Auch „geiſtlich", im Hinblick auf die zu eigenem und anderer Nutzen auferlegten frommen Werke ſtanden ſie auf einer tieferen Stufe. Selbſt in den Bettel-

klöstern der Auguſtiner Eremiten gab es einen Standesunterſchied wie draußen in der Welt. Die Konſtitutionen zur Regel Auguſtins, die auf Kleriker und deren geiſtlichen Dienſt bezogen war, verſagten den von der Welt „bekehrten Brüdern" niederer Herkunft und mangelhafter Bildung jede Form der Gleichberechtigung. Die Schranken, welche Kleriker und Laien trennten, wurden nicht geöffnet, geſchweige denn niedergeriſſen. Beide arbeiteten für denſelben Herrn, aber wie Maria und Martha.

Luther war nicht als Laienbruder rezipiert worden. Er wäre es denn Zeit ſeines Lebens geblieben [114]. Er wurde als Kleriker in die Kloſtergemeinde aufgenommen [115]. In allem ward er den Brüder Klerikern gleich [116]. Nur dem Konvent mußte er fern bleiben, es ſei denn, daß er durch beſonderen Befehl hinzugezogen wurde [117]. Zu den Verſammlungen, in welchen die Kloſterangelegenheiten beraten und beſchloſſen wurden, gehörte er alſo nicht [118]. Im übrigen aber entſprachen Einteilung und Aufgaben des Tages denjenigen eines nichtprieſterlichen Klerikers, ſoweit nicht die uns bereits bekannten Pflichten des Noviziats beſondere Anſprüche ſtellten. Der Novizenmeiſter trug auch, wie wir hörten, die Verantwortung dafür, daß keine Pflicht des Klerikers verſäumt wurde. War die Tageseinteilung dem Novizen noch nicht in Fleiſch und Blut übergegangen, wollte Schlaftrunkenheit ihm die Teilnahme an den Vigilien wehren, ſo ſtand der Magiſter als Wecker da und hieß ihn, ſich vom Lager erheben [119]. Ihn zu fehlerfreier Abſolvierung des Chordienſtes und aller „regelrechten" und ſtillen Gebete zu erziehen, war eine Hauptaufgabe des „Pädagogen" [120]. Prieſterliche Obliegenheiten wurden dem Novizen freilich fern gehalten. Die Konſtitutionen verboten ausdrücklich, einem Novizen die höheren Weihen zu erteilen [121]. Nur zur „Pſalmodie" [122], d. h. dem Stundengebet oder Chordienſt, wurde der als Kleriker aufgenommene, durch die Tonſur im Beſitz der niederen Weihen erachtete Novize zugelaſſen [123].

Im Stundengebet erfüllte die Gemeinde der mönchiſchen Kleriker das Gebot des Apoſtels: „Seid voll des heiligen Geiſtes, redet mit einander in Pſalmen, Hymnen und geiſtlichen Liedern" (Eph. 5, 18. 19). Sieben Mal in 24 Stunden verſammelte ſie ſich gemäß Pſ. 118, 164 [124], wie es ſchon die Regel Benedikts gefordert hatte, zum Chorgebet, Gott zu lobſingen. Das Wort des Pſalmiſten beachtend: „Um Mitternacht erhob ich mich, um dich zu preiſen" [125], erſchien ſie bereits in der Stille und im Dunkel der Nacht zur Matutin oder Mette, der am reichſten ausgeſtatteten Feier des Chorgebets. In drei „Nokturnen" oder Nachtgottesdienſten, deren Hauptinhalt je drei Pſalmen und drei Lektionen ausmachten, und in den unmittelbar ſich anſchließenden Laudes, den „Lobgeſängen" vor dem nahenden Tag, beugte ſie ſich nächtlich ihrem Gott. Nach dem Anbruch des Tages füllte ſie den Chor zur Feier der Prim oder des Morgengebets. Terz, Sext, Non und Veſper unterbrachen die Beſchäftigung des Tages. Die Komplet oder das Abendgebet beſchloß das Tagwerk mitſamt den Horen und befahl die Beter der Fürbitte Marias und dem Frieden des Herrn. Die Auguſtiner Eremiten, die ein Obſervantenorden waren, legten großes Gewicht auf die gewiſſenhafte Beobachtung der Chorgebete. Dispenſe wurden nur in beſonderen Fällen erteilt. Dem Generalvikar war die Verantwortung dafür auferlegt, daß die Stundengebete deutlich, beſtimmt und mit ängſtlicher Genauigkeit „geſprochen" würden [126]. Beherrſchung der Pſalm-

töne und unbedingter Gehorsam gegen den Kantor gehörten darum zu den Pflichten eines jeden Klerikers, auch des Novizen [127]. Wer beim Lesen und Singen im Chor anstieß, zog sich eine leichte Schuld zu und mußte sich sofort demütigen [128]. Die einzelnen Horen des Tages, aber auch der Tage und Wochen, der Feste und Heiligentage, hatten ihre eigenen Hymnen, Lektionen, Orationen und dergleichen mehr. Der Novize mußte darum — natürlich in Zwischenstunden — in der ersten Zeit seines Noviziats angestrengt lernen und gewissenhaft sich vorbereiten. Während des „heiligen Dienstes" im Chor war angespannte Aufmerksamkeit erforderlich, ganz abgesehen davon, daß leichter Schuld verfiel, wer nicht auf das göttliche Amt achtete und die Augen schweifen ließ [129]. „Psallieret weise" (Ps. 46, 8), hieß es schon in der Regel Benedikts [130]. Der Geist mußte mit der Stimme im Einklang sein. Zwar konnte der Novize, der als Kleriker aufgenommen war, in der Regel lesen und singen. Wir wissen, wie eingehend der „Gesangunterricht" der Trivialschule war. Wer sie durchgemacht hatte, kannte die Psalmtöne, die antiphonische und responsiale Psalmodie [131], die Hymnen, Versikeln, Graduale und ähnliches. Der Novizenmeister brauchte darum nicht Wochen oder gar Monate lang das Amt eines Kantors zu übernehmen und die Zöglinge dem Offizium im Chor fern zu halten. Nur die eigentümlichen Bräuche, Zeichen und Gesänge des Ordens galt es bekannt zu geben und das Verständnis des dem Laien fremd gebliebenen Breviers aufzuschließen. Das war freilich immer noch genug, zumal die Tagzeiten in der Klosterkirche der Erfurter Eremiten vollständig, peinlich genau und musikalisch korrekt gefeiert wurden [132]. Maßgebend war der „Brauch der römischen Kurie", d. h. das römische Kurialbrevier, das in der Kapelle des Papstes benutzt wurde und dank der Tätigkeit vornehmlich der Franziskaner auch in Deutschland Boden gewonnen hatte [133].

Mit dem Skapulier angetan, ohne das die Zelle auch nicht verlassen werden durfte, hatte sich der Novize auf das Strohlager seiner nicht heizbaren, unverschlossenen Zelle gelegt [134]. Vor dem Morgengrauen rief die Klosterglocke die Brüder zur Matutin. Auf das erste Geläut erhob sich jeder eilend von seinem Lager und schützte sich mit dem Zeichen des Kreuzes. Das Obergewand mit der schwarzen Kappe — nur bei der Non und Komplet wurde sie nicht getragen — wurde angelegt und nun in würdiger, „ehrbarer" Haltung die Kirche aufgesucht. Wer sich verspätete, zog sich eine leichte Schuld zu [135]. Vor dem Eintritt in die Kirche besprengte sich jeder mit geweihtem Wasser. Eingetreten verneigte er sich tief und ehrerbietig vor dem Hauptaltar und begab sich alsdann an seinen Platz. Anders durfte nie jemand die Kirche zum Chordienst betreten. Wer zu spät gekommen war, blieb jedoch nach der Verneigung unbeweglich stehen, bis der Prior ihm winkte, sich an seinen Platz zu begeben. Abermals sich verneigend gehorchte er dem Geheiß [136]. Nach dem letzten Geläut der Glocke und auf das Zeichen des Oberen hin wurde schweigend ein Vaterunser gebetet. Alsdann sprachen die Brüder stehend die Matutin von der seligen Jungfrau [137]. War sie beendigt, so wandten sie sich dem Altar zu, bekreuzigten sich und begannen die Matutin des Tages „nach dem Brauch der römischen Kurie". Wie jede Hore schloß auch die Matutin mit Kniebeugung, der Antiphonie Salve Regina — Sei gegrüßt du Himmelskönigin, Mutter der Barm-

herzigkeit[138] —, dem Versikel Ave Maria und dem Gebet „Verleihe barmherziger Gott", d. h. dem Gebet, es möge der barmherzige Gott der Gebrechlichkeit der Beter beistehen und sie durch die Fürbitte der Mutter Gottes von ihren Sünden wieder aufrichten[139].

Täglich nach der Matutin wurde das „Kapitel", ein eigener Gottesdienst abgehalten[140]. In Prozession, zu zweien aufgereiht, begaben sich die Brüder in den Kapitelsaal. Beim Eintritt verneigten sie sich vor dem Kreuze. Darauf ging jeder an seinen Platz. Als Letzter kam der Prior oder sein Stellvertreter. Kaum erschien er in der Tür, so erhoben sich alle ehrfürchtig. Der Lektor gab alsdann aus dem Kalender oder Martyrologium das Fest des nächsten Tages bekannt. Wiederum erhoben sich alle, um stehend den Psalm anzuhören, den der hebdomadar, der jeweilig mit dem Wochendienst betraute Bruder sprach. Hatte er geendigt, so verlas der Lektor vom Lesepult her ein „Kapitel" aus der heiligen Schrift. Ihm schloß er die „commemoratio" an, das fürbittende Gebet für die verstorbenen Brüder, Schwestern, Diener und Wohltäter des Ordens. Der Prior bekräftigte es mit den Worten: „Mögen sie in Frieden ruhen." Ein kurzes Gebet leitete nun zum Schuldbekenntnis über. Dies Schuldkapitel war kein Konkurrent des Beichtstuhls. Die dem Sakrament der Ohrenbeichte vorbehaltenen Todsünden wurden grundsätzlich dem Prior gebeichtet. Denn ihm waren die Todsünden reserviert[141]. Der Novize war in erster Linie an seinen Lehrer gewiesen, falls er Priester war, sonst an den Prior[142]. Der Prior konnte jedoch einem Bruder, der schon einige Zeit Priester war, die „generelle" Erlaubnis erteilen, Todsünder zu absolvieren. Doch blieben dem Prior immer noch einige wenige schwere Verbrechen vorbehalten[143]. Nur auf Grund einer „speziellen" Erlaubnis konnte hier ein „Bruder Priester" zuständig werden. Todesgefahr beseitigte natürlich alle Reservatfälle. Mit dieser Beichte hatte das tägliche Schuldkapitel nichts zu tun. In ihm wurden nur die Verstöße gegen die Ordenssatzungen bekannt gegeben. Es geschah in der Form der Selbstbezichtigung oder der Denunziation. Um Unruhe und Streit fern zu halten und die Würde des Kapitels zu wahren, war — abgesehen vom eigenen Schuldbekenntnis und der Denunziation — jegliches Reden ohne Erlaubnis oder Aufforderung des Priors aufs strengste untersagt. Nicht minder das Wechselgespräch. Nur in erster oder dritter Person durfte gesprochen werden[144]. Es hieß darum entweder: „Ich nenne meine Schuld dem allmächtigen Gott und euch", oder: „Es möge sich erinnern der Bruder N." Doch auch dann war nicht der Bruder angeredet, der denunziert wurde, sondern der Prior, der nun die von den Satzungen bestimmte Strafe[145] den ihre Schuld Beichtenden oder Einräumenden auferlegte. Die Strafen für leichtere Vergehen waren neben Rezitation eines Psalms und Fasten die aus der Trivialschule uns bekannt gewordenen: die Rute und das Sitzen auf dem Boden. Freitags wurde das Schuldkapitel in solenner Weise abgehalten. Der Prior eröffnete den Akt mit den Worten: „Laßt uns von unserer Schuld handeln." Darauf warfen sich alle zu Boden. Der Prior fragte nun: „Was habt ihr mitzuteilen?", und jeder antwortete: „Meine Schuld." Jetzt hieß sie der Prior aufstehen. Sie erhoben sich und bekannten, die Alten zuerst, demütig und lauter ihre Schuld.

Striktes Schweigen war den Brüdern auferlegt, wenn sie sich im Chor aufhielten. Der Dienst wurde dort durch Zeichen geleitet. Auch im Kapitel stand man noch unter dem Gebot des Schweigens. Im Dormitorium, im Kreuzgang, in den Zellen und im Refektorium herrschte ebenfalls das Schweigegebot. Den Speisesaal betrat man erst zum Mittagessen. An allen liturgischen und sonstwie gearteten Veranstaltungen von der Matutin an — ungefähr 3 Uhr morgens — über „Kapitel", Prim und die von allen Brüdern zugleich gehörte Konventsmesse [146], d. h. „öffentliche" Messe [147], bis zur Terz einschließlich, also bis ungefähr 10 Uhr, hatte man mit nüchternem Magen sich beteiligt. „Morgens" nichts zu genießen gehörte zu den Kasteiungen des klösterlichen Lebens. Nur mittags und abends wurden Mahlzeiten eingenommen [148]. Vom Fest aller Heiligen bis zum Geburtsfest Christi, von der Quadragesima bis zum Auferstehungstag mit Ausnahme der Sonntage, alle Freitage im Jahr und an den von der Kirche festgesetzten Tagen einschließlich der Vigil des heiligen Augustin sollte gefastet werden. An diesen Tagen mußten darum die Brüder sich an einer Mahlzeit genügen lassen. Außerhalb des Refektoriums zu speisen war nur unter besonderen Umständen gestattet. Stets aber galt es, des Wortes eingedenk zu sein: „Zähmt Euer Fleisch mit Enthaltsamkeit in Speise und Trank, soweit eure Gesundheit es zuläßt" [149]. Schlug die Glocke, die zum gemeinsamen Mahl rief, so sollten sich die Brüder stillschweigend die Hände waschen. Sie betraten den Warteraum [150] vor dem Eßsaal, setzten sich und hörten ehrerbietig, was der Prior anordnete. Auf das Zeichen zum Eintritt ins Refektorium erhoben sie sich; der Prior oder sein Stellvertreter führte sie zu Tisch [151]. Wer zu spät erschien, d. h. erst nach der Benediktion das Refektorium betrat, verneigte sich vor dem Prior und wartete in aufrechter Haltung, bis ihm das Zeichen gegeben wurde, seinen Platz aufzusuchen. Die Tischsitzung begann mit einer Lektion. Die Anstandsregeln, die der Novizenmeister seine Zöglinge lehrte, wollten natürlich auch bei Tische gewissenhaft beachtet sein. Mönchisch zu trinken war darum auch hier vorgeschrieben. Laute Unterhaltung war verpönt. Der Prior sollte wie im Chor so auch im Refektorium das Nötige im Flüsterton angeben. Auch jene Brüder, die noch nicht die Zeichensprache beherrschten, durften flüsternd und kurz das Notwendige fordern [152]. Im allgemeinen aber galt das Gebot „strikten" Schweigens, dem, wie Mathesius beobachtete, noch viel später der durch die Erziehung des Klosters mit Erfolg hindurchgegangene Reformator bei Tisch huldigen konnte. So wurde der Zunge, dem unruhigen Uebel, auch bei Tisch nach Kräften gewehrt. Zum Nachtessen versammelte man sich in der gleichen Weise, um dann mit dem Kompletorium den Tag zu beschließen. Vom zweiten Zeichen bis zum ersten des folgenden Tages waren dann, wie wir schon hörten, die Mönche zu unbedingtem Schweigen verpflichtet. Nichts durfte die tiefe Stille des Klosters stören, jener Stätte, von der der Herr, wie die Mönche in der Komplet beteten, alle Anschläge des Feindes fernhalten möchte und in der seine heiligen Engel Wohnung nehmen sollten, daß sie in Frieden die Insassen bewachten.

An den Fasttagen nahm das Abendessen, die „Kollation", den Anfang der Komplet vorweg. Um die vierte Stunde nach der für das Mittagessen üblichen

Zeit gab der Sakriſtan das Zeichen zum Kompletorium. Gleich darauf läutete der Hebdomadar zur Kollation. Die Brüder verſammelten ſich im Warteraum. Auf das Zeichen des Priors hin begaben ſie ſich in das Refektorium, ſtanden ſtill in der vorgeſchriebenen Ordnung und ſetzten ſich erſt, wenn der Prior ſeinen Platz eingenommen hatte. Darauf hörte man vom Pult her die Stimme des Lektors: „Befiehl, Herr, zu ſegnen." Genau ſo eröffnete der Lektor auch die Komplet. Mit ihren Worten antwortete denn auch der Prior: „Eine ruhige Nacht und ein vollkommenes Ende verleihe uns der allmächtige Gott." Der Konvent bekräftigte wie ſonſt im Chor dieſen Gebetswunſch mit dem Amen. Nun begann wie in der Komplet des Chors die Lektion. In deren Ton ſetzte der Lektor die angefangene Lektion fort, bis allen das Getränk gereicht war. Dann gab der Prior ein Zeichen, der Lektor richtete ſich auf und ſprach: „Segnet!" Der Prior fügte hinzu: „Der Spender alles Guten ſegne den Trank ſeiner Knechte." Alle antworteten: „Amen"! Darnach tranken die Brüder, wie der mönchiſche Anſtand es verlangte. Sobald der Prior ſah, daß der Kollation „genug getan" ſei, winkte er dem Lektor, der nun die Lektion mit der Mahnung der Komplet ſchloß: „Brüder, ſeid nüchtern und wachet, denn der Teufel, euer Widerſacher, geht umher wie ein brüllender Löwe und ſuchet, wen er verſchlinge. Ihm widerſtehet tapfer im Glauben!" Jetzt nahm wieder der Prior das Wort zu der kurzen Bitte: „Herr, erbarme dich unſer!" Die Brüder antworteten wie in der Komplet: „Gott ſei Dank!" Darauf erhoben ſich Prior und Brüder. Der Prior ſprach den Verſikel der Komplet: „Unſere Hilfe ſteht im Namen des Herrn", dem das Reſponſorium des Konvents folgte: „der Himmel und Erde gemacht hat". Genau ſo wie das römiſche Brevier die Komplet bis zum Paternoſter vorzeichnete, war im Erfurter Auguſtiner Eremitenkloſter die Kollation der Faſtentage eingerahmt.

Nach dem Reſponſorium verließ man in Prozeſſion, mit einer Verneigung vor dem Kreuz, das Refektorium und begab ſich, ſchweigend und der Ordnung gemäß, die Jüngeren voran, der Prior als Letzter, in die Kirche. Nun wurde das letzte Zeichen zum Kompletorium gegeben. Die Brüder ſtellten ſich an ihrem Platz auf. Ein Wink des Priors ließ das Geläut der Abendglocke verſtummen. Alsbald ſprachen die Brüder mit gebeugten Knien oder ſich verneigend, wie gerade die Zeit es verlangte, ſtill das Vaterunſer der Komplet. Ihm folgte, geſprochen von dem Leiter, die „Beichte", d. h. das Confiteor, das Bekenntnis der großen, übergroßen Schuld [153]. War das Confiteor mit der Abſolution beendigt, ſo wurde das Kompletorium mit ſeinen Pſalmen, Hymnen, Antiphonien und was noch dazu gehört, geſungen. Mit dem Segen ſchloß die Feier. Schweigend ſuchten die Brüder ihre Zellen auf. Früher als ſonſt ſenkten ſich an den Faſttagen Stille und Schweigen auf die dem Schutz des Herrn, aller Heiligen und himmliſchen Heerſcharen befohlene Kloſtergemeinde. Des Joches ihres Meiſters gedenkend und des zum Zeichen im Skapulier ſich ſchlafen legend, ruhte ſie auf ihrem harten Lager, bis zwiſchen Mitternacht und Morgengrauen die Glocke zur Mette rief.

5.

Ein volles Jahr stand Luther unter der Zucht des Novizenmeisters und in dem eben geschilderten Dienste eines Klerikers. Im September 1506 wird die Entscheidung über seine dauernde Zugehörigkeit zur Kongregation gefallen sein. Eine strenge, vom Prior vorgenommene Prüfung über Charakter und Wandel des Novizen ging voraus. Vornehmlich wurden diejenigen befragt, mit denen er verkehrt hatte. Ohne das System der Inquisition und Denunziation war das gemeinsame Leben in den Augustiner Eremitenklöstern und die Pflege des geistlichen Lebens jedes einzelnen Mönchs undenkbar. Selbst die schwer Erkrankten mußten dem Prior angeben, ob ihnen die Schuld eines Bruders bekannt sei. Zu den Amtspflichten des Priors, der die Kranken oft besuchen mußte, gehörte die Inquisition, die Befragung der Kranken nach Vergehen der Brüder[154]. Dies System wurde selbstverständlich nicht außer Kraft gesetzt, wenn die Zulassung zur Profeß erwogen wurde. Die Prüfung mußte eine solche Heiligkeit und Ehrbarkeit ergeben, daß ein Rückfall in weltliches Leben nicht brauchte befürchtet zu werden[155].

Die Feier der endgültigen Aufnahme in den Orden begann im Kapitelsaal oder sofort in der Kirche. Der Novizenmeister führte Luther in den Kleidern eines Novizen hinein und vor den an den Stufen des Altars sitzenden Prior. Luther warf sich auf die Knie und wurde nun mit folgenden Worten vom Prior angeredet: „Geliebter Bruder, die Zeit deines Probejahres ist verstrichen. Du hast die Rauheit unseres Ordens erfahren. Denn du bist in allem unter uns wie einer der Unsrigen gewesen, abgesehen von unseren beschließenden Versammlungen. Jetzt mußt du eins von beiden wählen: entweder uns verlassen oder dieser Welt entsagen und dich ganz zuerst Gott, sodann unserem Orden weihen und opfern. Doch ich füge hinzu: wenn du so deinen Nacken unter das Joch des Herrn gebeugt hast, darfst du es aus keiner Ursache wieder abschütteln, eingedenk der ernsten Tatsache, daß du es freiwillig auf dich genommen hast, als es dir freistand zu verzichten.“ Luthers Antwort lautete, er wolle sich Gott und dem Orden opfern.

Nach genau vorgeschriebenem Zeremoniell erfolgte jetzt die Weihe des Profeßkleides. Es wurde zu den Füßen des Priors niedergelegt, der es sofort segnete. Ohne Gesang wurde der Versikel: „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn“ mit der Responsion: „der Himmel und Erde gemacht hat“ angestimmt. Es folgte der Versikel: „Herr erhöre“ mit der Responsion: „und das Geschrei“. Nach den Worten: „Der Herr sei mit euch“ und der Antwort wurde das Weihegebet gesprochen: „Herr Jesu Christ, der du die Hülle unserer Sterblichkeit anzulegen für würdig erachtet hast, wir bitten dich bei dem unermeßlichen Reichtum deiner Güte inständigst, du mögest diese Tracht, die die heiligen Väter als Zeichen der Unschuld und weltentsagenden Demut zu tragen beschlossen haben, deines Segens für würdig befinden, auf daß dieser dein Knecht Martin Luther, der sie benutzen wird, dich anzuziehen verdiene. Gott, der du die ewigen Güter treu verheißest und gewißlich bringst, der du das Kleid des Heils und das Gewand der Anmut deinen Gläubigen verheißen hast, wir bitten demütig deine Gnade, dies Gewand, das die Demut des Herzens und die Verachtung der Welt bedeutet, durch das dein

Knecht in ſeinem Vorſatz augenfällig beſtärkt werden ſoll, gnädig zu ſegnen, auf daß er das Kleid der ſeligen Entſagung, das er unter deinem Beiſtand angenommen hat, unter deinem Schutz bewahre. Den du mit der Tracht des Ordens haſt bekleiden wollen, den bekleide auch mit der ſeligen Unſterblichkeit, der du lebſt und regierſt mit Gott dem Vater in der Einigkeit des heiligen Geiſtes, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen." Nach dieſem Weihegebet wurden Luther und das Ordensgewand mit Weihrauch beräuchert und mit Weihwaſſer beſprengt, zum Schutz wider die allenthalben lauernden Dämonen.

Mit dem nun ſtattfindenden Kleiderwechſel wurde zur Profeß übergeleitet. Das ungeweihte Novizenkleid zog der Prior Luther mit den Worten aus: „Es ziehe dir aus der Herr den alten Menſchen mit allen ſeinen Werken. Amen!" Dann legte er ihm die Tracht des Profeſſen an und ſprach dazu die Worte: „Es ziehe dir an der Herr den neuen Menſchen, der nach Gott geſchaffen iſt in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Amen!" Unterdeſſen ſangen die Brüder den Hymnus: Großer Vater Auguſtinus. Wiederum beugte dann Luther die Knie vor dem Prior, der im Tonus der Horen den Verſikel anſtimmte: „Bitte für uns, ſeliger Vater Auguſtinus!" War die Reſponſion verklungen, ſo rief der Prior zu neuem Gebet auf. „Sei, Herr, nahe unſerem inbrünſtigen Gebet und laſſe dieſen deinen Knecht, dem wir in deinem heiligen Namen das Mönchsgewand gegeben haben, geſegnet werden, daß er dank deiner Freigebigkeit verdiene, fromm in deiner Kirche zu ſtehen und das ewige Leben zu empfangen. Durch Chriſtum unſern Herrn. Amen!" Darauf ſtieg der Prior herab und begann kniend vor dem Altar die Antiphonie: „Komm, heiliger Geiſt." Der Verſikel: „Gieß aus den Geiſt" mit der Reſponſion: „und erneuere" beſchloß ſie. Nach den Worten: „Der Herr ſei mit uns" und dem Gebet: „Gott, der du die Herzen der Gläubigen" ſetzte ſich der Prior Luther gegenüber. Dem Novizen wurde nun die Regel in die Hand gegeben. Er ſelbſt legte ſie alsdann, mit gebeugten Knien näher kommend, auf die Knie des Priors und ſprach, während die Hände auf der Regel ruhten, feierlich im Ton der Lektionen das ewig bindende Gelübde: „Ich, Bruder Martin, tue Profeß und verſpreche Gehorſam dem allmächtigen Gott und der ſeligen Maria, immer Jungfrau, und Dir, Bruder Winand, Prior des Orts, im Namen und anſtatt des Generalpriors des Ordens der Brüder Eremiten des heiligen Biſchofs Auguſtinus und ſeiner rechtmäßigen Nachfolger, zu leben ohne Eigentum und in Keuſchheit nach der Regel desſelben ſeligen Auguſtinus bis an den Tod."

Der Profeß folgte die feierliche Prozeſſion zum hohen Chor, in welchem der Schlußakt vollzogen wurde. Luther wurde eine angezündete Kerze überreicht. Der Prior ſprach „abſolut", ohne Einleitungsformel, das kurze Gebet: „Geliebte Brüder, was unſer Bruder mit dem Munde gelobt hat, möge er in Werken treu und glücklich bewähren, durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum, der mit dem Vater und dem heiligen Geiſte lebt und regiert, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit." Nach einem reſponſialen Amen begann der Kantor die Antiphonie: „Komm, heiliger Geiſt!" Die Brüder gingen unterdeſſen in Prozeſſion, zu zweien aufgereiht, in den Chor, hinter allen, neben dem Prior, der junge Profeſſe. Vor dem Altar hielt er ſtill und ließ ſich auf die Knie nieder, während die Brüder ihre Plätze im Chor einnahmen. Nach

Beendigung der Antiphonie sprach er dreimal den Vers: „Nimm mich auf, Herr, nach deinem Wort, daß ich leben möge!", worauf der Chor der Brüder antwortete: „Und täusche mich nicht in meiner Erwartung!" Dann fügte er hinzu: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste", dem vom Chor her erwidert wurde: „Wie es war im Anfang, jetzt und immerdar. Amen!" Darauf sang der am Altar stehende Prior mit leiser Stimme das Kyrie Eleison und das Vaterunser bis zur sechsten Bitte. Es folgte das kurze Gebet: „Mache selig deinen Knecht. Sei ihm, Herr, ein starker Turm. Würdige mich, dich zu loben, geheiligte Jungfrau. Bitte für uns, Vater Augustinus!" Mit den Worten: „Herr, erhöre" und „der Herr sei mit euch" wurde zu dem großen Schlußgebet übergeleitet: „Allmächtiger, ewiger Gott! In glühender Liebe zu dir ist dieser dein Knecht Martin entbrannt. Er gelobt dir Standhaftigkeit in dieser Versammlung und beugt seinen Nacken unter dein Joch. Verleihe gnädig, daß er am jüngsten Tage deines Gerichts zu deiner Rechten gestellt sich dessen erfreuen möge, daß er erfüllte, was er gelobte. Allmächtiger, ewiger Gott, der du unter dem seligen Augustinus, dem großen Vater, in deiner heiligen Kirche ein großes Heer von Söhnen gegen die unsichtbaren Feinde vereinigt hast, entzünde unsern Bruder, der soeben den Nacken deinem Joch im Kriegsdienst eines so großen Vaters beugt, mit der Liebe des heiligen Geistes, daß er in Gehorsam, Armut und Keuschheit, die er soeben gelobt hat, für dich, den König aller Könige Ritterdienste tuend die Laufbahn dieses Lebens durcheile und durch deine Gabe den Kranz der ewigen Belohnung empfange, nach völligem Sieg und Triumph über die Welt mit ihrem Pomp. Bekenne dich, Herr Jesu Christ, zu deinem Knecht unter deinen Schafen, wie er selbst sich zu dir bekennen möge und, sich selbst verleugnend, keinem anderen Hirten folge, auch nicht auf die Stimme Fremder höre, sondern auf deine Stimme, der du sprichst: Wer mir dient, soll mir folgen. Heiliger Geist, der du als Herrn und Gott dich offenbart hast, wir flehen um die unermeßliche Gnade deiner Frömmigkeit, daß du, wie du wehst, wo du willst, auch diesen deinen Knecht mit leidenschaftlicher Frömmigkeit erfüllst, mit deiner Weisheit erbaust, durch deine Vorsehung lenkst, in deiner gewohnten Gnade erhältst und vermittelst deiner Salbung unterweisest. Laß ihn durch die Fürbitte unseres heiligsten Vaters Augustin, den du vornehmlich zum Gesetzgeber dieses heiligen Ordens gemacht hast, in solchem Eifer glühen, daß er in Trübsal und Angst unter deinem nie versagenden Trost wieder aufatme, daß er, gerecht und fromm durch wahrhafte Demut und Gehorsam, in brüderlicher Liebe gegründet, in glücklicher Ausdauer erfülle, was er im Vertrauen auf deine Gabe gelobt hat. Stehe, barmherziger Gott, unserer Schwachheit bei, daß wir das Gedächtnis der heiligen Gottesmutter und Jungfrau Maria pflegen. Laß uns dank ihrer Fürbitte uns von unseren Verfehlungen erheben. Gott, der du unseren allerseligsten Vater Augustin aus der Finsternis der Heiden berufen und ihn nach Verleugnung der Welt ganz in deinen Dienst gestellt hast, gib diesem deinem Knecht, der unter seiner Leitung und Aufsicht zu deiner Leitung eilt, standhaftes Ausharren und vollkommenen Sieg bis ans Ende. Durch Christum unsern Herrn, Amen!" Der Prior wandte sich nun Luther zu, richtete ihn auf und gab ihm den Friedenskuß. Die Brüder folgten dem Beispiel. Alsdann wurde er auf des Priors Geheiß an den ihm zu-

gewiesenen Platz geführt. Noch einmal ermahnte ihn der Prior, mit Eifer Gott zu bezahlen, was er gelobt habe, keusch in Gedanken und Werken zu leben, nichts eigenes zu besitzen und zu begehren, dem Vorgesetzten ohne Widerspruch und Murren zu gehorchen, die Bräuche, die er als Novize während des Probejahres gelernt habe, auch als Professe unverbrüchlich zu beachten. Denn was er im Probejahr Gott aus freien Stücken dargeboten habe, sei er jetzt durch das Gelübde zu leisten verpflichtet.

Ehe die Brüder, wie die Konstitutionen es verlangten, „in Frieden auseinander gingen", wünschten sie — Prior, Konvent und Beichtvater — Luther Glück, daß er „nun wäre als ein unschuldig Kind, das jetzt rein aus der Taufe käme [156]. Zwar soll Erfurt in Lehre und Praxis nichts von dieser „Mönchstaufe" gewußt haben [157]. Das ist jedoch eine grundlose Behauptung. Paltz, der gefeierte theologische Lehrer des Augustiner Eremitenklosters, der zur Zeit der Profeß Luthers noch in Erfurt weilte, hat unbedenklich und ausdrücklich den Eintritt in den Mönchsstand eine zweite Taufe genannt. Wer die feierlichen Gelübde abgelegt hat, ist dem von der Taufe Herkommenden gleichzuachten. Derselbe Paltz untersucht die Frage, ob jemand die letzte Oelung empfangen dürfe, der unmittelbar nach der Profeß krank geworden sei. Die Bejahung ist ihm nicht zweifelhaft. Denn der die Profeß ablegte, ist von Schuld und Strafe losgesprochen [158]. Der Vergleich der Profeß mit der Taufe war also Erfurter Lehrern keineswegs fremd [159]. Wir haben nicht den geringsten Anlaß, Luthers Angaben zu mißtrauen. Nicht erst im Barfüßerkloster zu Arnstadt hat er, wie neuerdings erzählt wurde, vom Brauch und Sinn solcher Gratulation zur Profeß erfahren [160].

Nie auch hat er derartiges auch nur angedeutet. Er erzählt nur folgendes: „Ich war einmal zu Arnstädt im Barfüßer Kloster, da saß über Tische D. henricus Kühne, ein Barfüßer, den sie für einen besonderen Mann hielten, und preiset uns daher, wie ein köstlich Ding der Ordensstand wäre für anderen Ständen, darumb, daß dieser Taufe halben ein solch Vorteil drinnen wäre, wenns einen schon gereuen hätte, daß er ein Mönch wäre worden, und damit alle seine vorige gute Werk und Leben verloren, so hätte er noch das zuvor, wo er umbkehrte und von neuen an einen Fürsatz nähme, er wollte, ‚wo er nicht ein Mönch wäre, noch ein Mönch werden', so wäre dieser neuer Fürsatz eben so gut als der erste Eingang gewest, und wäre von neuen abermals so rein, als käme er aus der Taufe, und möchte solchen Fürsatz, so oft er wollte, verneuen, so hätte er immer wieder eine neue Taufe und Unschuld bekommen usw. Wir jungen Mönche saßen und sperrten Maul und Nasen auf, schmatzten auch für Andacht gegen solcher tröstlichen Rede von unserer heiligen Möncherei" [161]. Das Erstaunen der jungen Mönche ist verständlich. Denn Kühne hat, wie Luther im einleitenden Satz bemerkt, die Mönchstaufe „noch viel höher ausgebreitet". Der Klosterbruder soll ja die Wirkungen der Profeß durch den bloßen Vorsatz, Mönch zu werden, jederzeit wiederholen können. Das war in der Tat eine ungeheuerliche Steigerung ihrer Wirkung. Die jungen Mönche im Refektorium des Arnstädter Barfüßerklosters mochten wohl vor Andacht schmatzen, als sie davon hörten. Diese „tröstliche Rede" war aber nicht die Entgleisung eines Enthusiasten, der allein stand. Auch später vernahm Luther

„mit eigenen Ohren", wie er schon 1522 in der Schrift über die Mönchsgelübde versichert, „einige sehr angesehene" Mönchslehrer jenen Vorsatz preisen[162]. Mit der Profeß als einer Mönchstaufe brauchte ihn aber Kühne überhaupt nicht bekannt zu machen. Die Erfurter Augustiner Eremiten wußten von ihr genau so gut wie die Arnstädter Barfüßer.

Ueberall in den Klöstern sprach man von ihr. Die Worte, mit denen man Luther gratulierte, waren fast stereotyp. Ein Zeitgenosse Luthers, der Franziskaner Markus von Weida, ließ sich dahin vernehmen: „In dem, daß wir sprechen: Dein Wille geschehe, übergeben wir unsern eigenen und freien Willen und verzichten darauf. Und wer das tut, der kann Gott nichts Angenehmeres tun. Und aus diesem Grund beschließt der heilige Lehrer Thomas, daß alle die Menschen, die aus rechter Andacht an sich nehmen ein geistlich klösterlich Leben, wenn sie Gehorsam tun, so verdienen sie vollkommene Vergebung aller ihrer Sünden und werden entbunden von Pein und Schuld, und gleich bei Gott und der Kirche geachtet, als ob sie jetzund von dem Sakrament der heiligen Taufe gingen. Ursach, sagt St. Thomas, ist die: Einer oder eine, die in ein ordentlich klösterlich und geistlich Leben treten wollen, die sollen und müssen übergeben ihren eigenen freien Willen und darauf verzichten; denn sie geben sich und verpflichten sich, daß sie hinfürder nicht nach ihrem Gefallen, sondern nach dem Willen Gottes und ihrer Prälaten leben wollen; und dieweil das geschieht, daß sie ihren freien Willen Gott zu Ehren also gar übergeben, so tut ihnen Gott auch die Gnade, daß er sie reinigt von allen Sünden, und sie sind bei ihm geachtet, als ein unschuldig Kind, das jetzund aus der Taufe gehoben wird. Und demnach ist es unzweifelhaft, so der Mensch diese Worte: Dein Wille geschehe, mit rechter Andacht spricht und also Gott seinen Willen eignet und übergibt, mag er verdienen vollkommene Vergebung aller seiner Sünden"[163]. Die frühmittelalterliche und frühscholastische Ueberzeugung, daß die vollständige innere Zerknirschung und Hingabe des Menschen die Versöhnung mit Gott herbeiführt, ein Gedanke, der noch Thomas von Aquin große, von ihm nicht wirklich überwundene Schwierigkeiten bereitet hat[164], taucht trotz aller Vorbehalte des Tauf- und Beichtsakraments in der enthusiastischen Würdigung der Profeß unverhüllt wieder auf. Das mag einer modernen Forschung, die nur den Maßstab der offiziell gewordenen kirchlichen Lehre kennt und alles Vergangene im Lichte der jüngsten katholischen Wahrheit vor sich liegen sieht, unbequem genug sein. Mönche des 15. Jhd.s haben solche Schmerzen nicht gekannt. Die Praxis der Frömmigkeit, die zur „Mönchstaufe" den Glückwunsch sprach, kümmerte sich nicht um die feineren theologischen Unterscheidungen, die dem im priesterlichen Handeln wirksam vollzogenen „Sakrament" sein Recht wahren wollten. Ihre Sprache war „einfältiger" und gröber. Der mönchische Enthusiasmus „breitete höher aus", was er zu besitzen glaubte. Auch hatte ja die vollkommene Hingabe und Selbstverleugnung, die ohne wahre Reue[165] nicht gedacht werden konnte, unbestritten sühnenden Wert[166]. Wenn zudem das nur kurze Augenblicke währende körperliche Martyrium Vergebung aller Sünden zu erwirken imstande war, so konnte das ununterbrochene, ein ganzes Leben dauernde geistliche Martyrium des Klosterbruders nicht unwirksamer sein[167]. Mönchsschriften wie das Rosarium, das Gewissens-

bad [168] und andere haben gern die reichen geiſtlichen Segnungen der Profeß betont, auf ſie, in der die Selbſtverleugnung und die Hingabe von Körper, Seele und Werk in den Dienſt des himmliſchen Herrn ihren ſinnenfälligen und kultiſchen Ausdruck fand, unbekümmert um eine etwa vorangegangene Beichte [169] den Blick gelenkt und ihre religiöſe Bedeutung in jener älteren theologiſchen Sprache beſchrieben, die noch nicht den hochmittelalterlichen Sakramentsbegriff kannte [170]. So zu ſprechen war gewiß nicht unbedenklich. Paltz hat es empfunden, wenn er in einer Predigt als die erſte Frucht des Eintritts in den Mönchsſtand zwar die vollkommene Vergebung von Sünde und Schuld nannte, aber nun doch als Theologe ſich auf die offizielle Sakramentstheorie beſann und einſchränkend hinzufügte: wenigſtens wenn Reue und Beichte hinzukommt [171]. Doch wer nahm an der Sprache der älteren Theologen Anſtoß, wenn er die mit dem Eintritt in den Orden verknüpften geiſtlichen Gnaden rühmen wollte? Und wer mochte gerade jene Formel ändern, die beſſer als die offizielle Theorie die geiſtlichen Reichtümer klöſterlichen Lebens zu preiſen geſtattete? Zumal kein Lehrer, auch Thomas nicht, ihre Vorausſetzung, die die Sünde und Schuld tilgende Kraft der völligen Verleugnung des eigenen Willens bezweifelte. Tatſache iſt jedenfalls, daß die einer älteren Entwicklungsſtufe angehörende Formel allen Bedenken zum Trotz ſich hielt und durch ihren Wortlaut unvermeidlich enthuſiaſtiſche Anſchauungen auslöſte [172]. Niemandem dürfte es darum auffallen, daß Luther nach der Profeß den Glückwunſch vernahm, er ſei „nun als ein unſchuldig Kind, das jetzt rein aus der Taufe käme". Vor ihm lag die Seligkeit deſſen, der da wohnen durfte im Hauſe des Herrn Tag und Nacht [173] und im „Stande der Vollkommenheit" von Gerechtigkeit zu Gerechtigkeit ſchreiten durfte [174].

§ 2.

Vom Kleriker zum Prieſter.

1. Angeblich entſcheidende Begegnung Luthers mit dem Generalvikar Staupitz. 2. Die Betrauung mit dem prieſterlichen Amt. 3. Theoretiſche Beſchäftigung mit der katholiſchen Opferidee und dem papaliſtiſchen Kirchenbegriff. 4. Die Primiz.

1.

Kaum war Bruder Martin als vollberechtigtes Glied in die Gemeinde der Kleriker aufgenommen, als ihm eröffnet wurde, er ſei zum Prieſter auserſehen. Freier Wahl verdankte er nicht ſeine Prieſterweihe. Eigenen Entſcheidungen zu folgen war dem Novizen unmöglich. Deſſen Pflicht war es vielmehr geweſen, alles eigene Begehren zu unterdrücken. Auch der Wunſch, Prieſter zu werden, wäre ſelbſtſüchtig und pflichtwidrig geweſen. Doch der Bruder Martin drängte ſich nicht zu Aemtern. Noch in ſpäteren Jahren übernahm er ſie nur auf Befehl des Vorgeſetzten in mönchiſchem Gehorſam. Der Novize war nicht „ehrgeiziger" als der bewährte Mönch. Auch hätte ihm jede Vorausſetzung zur Befriedigung eines etwa vorhandenen Ehrgeizes gefehlt. Denn er konnte nicht wiſſen, ob er wirklich zur Profeß zugelaſſen werde. Er konnte darum nur das eine Ziel kennen, Kleriker zu bleiben, dauernd als Kleriker Gott zu dienen und die eigene Seligkeit

zu beſchaffen. Zudem wußte er, daß einem Novizen die höheren Weihen nicht erteilt werden konnten[1]. Prieſter wurde nur, wer die feierlichen Gelübde abgelegt hatte; aber auch dieſer nicht aus freier Wahl, ſondern auf Geheiß. Erſt nach der Profeß erreichte darum Luther das Gebot, ſich auf die höheren Weihen vorzubereiten.

Dieſe Wendung ſoll er dem Generalvikar der Kongregation zu danken haben. Ueberlieferung und weit verbreitete Darſtellungen der Gegenwart haben ihr zugleich eine dramatiſche Bewegung gegeben, die ſchließlich über den Katholizismus hinausführte. Aeußerlich und innerlich ſchürzen ſich die Knoten des Dramas. In der Begegnung mit Staupitz ſchlägt die Schickſalsſtunde des jungen Kloſterbruders. Was über den Verkehr Luthers mit Staupitz im Kloſter überliefert iſt, wurde in dieſe Zeit verlegt. Ob die Schilderung nicht allzu ſummariſch ſei und ſpätere Ausſagen Luthers allzu wahllos verwende, wurde nicht erwogen. Die Hilfsmittel zur Sichtung der Ueberlieferung ließ man ungenutzt liegen. Was aus chronologiſchen Gründen möglich oder annehmbar ſei, wurde nicht gefragt. Was der verfaſſungsrechtliche Rahmen, in dem nun einmal auch Luthers Leben ſtand, wahrſcheinlich mache oder nicht, wurde keiner Beachtung gewürdigt oder nur leicht geſtreift. Lieber folgte man einem verwilderten Text der Tiſchreden oder den Angaben jener älteren Biographen, die wenig genug wußten, aber unbefangen fabulierten, wenn das geſchichtliche Wiſſen verſagte. So ſprach man denn mit einer Selbſtverſtändlichkeit, die jeden kritiſchen Zweifel mit dem Tadel der Vermeſſenheit belegt hätte, von dem blaſſen und abgehärmten jungen Mönch, deſſen Körper die Marter der Kaſteiungen und die Laſt der ſeeliſchen Not kaum zu ertragen vermochte. Man erzählte vom Wachen, Frieren, Faſten und übereifrigen Studium, vom peinlichen und ängſtlichen Forſchen in der Schrift, ſoweit ſie überhaupt geöffnet werden durfte, von martervollen Enttäuſchungen und neuen Hoffnungen, die doch unerfüllt blieben, von den Qualen der Verzweiflung, die den ſeeliſchen und körperlichen Zuſammenbruch herbeigeführt hätten, wenn nicht in Staupitz der Retter erſtanden wäre, dem im Dunkel Verzagenden das Licht des Evangeliums angezündet und ihn auf den Weg geleitet hätte, der zu Paulus hinführte und von aller Not befreite. In ungefähr zwei Jahren ſieht man Luther aus der Hölle der Verzweiflung in den Himmel der Seligkeit gelangen. Späteſtens 1507 ſteht er in den Anfängen der neuen Erkenntnis, die die katholiſche Welt aus den Angeln zu heben berufen war.

Dramatiſch iſt ſchon die Vorbereitung der Handlung. Wir entſinnen uns der Plakereien, die der eben erſt ins Kloſter getretene junge Magiſter angeblich hinnehmen mußte. Wir erinnern uns, daß die Mönche ihn von Bibel und Studium weggeholt und an ſeiner Not ſich hämiſch gefreut haben ſollen. Wir hörten auch, er habe wochenlang an Schlafloſigkeit leiden müſſen, wenn er die aufgeſparten Horen hintereinander gebetet hatte. Dramatiſch wird nun auch die alsbald folgende Berührung mit Staupitz. Kaum betritt er den Schauplatz, der Luthers Drangſal ſah, ſo wird auch der Not ein Ende bereitet. Zunächſt der äußeren Not. Martin wird dem Uebelwollen der Brüder entzogen, indem er kraft Befehl des Generalvikars für das Studium und Prieſteramt beſtimmt wird[2]. Dies auffallende

Intereſſe des Generalvikars an dem unbekannten „Laienbruder“ — den trotzdem die Brüder vom Studium fortgezogen hatten! — war nicht durch den Magiſtertitel geweckt worden. „Eine Generalbeichte mochte ihm den Seelenzuſtand Luthers aufgedeckt haben.“ Sie alſo war Anlaß und Beginn der Löſung des dramatiſchen Knotens. „Wie ein Vater ſeinem irrenden Kind ging er ihm nach und wußte ſein Vertrauen zu gewinnen, bemühte er ſich, dem wunderbarlichen Gedankengang des grübelnden Mönchs zu folgen“ [3]. Manchmal verſtand er ihn nicht. Aber ſeine praktiſche Natur fand doch den richtigen Weg. Er lehrte Luther Chriſtum als den Mittelpunkt der Schrift begreifen, die Schrecken der Prädeſtination durch die Betrachtung der Wunden Jeſu überwinden, das bis dahin ihm bitter geweſene Wort Buße als eine Friedensbotſchaft verſtehen, da die wahre Reue und Buße mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginne, in den Anfechtungen den Gnadenwillen Gottes erkennen und allen Skrupeln, eingebildeter Schuld und „Puppenſünden“ den Abſchied geben [4]. Sein geiſtlicher Zuſpruch bewahrte Luther vor dem Geſchick, in den Anfechtungen zu „erſaufen“.

Ganz gewiß ſind in dieſer Schilderung die alten Biographien mit einigen Notizen Luthers und vor allem dem Aurifaberſchen Text der Tiſchreden zu einem lebendigen Ganzen verwoben. Doch uns erwies ſich bereits als legendär, was ſich auf die Autorität der alten Biographen ſtützte. Ein Teil des Dramas vom Jahre 1506 entpuppte ſich als Dichtung. Auch der zweite Teil kann in der ihm gegebenen Faſſung nicht den Anſpruch auf geſchichtliche Wahrheit erheben. Denn nirgends finden wir die Vorausſetzung jenes Verkehrs Luthers mit Staupitz. Wir dürfen darum die Frage, ob und wie Staupitz den verzagenden Luther aufgerichtet hat, ganz unterdrücken. Luther hat in den erſten Jahren ſeines Kloſterlebens, jedenfalls bis zum Sommer 1507, und das heißt nun in dem ganzen uns hier beſchäftigenden Zeitraum, keine näheren Beziehungen zu Staupitz gewonnen. Wir können nicht einmal beſtimmt behaupten, daß Staupitz in dieſer Zeit das Erfurter Kloſter beſucht habe. Wohl kann er vor ſeiner Romreiſe im Herbſt 1506 ſich flüchtig in Erfurt aufgehalten haben. Aber poſitive Gründe, die dieſen Beſuch wahrſcheinlich machen würden, können nicht genannt werden. Und ſchwerlich kann er mit Luther ſo vertraut geworden ſein, wie die eben ſkizzierte Erzählung überzeugt iſt. Für einen bedrückten Bruder brauchte er ſich ja überhaupt nicht zu verwenden. Denn Luther litt als Novize nicht unter den Schikanen der Brüder. So verſchwindet der äußere Anlaß, der eine genauere Kenntnis des Novizen vermitteln könnte. Für die „Studien“, d. h. für das theologiſche Studium, brauchte er ihn auch nicht frei zu machen. Denn kraft den von ihm ſelbſt herausgegebenen und allen aufs nachdrücklichſte anbefohlenen Konſtitutionen waren dem als Kleriker aufgenommenen Novizen andere Aufgaben geſtellt als das Studium der Theologie. Erſt nach der Profeß fiel die Entſcheidung über die weitere Verwendung des Klerikers im Dienſt ſeines Ordens. Der Novize wartete in mönchiſchem Gehorſam auf die Anordnungen, die ſeine Oberen zu treffen für gut befinden würden. Und Luther kam es nicht in den Sinn, eigene Wünſche zu hegen oder eigene Wege zu gehen. Sein Ziel war die Profeß und der Erwerb der geiſtlichen Bürgſchaften, die ſie zu verleihen vermochte. Nach der Profeß wurde er auch nicht durch Staupitz, ſondern durch den Prior ſeines

Kloſters zum Prieſter beſtimmt. Doch auch dieſer neue Pflichtenkreis eröffnete ihm kein „theologiſches Univerſitätsſtudium“. Und ſo wenig wie bisher dachte er jetzt daran, eigenmächtig nach akademiſchen theologiſchen Graden zu ſtreben. Man mag die Fragwürdigkeit des Erfurter Aufenthalts des Generalvikars im Herbſt 1506 ganz außer acht laſſen. Auf keinen Fall wäre Staupitz in der Lage geweſen, Bruder Martin ſo zu fördern, wie erzählt wird. Dem ſtehen die Konſtitutionen und alles, was uns bisher vom Novizen und Profeſſen Luther bekannt geworden iſt, im Wege.

Jene Aufmerkſamkeit, welche äußere Umſtände erwecken, kann demnach Staupitz nicht zu Luther geführt haben. Nur ſeelſorgerliche Beziehungen könnten die Verbindung geknüpft haben. Doch wie ſollte ſie in jenen Tagen ſtattgefunden haben? Wie ſoll man vor allem jene von rückhaltloſem Vertrauen und vollkommener Aufgeſchloſſenheit zeugenden ſeelſorgerlichen Geſpräche, von denen unſere Darſtellungen zu berichten wiſſen, in jene Zeit verlegen können? Selbſt die vorgebliche, aber doch nur leichthin vermutete Generalbeichte reicht nicht aus, um jenes intime Vertrauen zu erklären. Und unmittelbar vor der Profeß ſollte es Luther gewonnen haben, den doch die Konſtitutionen auf den Novizenmeiſter als den Beichtvater wieſen, und der noch in ſpäten Jahren den ſeelſorgerlichen Takt und die beichtväterliche Weisheit ſeines Pädagogen rühmt? Wahrſcheinlich iſt dieſe Generalbeichte des Novizen nicht. Noch unwahrſcheinlicher klingt, daß ſie ſofort Beziehungen geſchaffen hätte, die unverkennbar das Gepräge der Freundſchaft tragen. Der Profeſſe aber, der ſich zur Mönchstaufe die Glückwünſche der Brüder entbieten ließ, wird ſchwerlich eine „Generalbeichte“ geſucht oder in ihr jene Skrupel und Aengſte bezeugt haben, die den Generalvikar zu entſchloſſenen und durchgreifenden ſeelſorgerlichen Maßnahmen veranlaßten. Gewiß konnte Luther von Sündennot und Schuld, von Skrupeln und Aengſten ſprechen. Wie ſollte aber Staupitz dem ſofort eine beſondere Bedeutung beilegen können? Zunächſt mußte er doch geneigt ſein, darin nichts weiter zu erblicken, als das Ergebnis der Erziehung, das die von ihm ſelbſt vor zwei Jahren herausgegebenen Konſtitutionen erzielen wollten. Oder er mußte vor den üblichen Mönchsſkrupeln zu ſtehen glauben, vor denen die ſeelſorgerliche Literatur der Klöſter zwar warnte, mit denen ſie aber auch als mit etwas Unvermeidlichem rechnete. Wenn Luther wirklich grade in jenen Tagen getrieben wurde, beſonderen Nöten Ausdruck zu geben, ſo hätte Staupitz doch gewiß nur auf Grund eines längeren Umgangs ſie richtig einſchätzen können. Daran aber fehlte es. Vielleicht jedoch wurde überhaupt nicht in Erfurt ein ſolcher Verkehr begründet. Luther ſelbſt hat nie auch nur angedeutet, daß während ſeiner erſten Kloſterjahre Staupitz mehrmals als Viſitator im Erfurter Kloſter eingekehrt ſei. Auch ſetzen ſeine Mitteilungen über ſeine Beziehungen zu Staupitz es nicht voraus. Nur weil man, geleitet von Melanchthon, in die erſten Mönchsjahre Luthers alles verlegte, was er von Anfechtungen aller Art erzählte, wurden auch die denkwürdigen und weitreichenden Unterredungen mit Staupitz unbedenklich dieſer Zeit zugewieſen. Es iſt aber mehr als unwahrſcheinlich, daß er bereits im Herbſt 1506 Luther ſo kennen gelernt habe, wie geſchildert wird. Man müßte den ohnehin ſehr problematiſchen Aufenthalt recht in die Länge ziehen, wenn glaubhaft werden ſoll,

was berichtet wird. Wir haben es ja nicht mit einem einmaligen Beichtgespräch, sondern mit einer Kette von Unterredungen zu tun. Und wenn die zweite Generation Luthers Tischreden nach sachlichen Gesichtspunkten ordnete und Verwandtes ineinander arbeitete, so braucht der Historiker unserer Tage diesen Fehler nicht zu vergrößern, indem er noch briefliche Notizen einschaltet; noch dazu solche, die die Kette der Gespräche und die ungezwungene Leichtigkeit des Verkehrs deutlich genug erkennen lassen. So bricht das Fundament zusammen, auf dem man gebaut hat. Noch hat Staupitz nicht irgendwie entscheidend in das Leben Luthers eingegriffen, weder äußerlich noch innerlich. Vollends nicht in den folgenden Monaten. Denn im Winter 1506/07 und im Frühjahr 1507 sehen wir ihn in Italien. Vermutlich hat er noch an dem am 21. Mai in Neapel abgehaltenen Generalkapitel seines Ordens sich beteiligt [5]. Frühestens im Sommer 1507 kann er nach Deutschland zurückgekehrt sein. Luther kann also in dem Halbjahr, in dem er sich auf den priesterlichen Beruf vorbereitete, nicht unter den Einwirkungen seines Generalvikars gestanden haben. Seine äußere und innere Entwicklung in dieser Zeit muß man ohne Rücksicht auf die Person eines Staupitz zu begreifen suchen.

2.

Nicht Staupitz, sondern der Prior des Erfurter Klosters hat Luther für den priesterlichen Dienst bestimmt. Noch hatte zwar der junge Profesſe nicht das von Clemens V für die Priesterweihe festgesetzte kanonische Alter von 25 Jahren erreicht. Das war aber kein Hindernis. Die Bettelorden waren privilegiert; auch die Augustiner Eremiten. Kraft eines Privilegs Innocentius VIII aus dem Jahre 1486 konnten ihre Kleriker mit 22 Jahren zur Priesterweihe zugelassen werden [6]. Nur um diese Weihe handelt es sich. Zum Subdiakonus und Diakonus konnte man auf Grund des Erlasses Clemens V überall in der Kirche in noch jüngeren Jahren geweiht werden. Die seit Alters zwischen den einzelnen höheren Weihen liegenden Abstände, die sogenannten Interstizien, wurden durch Innocentius VIII Privileg nicht beseitigt. Aber sie hatten längst nicht mehr die alte Dauer. Im Orden der Augustiner Eremiten waren sie auf einige wenige Monate zusammengeschrumpft. Doch mußten sie beachtet werden. Luther, der durch die Rezeption in die Kongregation schon in den ordo minor aufgenommen war, konnte also nicht an einem einzigen Ordinationstage die höheren Weihen erhalten. An drei von einander durch Monate getrennten Ordinationstagen wurde er in den Stand eines Priesters hineingehoben [7]. Die Daten sind uns nicht überliefert, auch nicht das Datum der Priesterweihe [8]. Sie können aber mit einiger Wahrscheinlichkeit errechnet werden [9]. Denn kirchlichem Brauch entsprach es, die Ordinationen an den Quatembersamstagen und am Samstag der Passionswoche vorzunehmen. Zu vermuten, Luther könnte ohne Rücksicht auf diesen Brauch ordiniert worden sein, wäre grundlos. Die drei Ordinationstage des Andreas Proles fielen auf die Quatembersamstage nach Pfingsten, Kreuzerhöhung und Luciae 1453 [10]. Luther könnte demnach schon am 19. Sept. 1506, dem Samstag nach der Kreuzerhöhung, zum Subdiakonus geweiht worden sein [11]. Er hätte dann nur wenige Tage nach der Profeß die erste höhere Weihe erhalten. Das wäre wohl möglich.

Denn theologische Studien waren nicht die Voraussetzung der Erteilung der höheren Weihen[12]. „Lesen" und „singen" konnte aber Luther. Und während des Probejahres hatte er hinreichend zu beherrschen gelernt, was von einem Kleriker der Augustiner Eremiten verlangt wurde. Was darüber hinaus von einem Priester an technischer Fähigkeit gefordert wurde, konnte in wenigen Monaten angeeignet werden. Der Weihe zum Subdiakonus gleich nach der Profeß stand darum nichts im Wege. Ist Luther wirklich spätestens in der ersten Hälfte des September als Professe in den Orden aufgenommen, so kann in der Tat der erste Ordinationstag auf den 19. September fallen. Aber eine kleine Verschiebung der Profeß um einige wenige Tage würde uns nötigen, die Erteilung der ersten höheren Weihe drei Monate später anzusetzen. Luther wäre dann erst am Samstag nach Luciä, am 19. Dezember, Subdiakonus geworden. Als Tag seiner Priesterweihe könnte dann auch nicht der 27. Februar 1507, der Samstag vor Reminiszere, angegeben werden, sondern nur der Samstag der Passionswoche, der 3. April 1507. Es hätte dann auch nicht über acht Wochen gewährt, bis er die erste Messe zelebrierte. Nur ein Abstand von vier Wochen hätte zwischen Ordination und Primiz gelegen. Das ist keine ungewöhnlich lange Zeitspanne, während die erste auffällig bleibt. Luthers Angst vor der ersten Messe soll sie freilich erklären[13]. Doch die Erklärung versagt[14]. Man kann also nur mit erheblichem Vorbehalt den 27. Februar als den letzten Ordinationstag Luthers nennen. Der 3. April muß offen gehalten werden, selbst dann, wenn Luther um den 15. September die feierlichen Gelübde ablegte. Denn konnte er auch unmittelbar nach der Profeß zur Subdiakonatsweihe zugelassen werden, so mußte dies nicht der Fall sein. Spätestens aber fiel sie auf den 19. Dezember. Das ergibt sich aus dem uns bekannten Datum der Primiz. Denn die drei Interstizien mußten eingehalten werden.

Die Weihe erteilte der Prior. Während des Aktes überreichte er dem Ordinanden die „Instrumente", den leeren Kelch und die leere Patene sowie das Epistelbuch, aus dem der Subdiakon für Lebende und Tote lesen sollte. Die Weihe verlieh, wie die Symbolik der Uebergabe der Instrumente schon andeutet, nur untergeordnete Rechte. Luther wurde durch sie der unmittelbare Gehilfe des Diakons während des Meßamts. Das Wasser für den Altardienst zu bereiten, die Altartücher und das Korporale[15] zu waschen, Kelch und Patene beim heiligen Opfer dem Diakon zu reichen und die Epistel zu lesen gehörte zu den Obliegenheiten seines Amts. Die mit Uebergabe der Stola und des Evangelienbuchs verbundene Diakonatsweihe erfolgte in feierlicher Form unter Handauflegung. Ordinator war der Bischof, hier also der Erfurter Weihbischof Johann von Lasphe. Luther wurde jetzt der eigentliche Gehilfe oder „Minister" des zelebrierenden Priesters. Er durfte als Lektor des Evangeliums während der Messe fungieren und dem Zelebranten die Materie des Opfers reichen. Recht und Fähigkeit zu eigenem Vollzug sakramentaler Handlungen erwarb er jedoch erst durch das Sakrament der Priesterweihe, das ihm unter reichen Zeremonien und Gebeten, unter Handauflegung, Uebergabe von Kelch und Patene mit Wein und Hostie, Anziehen der Stola und der Kasel samt Salbung der inneren Handflächen mit Katechumenenöl, vor dem Hochaltar der Marienkirche vom Weihbischof erteilt wurde. Jetzt ward ihm die Voll-

macht übertragen, Gott das Opfer darzubringen, für Lebendige und Tote zu leſen, den Leib Chriſti auszuteilen, die Sünden im Sakrament der Beichte zu vergeben und zu behalten und die genugtuenden Werke zur Sühnung der zeitlichen Strafen ſeinen Beichtkindern aufzuerlegen.

3.

Der „techniſchen" Vorbereitung auf den prieſterlichen Beruf ging die geiſtige zur Seite. Zwar kein „theologiſches Studium". Noch hatte Luther nicht die akademiſch wiſſenſchaftliche Beſchäftigung mit den Scholaſtikern aufgenommen. Alle aus der Lektüre der ſcholaſtiſchen Schriften abgeleiteten Schlußfolgerungen auf die ſeeliſche Haltung des Novizen und jungen Profeſſen ſind gegenſtandslos. Als Novize hatte Luther unter der Leitung und Aufſicht ſeines Magiſters die ihm in die Hand gegebenen Werke „erbaulich" geleſen. Ein „Studium" der „Sophiſten" kam überhaupt nicht in Betracht. Als Kandidat für das Prieſteramt las er des Tübinger Theologen Gabriel Biel Erklärung des Meßkanons[16]. Biels 89 Vorleſungen über den Meßkanon erfreuten ſich eines großen Rufs. Auch in Erfurt ſtanden ſie in hohem Anſehen. Der Generalvikar Staupitz und Nathin, theologiſcher Lehrer am Generalſtudium der Erfurter Auguſtiner Eremiten, waren in Tübingen Biels Schüler geweſen. Mit den Werken Biels ſich in Erfurt zu befaſſen war darum ſelbſtverſtändlich.

Die Lektüre der Vorleſungen Biels über den Meßkanon war freilich kein wiſſenſchaftliches theologiſches Studium. Aber ſie führte doch Luther in leitende theologiſche und religiöſe Gedanken des Katholizismus hinein. Es wurde nicht lediglich ein notdürftiges Verſtändnis des Aufbaus der Meſſe und der Akte des Prieſters während der Feier vermittelt. Der dialektiſch durchgebildete Magiſter Luther brauchte ſich nicht an dem kurzen Auszug Biels, an der Epitome für „die einfältigen Prieſter", genügen zu laſſen. Er war, was Biels Hauptwerk über die Meſſe vorausſetzte, in „ſcholaſtiſchen Sublimitäten geübt". So konnte denn die ganze Fülle des liturgiſchen, kirchenrechtlichen, allegoriſchen, theologiſchen und religiöſen Stoffs vor ihm ausgebreitet werden. Da katholiſcher Gottesdienſt recht eigentlich Meßgottesdienſt war und iſt, ſo konnte ſich Luther im Winter 1506/07 in die Grundgedanken des Katholizismus vertiefen. Und er hat es mit ſtarker innerer Bewegung getan. Biels Buch über den Meßkanon wurde ihm das wertvollſte unter allen ihm bekannten Büchern. „Wenn ich darinnen las, da blutte mein hertz." Die Autorität der Bibel will er im Vergleich mit Gabriel für nichts erachtet haben[17].

Heißt dies aber, daß neue Martern den jungen Mönch in dieſen Monaten quälten? Sein Herz, ſo wird uns geſagt, blutete ihm, weil grade das Studium dieſes Hauptwerks ſcholaſtiſcher Theologie ihm furchtbare Gewiſſensmarter bereitete. Denn mochte es auch die geheimnisvolle Gottesgabe des Altarſakraments und die einzigartige Hoheit des es verwaltenden Prieſters ins Licht ſtellen, ſo gab es doch eine Unzahl von Vorſchriften, die bei der Verwaltung beobachtet werden wollten und deren Unterlaſſung zur Sünde gemacht und mit Strafe bedroht war. Mit Zittern las er darin die Worte: „Der mich geſchaffen hat, gab mir, wenn ich ſo ſagen darf, die Gewalt, ihn zu ſchaffen, und der mich geſchaffen hat ohne mich,

wird geschaffen durch meine Mittlerschaft. Diese staunenswerte Würde des Priestertums vermochte die Schrift nicht mit einer Namensbezeichnung auszudrücken, sie nannte sie darum bald Könige, bald Engel, bald sogar Götter." Lange soll es darum gedauert haben, bis der sich unwürdig fühlende Klosterbruder sich zum Hochgefühl eines gottbegnadeten Priesters hindurchrang. Mit Angst erfüllte ihn, was er über die Todsünde las, die ein Priester beging, wenn er ein Wort ausließ oder bei der Rezitation der Einsetzungsworte stockte, wenn seine Gedanken abschweiften, wenn bei den vorgeschriebenen Zeichen, Körperbewegungen und Bekreuzungen ein Versehen unterlief. Man könne darum begreifen, daß Luther nach der Ordination noch geraume Zeit vergehen ließ, bis er seine erste Messe sang [18].

Diese Schilderung ist jedoch recht bedenklich. Der Abstand von Ordination und Primiz braucht ja keineswegs so groß zu sein, wie neuerdings angenommen wird [19]. Es durfte sogar mit der Möglichkeit eines Abstandes von nur vier Wochen gerechnet werden. Kann man aber nicht mit Sicherheit angeben, wie viele Wochen von der Ordination bis zur Primiz verstrichen, so kann man vollends nicht Luthers seelischer Verfassung den ungewöhnlich langen Aufschub der Primiz aufbürden. Auch hätte wohl beachtet werden dürfen, daß Luther selbst nur mit äußeren Gründen den Termin der Primiz rechtfertigt. In dem schon am 22. April geschriebenen Brief an seinen väterlichen Freund Braun in Eisenach, in dem er ihn zur Teilnahme an der Feier seiner Primiz einlud, berichtet er, der Erfurter Konvent habe beschlossen, am Sonntag Kantate ihn zur Primiz zuzulassen. Die Primiz nach eigenem Ermessen zu bestimmen war dem im Mönchsgehorsam Lebenden nicht möglich. Luther läßt uns aber auch in diesem zehn Tage vor der Feier geschriebenen Brief wissen, warum die Erfurter Väter den Sonntag Kantate „dekretiert" hätten. Es geschah aus Rücksicht auf Hans Luther, dem dieser Tag der gelegenste war [20]. Als Luther an Braun schrieb, hatte demnach bereits eine Korrespondenz zwischen Erfurt und Mansfeld stattgefunden. Sie hat mindestens zehn Tage in Anspruch genommen. Denn der Briefwechsel mit Hans Luther konnte nicht schneller erledigt werden als die einfache Einladung an Braun zu einem bestimmten Termin. So sind ungefähr oder auch gut vier Wochen und darüber mit den äußeren Vorbereitungen auf die Primiz erfüllt. Vor allem aber sind nach Luthers eigenem Zeugnis nur äußere Gründe für die Festsetzung des Termins maßgebend gewesen. Von der „Gewissensmarter", die Luther von Woche zu Woche zögern ließ, müssen wir darum schweigen.

Allerdings redet Luther später von den „Martern" des Meßdienstes. Er rechnet auch die Bücher Biels zu jenen, die ihn gemartert hätten [21]. Doch das sind Werturteile des rückblickenden Reformators. Wenn er im Winter 1506/07 Biels Erläuterungen des Meßkanons wirklich zum Besten zählte, was er kannte, so kann die Lektüre dieses Buches ihn nicht in einen Zustand heftigster Erregungen und schwerer seelischer Marterung versetzt haben. Zum mindesten können es nicht die kleinlichen Vorschriften gewesen sein, die solchen Zustand schufen. Dergleichen war ihm ja nichts Fremdes. Schon im täglichen Breviergebet hatte er auf die Aeußerlichkeiten achten und bei den geringfügigsten Verstößen sich demütigen gelernt. Aus den Konstitutionen wußte er, wie viel Fußangeln den Mönch bedrohen, wie leicht

er sich in ihnen verfange und sich „Schuld" zuziehe. Im Schuldkapitel wurden Unterlassungen, Versäumnisse und Uebertretungen gebeichtet und je nach der Größe der Verschuldung bestraft. Die Regungen der Seele und die Bewegungen des Körpers zu beherrschen, innere und äußere Gehaltenheit zu erwerben, wurde nicht erst die Aufgabe des werdenden Priesters. Jeder Kleriker, mochte er Novize oder Professe sein, war schon vor diese Aufgabe gestellt. Die Mehrleistung des Priesters war unerheblich. Wie sollte darum Luther von neuer, bisher nicht gekannter Angst erfüllt werden, wenn er etwa in Biels Erläuterungen des Meßkanons las, daß der Priester sich in „Schuld" verstricke, falls er seine Gedanken schweifen lasse, Worte auslasse, bei der Rezitation der Einsetzungsworte stocke, falsche Körperbewegungen mache und was dergleichen mehr ist? Zudem gehörte Biel nicht zu jenen Autoren, die aus allem und jedem eine Sünde machten. „Verachtung" war allerdings auch ihm schwere Schuld. Wenn aber das Gedächtnis im Augenblick versagte und die Erfüllung einer Vorschrift unmöglich machte, so wollte er nicht von Sünde gesprochen wissen[22]. Er wußte von Skrupeln, die einen befallen könnten. Aber er wollte sie auf ihr rechtes Maß zurückführen und die überflüssigen wie schädlichen Skrupel beschwichtigen und überwinden lehren[23]. Auch lernte ja Luther den tieferen Sinn aller Bräuche kennen. Sie blieben ihm nicht unverstanden. Ihre geistliche Bedeutung wurde ihm erschlossen, ihre religiöse Wirkung ihm mitgeteilt. „Erbauend" war darum auch die Lektüre, die das Zeremoniell des priesterlichen Dienstes zum Gegenstand hatte. Wenn er wirklich mit seinem Herzen an Biels Vorlesungen hing und damals Besseres nicht zu nennen wußte, so wurde „Erbauung" das Ergebnis seiner Lektüre. Wohl mochte ihm das Herz „bluten", wenn er des ewigen Gottes gedachte, vor den er am Altar hintreten sollte. Auch später, als längst das paulinische Evangelium in ihm Gestalt gewonnen hatte, nahte er sich bebend der Majestät des Allmächtigen und Ewigen. Die Unruhe angesichts dessen, der Gewalt hat über Leib und Seele, schließt darum Erhebung und Erbauung nicht aus. Vollends aber hat nicht das Zeremoniell der Messe „Martern" erzeugt. Wer dergleichen erzählt, läßt moderne Empfindungen und legendäre Ueberarbeitungen maßgebend sein. Er setzt sich über Luthers eigene Worte hinweg. Der Priester, der begreiflich genug später von der Marter der Messe redet — sie gilt ja dem Reformator als eine Lästerung Gottes — hat, wenn er sie zelebrierte, wohl jenes Zagen spüren können, das der katholische Gottesgedanke schlechthin in ihm erweckte. Aber sie und alles, was sie verständlich machte, blieb ihm doch eine Quelle des Trostes. So kann wiederum der Reformator, ohne sich zu widersprechen, seinen Tischgenossen erzählen, daß er die Messe mit ganzem Herzen angebetet hätte und jeder ihm „zu hauf gekommen" wäre, der sie ihm hätte nehmen wollen[24].

In ihr sammelte sich ja alle Kraft katholischer Frömmigkeit. Biel hat es verstanden, seine Leser davon zu überzeugen. Die Besprechung des Technischen und Kirchenrechtlichen stellte doch nur einen Teil des Ganzen dar. An ihm vorbeizugehen war natürlich weder möglich noch beabsichtigt. Das geistliche Recht gehört ohnehin zum Wesen des Katholizismus als Religion. Die Messe selbst ist geistlichen Rechts. Nicht minder der Zelebrant. Auch verbindet sich damit eine Fülle von einzelnen Rechtssatzungen, die zwar nicht göttlichen Ursprungs sind, aber in der

disziplinären Gewalt der kirchlichen Oberen wurzeln und Gehorsam verlangen. Man mußte die göttliche Einsetzung der Messe kennen, die im Begriff „canon“ [25] angedeutet war. Denn in ihm fand man die unverbrüchliche „Wortfolge“, die teils von Christus „eingesetzt“ war, teils von den heiligen Vätern stammte, von denen Lobgebete an Gott und Bittgebete für das Volk zu verschiedenen Zeiten hinzugefügt waren. Die Hauptformen der zur „Repräsentation“ der Passion des Herrn geordneten Messe [26], die im „öffentlichen Kirchenrecht“ wurzelnde „Konventsmesse“, das tägliche Gedächtnis des „Volkes Gottes“, und die Votiv- und Privatmessen, die aus „Devotion“ oder auf Grund einer privatrechtlichen Verpflichtung, eines besonderen Beneficiums gelesen wurden [27], galt es ebensowohl sich deutlich zu machen wie die Tageszeiten, zu denen die Messe gefeiert werden dürfe und dergleichen mehr.

Doch mit dem liturgischen und rechtlichen Verständnis der Messe verwob sich das geistliche und religiöse. Ueberall offenbarten sich Luther durch buchstäbliche oder „mystische“ Deutung übernatürliche Wahrheiten und Kräfte. Alles wurde ihm sinnvoll, mochte es nun, wie der gemäß Tob. 6 die Dämonen verscheuchende Weihrauch unmittelbar übernatürliche Wirkungen entfalten [28], oder wie die priesterliche Gewandung übernatürliche Wahrheiten und geistliches Leben versinnbildlichen. Das Superhumerale, der viereckige Schulterkragen, der über Nacken und Brust herunterfällt, wies auf den Glauben, ohne den man Gott nicht gefallen könne. Gleichsam der Unterbau des heiligen priesterlichen Ornats zeugte es von dem Glauben als dem Fundament des ganzen geistlichen Gebäudes. Der mit dem Humerale geschmückte Priester wurde zu einer Darstellung des Wortes des Propheten Habakuk, daß der Gerechte aus Glauben lebe. Der Priester, der äußerlich das Humerale anlegte, wappnete sich innerlich mit dem Schild des Glaubens, jenes Glaubens, den die Kirche verkündet und fordert. Alle Stücke des Glaubens brauchte er nicht zu kennen. Es genügte die Bereitwilligkeit, alles sich anzueignen, was zum Glauben der Kirche gehört. Schon in solchem Glauben besaß er den Schild, mit dem er alle Geschosse des Feindes sicher auffing [29]. Die Alba, die über dem Humerale liegt und breit und schimmernd den Körper deckt, erinnerte den Priester daran, daß er zu den Engeln Gottes gehöre, von Todsünden und aller Art Unmäßigkeit rein vor Gottes Altar hintrete. Gewoben aus Leinwand, die ihren Glanz nicht von Natur, sondern durch mancherlei Arbeit hat, ließ sie ihn wissen, daß er rein sei nicht von Natur, sondern aus Gnade, durch viel Reue und Zerknirschung [30]. Ohne das innere geistliche Gebet kann ohnehin niemand die Messe recht begehen. Die Beteiligung an ihr ist die besonders „devote“ Darbringung des inneren Opfers, das jederzeit Gott dargebracht werden muß. In willigem Gehorsam wird die eigene Person geopfert, auf daß jederzeit von Herzen gesprochen werden kann: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Dies Opfer ist unumgänglich nötig. Denn Gott sieht erst die Person an, dann das Werk. Kein Werk kann ihm gefallen, wenn nicht die Person ihm gefällt. Alle Werke sind ja vor Gott angenehm nur durch die Gnade. Sie aber rechtfertigt zuerst die Seele oder die Person [31]. Durch Humerale und Alba sprachen also der schirmende Glaube und die übernatürliche, rechtfertigende Gnade zum Zelebranten. Gürtel, Stola und Manipel redeten von der

Keuschheit, dem demütigen Gehorsam und der Wachsamkeit. Die Kasel, das oberste Kleidungsstück, zeugte von der Liebe, der höchsten aller Tugenden, die die Menge der Sünden bedeckt[32]. So ward im priesterlichen Ornat das Gesetz des katholischen Lebens offenbar.

Es lebendig und wirksam zu erhalten, war die Aufgabe des Meßpriesters. Die beiden Sakramente der Taufe und Ohrenbeichte vermitteln freilich dem einzelnen Menschen Gnadengaben, die keine andere liturgische Handlung zu verleihen vermag. Denn sie allein befreien von der Todsünde, heben in den Stand der vor Gott angenehm machenden Gnade hinein und befähigen zu innerer und fruchtbringender Teilnahme an den Gütern der heiligen Kirche Gottes. Vergebung aller Schuld und Befreiung von jenen Sünden, die Leib und Seele in die Hölle verdammen, erlangt niemand durch Beteiligung an der Messe und Genuß der vom Priester dargereichten Hostie. So scheint die religiöse Wirkung der Messe doch auffallend dürftig zu sein. Die kultische Handlung des Volkes Gottes, der umständlich ausgebaute und mit größter Feierlichkeit zelebrierte Meßgottesdienst wirkt keine Vergebung der Sünden. Denn die läßlichen Sünden, die durch das fromme Werk der rechten Teilnahme an der Messe und durch den Genuß des Leibes Christi getilgt werden, sind ja nicht Sünde im strengen Sinn, sondern Rückstände der Sünde, Schwächen und Mängel der Vollkommenheit. So könnte es in der Tat scheinen, als ob dem höchsten Maß von Aufwand eine auffallend geringe Wirkung entspreche[33].

Der Schein würde aber trügen. Denn nur durch die Messe, die die Kirche durch ihre Priester zelebrieren läßt, bleibt der Himmel geöffnet, der Zugang zu Gott frei, der Verkehr mit ihm möglich, die in den Sakramenten jedem Einzelnen nahe kommende Gnade wirksam. Dank der Meßfeier bleibt Gott ein gnädiger Gott. Sie bewirkt stets wieder die Umstimmung, die grundlegend und vollkommen durch das Opfer auf Golgatha erreicht wurde. Sie, genauer der als „canon" bezeichnete Teil[34], wird selbst zu einem Opfer, das die gewaltige Wirkung der Umstimmung Gottes hervorruft. Sie ist das mächtigste Mittel der Einwirkung auf Gott. In Biels Erläuterungen las Luther, daß mit Recht der Kanon auch Opfer genannt werde. Denn durch ihn werde aus Brot und Wein das Opfer hergerichtet, das Gott vollkommen „versöhne". Biel trug auch keine Bedenken, dies neutestamentliche Opfer mit den Opfern zu vergleichen, die die Alten darbrachten, um Versöhnung und Gnade zu erlangen. Der mißverständliche, in protestantischen Kreisen weithin mißverstandene Satz von der unblutigen Wiederholung des blutigen Opfers Christi blieb Luther fremd. Katholisch korrekt erfuhr er mit den Worten des Hebräerbriefs, daß Christus ein für allemal sein Blut auf Golgatha vergossen und durch das Verdienst seines Todes am Kreuz dem rechtenden Willen Gottes ein für allemal in vollkommener Weise genug getan habe. Keineswegs opfert der Priester tagtäglich aufs neue unblutig den Herrn. Das Kreuzesopfer ist in der Messe nicht durch Wiederholung, sondern durch die in Erinnerung bringende Darstellung[35] des einmal erlittenen Todes enthalten[36]. Das blutige Opfer wird durch die Messe vor Gott „frisch" erhalten[37]. Alle Wirkungen des Kreuzestodes Jesu bleiben darum durch die Messe in der Kirche lebendig. Zwar ist das Verdienst der Darbietung Christi in der Messe geringer als das Verdienst am Kreuz. Denn das wirkliche Opfer ist

immer wirksamer als das „Gedächtnis“ [38] daran. Aber das ist praktisch belanglos. Denn Gott läßt sich durch das Verdienst des Meßopfers, der „Gedächtnisfeier“, bewegen, der Genugtuung auf Golgatha zu gedenken und seine Gnade seiner Kirche stets aufs neue zuzuwenden. So ist die Wirkung dieses „Opfers“ doch unermeßlich groß. Denn es „tut“ Gott „genug“ und stellt seine übernatürliche, rettende und heiligende Gnade bereit. Ohne dies Opfer wäre die Menschheit verloren. Dank diesem Opfer kann sie Gnade und Leben haben.

Was Luther längst in seiner „Uebung in der Gottseligkeit“ erprobte, ward jetzt durch Biels Erläuterungen des Kanons, des Herzstücks des katholischen Gottesdienstes, in theoretischen Zusammenhängen ihm nahe gebracht. Hier wiederum und hier vornehmlich sah er die wahre Religion von der Satisfaktionsidee leben. Der „gnädige Gott“ verleiht und erhält seine Gnade nach Maßgabe der Genugtuung. Sie bleibt das Grundgesetz der sittlichen Weltordnung und der religiösen Heilsordnung. Wie er in seinen Kinderjahren die Christuspredigt als Genugtuungspredigt verstehen gelernt [39], wie er in seinen Studienjahren bis zum Eintritt ins Kloster in ihr die Grundkraft katholischer Frömmigkeit erkannt hatte [40], so sah er als angehender Priester sie das Wesen Gottes kennzeichnen. Gott „verkehrt“ mit dem Menschen, er wendet ihm seine Gnade und geistlichen Güter unter der Voraussetzung zu, daß dem Recht genug getan ist. Es gibt keinen Zugang zu Gott, keine Barmherzigkeit aus der Höhe, keine helfende und aufrichtende Liebe, keine Aufnahme in die himmlische Welt, keinen „Verkehr mit Gott“, der nicht durch das Recht bestimmt wäre. Welt- und Heilsordnung würden zusammenbrechen, wenn das Recht aus seiner beherrschenden Stellung verdrängt würde. Daß auch Gottes Gnadenordnung Spezialfall einer Rechtsordnung ist, daß Gottes Majestät und Heiligkeit sich als richtender Wille offenbart, der sich nichts abmarkten läßt, verbürgt den Bestand der sittlichen Weltordnung. Man würde Gott lästern, wenn man diese Verbindung von Genugtuung und Gnade auflösen würde. Denn man würde die Sittlichkeit des Gottesgedankens preisgeben. Zugleich würde aller Gottesdienst, der kultische und nicht kultische, um seinen sittlichen Gehalt gebracht. Denn Gott wahrhaftig und aufrichtig dienen heißt das „Opfer“ bringen, das er um seiner und der menschlichen Würde willen fordern muß. Jeder Gottesdienst wird durch Gesetz, durch Recht und Genugtuung geformt. Die Religion des Glaubens und der rechtfertigenden Gnade, die im Priestergewand einen sinnbildlichen Ausdruck fand, wird durch das Meßopfer unter die Leitidee der Genugtuung gestellt. Wir wissen, daß im Meßopfer eine vorchristliche Anschauung von Gott wirksam wurde [41]. Luther aber lernte durch Biel das „propitiatorische“ Opfer, das sühnende und Gott gnädig stimmende Opfer, als den Eckstein aller Religion einschließlich der christlichen kennen. Zugleich aber erfuhr er, daß das christliche Opfer allen vorchristlichen Sühnmitteln unendlich überlegen sei [42].

Der Priester konnte darum wohl mit bebendem Herzen vor den Altar treten, an dem er den rechtenden Gott durch das „Gedächtnis“ des Kreuzesopfers umstimmen und versöhnen sollte. Biel unterließ nicht, den Ernst solcher Stunde ins Bewußtsein zu rufen und das Gebot der Würdigkeit einzuprägen. Todsündern ist ja der Zutritt zum Altar versagt. Gewissenhafte Selbstprüfung gehört darum

zu den Pflichten des zelebrierenden Priesters. Daher muß er auch wissen, unter welchen Voraussetzungen das Vorhandensein einer Todsünde verneint werden darf und wie man sich vor der Gefahr schützen kann, als Todsünder zu zelebrieren [43]. Er darf auch nicht vergessen, daß ein frommer Sinn selbst dort Schuld entdeckt, wo keine Schuld besteht; um so mehr dort, wo Zweifel auftauchen. Selbst bei leichtem Zweifel wird darum der gewissenhafte Priester nicht zelebrieren mögen [44]. Die Selbstprüfung darf jedoch nicht skrupulös werden. Biel kennt solche, die schon bei geringfügigen seelischen Störungen sich scheuen, das Meßopfer darzubringen. Sie laufen Gefahr, sich zu zerreiben, kleinmütig zu werden, nie ein ruhiges, festes Gewissen zu erwerben und untüchtig zu jedem Werk zu werden. Wen Skrupel quälen, der soll sich durch den Rat erfahrener Oberen und frommer Doktoren beruhigen und zu frischer, mannhafter Tätigkeit sich aufrufen lassen. Das vertreibt die Skrupel und befähigt zu rechter Erfüllung aller Pflichten. Wer also „von der Sünde gebissen wird", d. h. „von Skrupel und Argwohn geschüttelt wird", daß er noch nicht genügend Buße getan, nicht ausreichend gebeichtet und genug getan, mag doch zum Altar treten, wenn er nur den Willen zur Sünde niederhält und mit Gebeten samt Tränen, die nicht nur äußerlich fließen, genug tut [45]. Ohnehin ist ja die Wirkung der Messe nicht von der Würdigkeit des Priesters abhängig. Selbst ein Priester, auf dem die Todsünde lastet, kann die Kraft des Opfers „applizieren". Denn sein Gebet ist nicht sein eigenes, sondern das Gebet der Kirche, die durch ihn betet. Er ist Botschafter und Schaffner [46] der geliebten Kirche Gottes [47]. Sie, die heilig ist und in der stets heilige Menschen mit Gott wohlgefälligen Werken zu finden sind, opfert durch ihre wenn auch sündigen Diener und weiß, das Gott stets angenehme Meßopfer werde die Wirkung nicht verfehlen und Leben jedem spenden, der durch den von Habakuk beschriebenen Glauben dem mystischen Leibe Christi angehört [48].

Auch den sündigen Priester umstrahlt eine überirdische Glorie. Sein priesterliches Handeln hält den seiner Sorge Anvertrauten und seiner Verantwortung Unterworfenen die Gnade Gottes frisch und hilfsbereit. In ihm strömt und durch ihn wirkt die geistliche Gewalt, die Gott seiner Kirche unverlierbar mitgegeben hat. In scheuer Ehrfurcht vor der Kirche Gottes und in gehorsamer Unterwerfung unter ihre geistliche Gewalt war Luther aufgewachsen. In der Artistenfakultät hatte er ihre alles wissenschaftliche Denken überragende Autorität würdigen gelernt. Auch wußte er seit den Tagen seiner Kindheit, daß im römischen Bischof alle geistliche Gewalt sich sammle. Diesen Glauben hat auch Gabriel Biel nicht erschüttert. Die innere Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf wurde für Luther zugleich zu einer Festigung im „papistischen" Gehorsam. Auch jetzt trat nicht die Versuchung an ihn heran, die Autorität des römischen Bischofs zugunsten der im allgemeinen Konzil „vertretenen" Kirche preiszugeben. Sein Orden pflegte das Einvernehmen mit der römischen Kurie. Römischer Brauch war ihm vor anderen Bräuchen wichtig. Zum römischen Bischof als dem geistlichen Vater aller aufzuschauen war ihm selbstverständlich. Im Chordienst hielt man sich an das Vorbild der päpstlichen Kapelle. Im ersten Gebet des „Kanons" wurde fürbittend auch des römischen Bischofs gedacht. Und in Biels Auslegung dieses Gebets las Lu-

ther die Begründung des römiſchen Primats. Wohl erfuhr er auch einiges von der ſpätmittelalterlichen Vertretungsidee. Er las, daß das Wort Kirche auch das allgemeine, durch den heiligen Geiſt rechtmäßig verſammelte Konzil bedeuten könne. Von dieſer Kirche gelte nach der Erklärung vieler das Wort: „Wenn er dich nicht hört, ſo ſage es der Kirche.“ Die wahre Kirche aller Gläubigen, über den Erdkreis ausgebreitet, könne ja nicht zur Entſcheidung über alles und jedes zuſammenkommen. Darum würden aus allen Teilen der Welt die „Väter“ berufen, um Beſchlüſſe zu faſſen und Entſcheidungen zu treffen. „Dies tuend repräſentieren ſie die wahre Kirche.“ So iſt die Kirche das höchſte Tribunal auf Erden. Ihrer Autorität iſt jeder, auch der Papſt unterworfen, wie die Konſtitution Frequens des Konſtanzer Konzils klar ausführt [49].

Anhänger des Konziliarismus brauchte Luther aber nicht zu werden, wenn er dieſe Bemerkungen Biels las. Nie hatte der mittelalterliche Papalismus die Autorität des Konzils ganz zu beſeitigen vermocht. Glaubensirrungen eines römiſchen Biſchofs konnten auch nach der Ueberzeugung hochmittelalterlicher „Papiſten“ vom Konzil als Richter geahndet werden [50]. Sodann gedachte Biel hier der berühmten Konſtitution des Konſtanzer Konzils in einem Zuſammenhang, der den Begriff Kirche erläuterte, ſoweit er ſich mit dem allgemeinen Konzil decken will. Er entrollte kein kirchenpolitiſches antikuriales Programm, ſondern ſetzte auseinander, was man unter der „repräſentativen“ Kirche zu verſtehen habe; wie er auch ausführte, daß in den Pſalmen (z. B. Pſ. 25 Vulg.) das Wort Kirche die Verſammlung der Gottloſen bezeichne. In beiden Fällen werden nur Titelerklärungen gegeben. Dies wird in Verbindung mit der folgenden Vorleſung [51] beſonders wichtig. Denn ſie wehrt jeder „antipapaliſtiſchen“ Folgerung aus der Erwähnung der Konſtitution Frequens. Hier erfuhr Luther, worauf der Primat des römiſchen Stuhles in der katholiſchen Kirche ſich gründe. „Tatſachen“ der Geſchichte wurden genannt, wie die Legende, daß Kaiſer Konſtantin nach ſeiner Taufe [52] den Papſt zum Haupt aller Biſchöfe und Prieſter der Welt gemacht habe. Das heilige ökumeniſche Konzil zu Nicaea habe dies Privileg beſtätigt. Zugleich aber vernahm Luther den ungleich wichtigeren Satz, daß nicht kraft kaiſerlicher und konziliarer, ſondern kraft göttlicher Anordnung die römiſche Kirche den Primat beſitze. Auch nicht die Apoſtel hätten ihn ihr übertragen, ſondern niemand anders als der Heiland ſelbſt, der ihn Petrus und ſeinen Nachfolgern mit den Worten zuſprach: „Du biſt Petrus und auf dieſen Fels will ich meine Kirche bauen.“ Jeder Papſt hat darum Petri Autorität. Denn mit ſeinem Stuhl übernimmt er auch ſeine Rechte. Und mag auch der wie ein weltlicher Fürſt auftretende römiſche Biſchof in ſeiner Lebenshaltung ſich weit entfernen von dem beſcheiden und demütig lebenden Fürſten der Apoſtel, ſo bringt ihn dies doch nicht um ſeine Würde als Haupt der Kirche. Nur ein häretiſcher Papſt würde — das hatte auch der extreme Papaliſt Auguſtinus Triumphus nicht geleugnet — ſeine Stellung in der Kirche verlieren. Auch in dem mit weltlichem Glanz ſich umgebenden Papſt wohnt darum die Fülle der Petrus anvertrauten Gewalt. Von ihm ſtrömt alle geiſtliche Gewalt mittelbar und unmittelbar in die vornehmen Prälaten und die einfachen Presbyter [53].

Seinen überkommenen Glauben an den göttlichen Primat des römiſchen Biſchofs zu ändern, wurde Luther in der Tat nicht verſucht. Noch als junger Prediger und theologiſcher Lehrer rügte er ſcharf die „Pikarden“ und andere Schismatiker; nicht weil ihre Trennung von der Geſamtkirche es an chriſtlicher Rückſicht und Liebe fehlen laſſe, ſondern weil ſie das göttliche Recht der Nachfolger Petri verletzt hätten und darum gegen die Kirche Gottes ſchuldig geworden ſeien. Denn die wahre Kirche ſieht er dort, wo die Nachfolger Petri herrſchen. Die Kirche wäre gar nicht vollkommen geweſen, wenn nicht Chriſtus einem Menſchen alle Gewalt gegeben hätte. Jeder hätte dann ſagen können, er ſei vom heiligen Geiſt geleitet. Um von vornherein jeder Häreſie und Unordnung zu ſteuern und alle zu einer Einheit zu ſcharen, ließ Chriſtus ſeine Gewalt durch einen Menſchen, dem er ſie übergab, ausüben. Und dieſe Gewalt machte er ſo ſtark, daß auch die Pforten der Hölle nichts wider ſie vermögen[54]. Mit ſolchen Erklärungen gaben auch die Kurialiſten ſich zufrieden. Sie rechtfertigen zugleich die Aeußerung des Reformators, er ſei bis zum Ablaßſtreit eifrig darauf bedacht geweſen, daß das Anſehen des Papſtes nicht geſchmälert werde. Biels freilich nicht ſtreng kurialiſtiſchen Vorleſungen haben ihn nicht einem antipäpſtlichen Konziliarismus zugeführt, ſondern im Gehorſam gegen das göttliche Recht des Papſttums beſtärkt. Mochte er auch nebenher von der im Konzil „repräſentierten“ Kirche hören, ſo wurde doch der Papſt nicht Beauftragter und Diener der „Vertretungskirche“. Der päpſtliche Primat wurde nicht dem Vertretungsgedanken eingegliedert oder lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen gerechtfertigt. Er blieb vielmehr eigenen, göttlichen Rechts.

Von der weltlichen Gewalt zu reden ermöglichte das gleiche Gebet des Kanons. Denn es enthielt auch die Fürbitte für den König[55]. Von den Schranken der weltlichen Ordnungen hatten ſchon die „moralphiloſophiſchen“ Vorleſungen geſprochen, die Luther in Erfurt gehört hatte. Was er nun in Biels Erläuterungen las, bekräftigte die Erkenntnis ſeines artiſtiſchen Studiums. Geiſtliches gehört nicht zur Zuſtändigkeit der weltlichen Gewalt, weder in normalen noch in abnormalen Zeiten. Wohl ſind Mißbräuche der geiſtlichen Gewalt zu beklagen. Sie kann vergeſſen, daß ihr Bannrecht im göttlichen Recht wurzelt und darum nicht nach eigenem Gutdünken dieſes und jenes Prälaten und ohne Rückſicht auf das geiſtliche Heil der Kirche gehandhabt werden darf. Wenn man erleben muß, daß das geiſtliche Schwert um weltlicher Zwecke willen und gar im Dienſt von Laien gezogen wird, wenn wegen einer Schuld von 5 Solidi die Exkommunikation verhängt werden kann, ſo iſt das unzweifelhaft ein Mißbrauch. Niemanden darf es wundern, wenn nun das geiſtliche Schwert ſtumpf wird. Nicht jeder iſt darum von Gott exkommuniziert, den der Bann des Prälaten getroffen hat. Nur dann iſt der Bann auch vor Gott gültig, wenn „der Schlüſſel nicht irrig“ war, wenn Ungehorſam und ſchwere, offenbare Verbrechen die Schlüſſelgewalt auftriefen und ſeelſorgerliche Erwägungen ſie leiteten. Aber Biel iſt ſich bewußt, mit dieſen Bemerkungen nichts wider die geiſtliche Gewalt ſelbſt geſagt zu haben. Er fordert auch ausdrücklich, daß ſelbſt die ungerechte Sentenz eines geiſtlichen Hirten ehrfürchtig hingenommen werde[56]. Recht und Gewalt des geiſtlichen Schwertes ſollen und dürfen nicht geſchwächt werden. Vollends nicht zugunſten des weltlichen Schwerts. Dies bleibt auf das

„Körperliche" beſchränkt und hat keine Befugnis in geiſtlichen Dingen, in allem, was die Seele betrifft. Es bleibt darum auch dem geiſtlichen Schwert untergeordnet. Könige und weltliche Geſetze werden am göttlichen Geſetz geprüft. Und wenn auch die weltliche Gewalt, kraft der von Gott ihr zugewieſenen Aufgabe, die Böſen zu ſtrafen und die Guten zu belohnen, ungläubige und ungehorſame Glieder der Kirche die Schärfe ihres Schwertes ſpüren läßt, ſo erfüllt ſie nur die Pflicht einer chriſtlichen, dem Geſetz Gottes unterworfenen Obrigkeit. Herrenrechte über die Kirche und die geiſtliche Obrigkeit gewinnt ſie dadurch nicht, wie das alte Teſtament und das päpſtliche Recht deutlich bekunden. So groß der Unterſchied von Sonne und Mond, ſo groß iſt auch der Unterſchied von geiſtlicher und weltlicher Gewalt. Beide ſind Lichter am Firmament des Himmels, d. h. der Univerſalkirche. Aber nie kann die weltliche Obrigkeit auch nur entfernt die Würde der geiſtlichen in Anſpruch nehmen. Ihr „Ziel" bleibt „natürlich", nämlich der bürgerliche Friede, die Ruhe und Ordnung im Lande. So nennt denn auch der Kaiſer den Papſt ſeinen Herrn. Und der Papſt überträgt die höchſte weltliche Gewalt von Volk zu Volk. Er kann den Kaiſer abſetzen und exkommunizieren [57].

Dieſe Sätze atmen nicht den Geiſt, der Occam, das Schulhaupt der „Modernen", beſeelte. Dem Artiſten, aber auch dem Mönch und werdenden Prieſter Luther blieben die kirchenpolitiſchen Ideen Occams fern. Deſſen kirchenpolitiſche Schriften fielen ihm nicht unter die Hände. Biel aber redete zu „korrekt" über die amtliche Autorität des römiſchen Biſchofs und die Geltung des geiſtlichen und päpſtlichen Rechts, um Luther auf occamiſtiſche Wege zu leiten. Zwar hören wir nur von einer Zuſtändigkeit der kirchlichen Obrigkeit auf geiſtlichem Gebiet. Das iſt aber keineswegs auffallend. Auch das päpſtliche Recht iſt „geiſtliches" Recht, nimmt das Geiſtliche für ſein Forum in Anſpruch und überläßt das „Körperliche" dem weltlichen Schwert. Mit Hilfe des Ariſtoteles konnten ſogar Kanoniſten und „Moralphiloſophen" der weltlichen Obrigkeit ein „eigenes" Recht zuſprechen. Luther hatte davon als Baccalarius in den Vorleſungen gehört. Aber auf eigene Füße war die weltliche Obrigkeit doch nicht geſtellt. Sie konnte ſich weder ihre Geltung ſelbſt begründen noch ihre Zuſtändigkeit ſelbſt begrenzen. Ihr „eigenes" Recht blieb „relativ", auf ein übergeordnetes bezogen und ihm widerſpruchslos unterworfen. Noch waren Recht und weltliches Schwert nicht Wechſelbegriffe geworden. Noch war das Recht nicht lediglich eine Erſcheinung des weltlichen und „körperlichen" Lebens. Noch gab es keine Souveränität der weltlichen Obrigkeit. Auch auf geiſtlichem Gebiet herrſchte ein Recht, wie ja die Kirche ſelbſt im Recht wurzelte und vom Recht lebte. Die Beſchränkung der geiſtlichen Gewalt auf die geiſtlichen Dinge bedeutete darum weder eine „Entrechtung" des geiſtlichen Lebens noch eine Verſelbſtändigung der weltlichen Gewalt. Biel ſelbſt ſorgte dafür, daß ſeine Ausführungen nicht mißverſtanden wurden. Denn aus dem übernatürlichen, „geiſtlichen" Recht leitete er die Gewalt des Papſtes über Kaiſer und Völker ab. Dies Recht aber wurzelte in der übernatürlichen Offenbarungsreligion ſelbſt. Ein Häretiker war, wer der geiſtlichen Gewalt den Gehorſam verſagte und ſich nicht ihr unterwerfen wollte [58]. Niemand dürfte darum in der Scheidung der weltlichen und geiſtlichen Gewalt etwas erkennen, das über die mittelalterliche Ordnung

hinausweiſe. Die eine Chriſtenheit wird durch geiſtliches und weltliches Recht gelenkt. Das Letzte aber bleibt unvermeidlich in dienender Stellung. Nicht die Scheidung des „Körperlichen" und „Geiſtlichen", ſondern der mit der Scheidung verbundene Sinn will beachtet ſein. Luther las nichts, was Ausblicke auf eine nicht dem Mittelalter gehörende Welt eröffnete. „Papiſtiſch" aufgewachſen, konnte er in den Wintermonaten 1506/07 „ganz eintauchen in die Dogmen des Papſttums" [59] und in die korrekte Gedankenwelt des mittelalterlichen Katholizismus ſich vertiefen. Die Vorbereitung auf den prieſterlichen Beruf ward zu einer Vertiefung in den mittelalterlichen Kirchenbegriff. Indem er ſich theoretiſch mit dem Meßopfer befaßte, ſtieg die Genugtuungs- oder Vergeltungsidee vor ihm auf, die alle religiöſe Lebendigkeit und das Leben aus und in der Gnade umſpannte. Er ſah im „propitiatoriſchen" Opfer das Recht als die religiöſe Leitidee. Und ſie wiederum fand er in der ſichtbaren Kirche und in der Organiſation der Chriſtenheit. Der im „aſketiſchen" Leben ſtand und die vollkommene Gottesliebe zu erwerben trachtete, lernte das Recht als einen unentbehrlichen Beſtandteil aller Seelſorge und Erbauung würdigen.

Nun wird die Bedeutung der zwiſchen Profeß und Ordination liegenden Monate durchſichtig. Sie haben Luther nicht nur techniſch erzogen. Schärfer als bisher enthüllte ſich ihm das Weſen Gottes und der Organismus der Chriſtenheit. Als überzeugter katholiſcher Chriſt und „Papiſt" konnte er die erſte Meſſe zelebrieren.

4.

Die Primiz war damals wie heute ein hohes Feſt auch für die Angehörigen des Zelebranten. „Die erſte Meſſe ward hochgehalten und trug viel Geldes, denn es ſcheinete dazu und war das rechte Geldmeße mit Opfer und Geſchenk. Da legte man die horas canonicas mit Fackeln zu. Da mußte der liebe, junge Herr mit der Mutter, da ſie noch lebte, tanzen, daß auch die Zuhörer ſtunden und weineten für Freuden. War ſie aber geſtorben, ſo ſtürzte er ſie unter den Kelch und löſete ſie aus dem Fegfeuer" [60]. Wir brauchen dieſe Tiſchrede nicht im einzelnen auf ihre Zuverläſſigkeit zu prüfen. Denn die Hauptſache wird zutreffend erzählt. Auch Luther wollte und ſollte nicht ſeine erſte Meſſe nur im engen Kreis der Kloſterbrüder feiern. Den Vater bat er brieflich, zu ſeiner und Gottes Ehre zu erſcheinen [61]. Mitte April erhielt er die Zuſage. Nun erſt beſtimmte der Konvent den Tag der Primiz. Er wurde auf den Sonntag Kantate, den 2. Mai 1507 gelegt. Von der Eiſenacher Verwandtſchaft ſollte der uns bekannte ehemalige Küſter von S. Nicolai, Konrad Huter, ſich einfinden [62]. Am 22. April bat Luther ſeinen Gönner in Eiſenach, den Vikar Braun von S. Marien, herzlich und inſtändig, den Weg nach Erfurt nicht zu ſcheuen und durch ſeine Gegenwart wie durch ſeine Gebete ihm zu helfen, daß, wie es mit Anſpielung auf Worte des Miſſale heißt, ſein Opfer vor Gott annehmbar werde [63]. An die Mitglieder des Schalbiſchen Kollegiums wagte er keine Einladung ergehen zu laſſen. Er bleibt ihnen freilich zu ſteter Dankbarkeit verpflichtet. Braun ſoll ſie bei gegebener Gelegenheit deſſen verſichern und zugleich ihnen mitteilen, daß er ſie gern bei ſeiner Primiz geſehen, ſich aber

nicht getraut habe, ſo hochwürdige Männer mit einer ſo geringfügigen Sache zu behelligen [64]. Außer Braun, deſſen Kommen ſo gut wie ſicher war [65], lud Luther noch einen ſeiner Eiſenacher Lehrer — Wigand? [66] — zur Feier [67]. Ob ſonſt noch jemand, wiſſen wir nicht. Unwahrſcheinlich wäre es nicht. Denn der jüngſt entdeckte Brief vom 28. April 1507 zeigt, daß Luther die Eiſenacher Freunde möglichſt vollzählig um ſich zu ſammeln ſuchte. Nur ſoweit der Reſpekt ihm Schranken zog, hielt er, in Demut geübt, ſich zurück.

Bruder Martins Primiz ſollte mit dem üblichen Gepränge gefeiert werden. Im Brief an ſeinen Eiſenacher Lehrer lädt er ausdrücklich zur Teilnahme am Kontubernium ein. Ihm ſelbſt lag freilich an dem Aufwand und den herkömmlichen Geſchenken nichts. Seinem früheren Lehrer ſchrieb er, er habe mit der Einladung gezögert aus Furcht, ſie könnte ihm als gewinnſüchtig gedeutet werden. Doch wie bekannt habe er ſchon in der Welt ſeinen Sinn nicht auf irdiſche Güter geſtellt, geſchweige denn jetzt im Kloſter. Um eines Geſchenkes willen möchte er ihn nicht geladen haben [68]. Doch er fügte ſich der Sitte. Der Vater ſuchte nach Kräften den Glanz des Feſtes zu erhöhen [69]. Sein Aufwand weckte Aufſehen [70]. An der Spitze einer ſtattlichen Schar von 20 Mann ritt Hans Luther in den Kloſterhof ein. Die Verpflegung von Roß und Reiter beſtritt er ganz aus eigener Taſche [71]. In die Kloſterküche ſchickte er die anſehnliche Summe von 20 Gulden [72].

So entſprachen die Vorbereitungen auf die äußere Feier ganz dem ſpätmittelalterlichen Brauch. Martin ſelbſt ſah der Primiz mit Dank und Ehrfurcht gegen Gott entgegen. „Da der glorreiche und in allen ſeinen Werken heilige Gott mich elenden, ja in jeder Weiſe unwürdigen Sünder für würdig erachtet hat, mich ſo herrlich zu erhöhen und in ſeinen erhabenen Dienſt allein aus ſeiner überreichen Barmherzigkeit zu berufen, muß ich allerdings das mir anvertraute Amt übernehmen, um ſolcher großen und köſtlichen Güte Gottes dankbar zu ſein, ſoweit überhaupt der Staub es vermag" [73]. So ſchrieb er ſeinem väterlichen Freunde Braun in Eiſenach, frei von aller jüngſt entdeckten „krankhaften Ueberreizung" der Nerven und mit Worten, mit denen heute noch jeder ernſte katholiſche Prieſter ſeiner Primiz entgegen gehen könnte. Befremdlich ſind weder „Ton" noch Gedanken des Briefes. Freilich blieb er ſich ſeiner Unwürdigkeit bewußt. Freilich wußte er, daß das Geſchöpf nichts iſt vor dem Schöpfer. Das jedoch hatten ihm auch Biels Erläuterungen des Meßkanons eingeprägt. Aehnlich lautete es im Gebet des Offertoriums, das der Prieſter ſprach, wenn ihm der Diakonus die Patene mit der Hoſtie gereicht hatte. Hier bekannte er ſich als den unwürdigen Diener, der für ſeine ungezählten Sünden, Beleidigungen und Verſehen die unbefleckte Hoſtie dem lebendigen und wahren Gott darbringe. Und das römiſche Miſſale iſt doch nicht in „krankhafter Erregung" geſchrieben und zuſammengeſtellt? Aber zugleich blieb ſich Luther auch, wie jeder echte Prieſter, der überirdiſchen Glorie des prieſterlichen Amtes bewußt. Demütiger und freudiger Dank erfüllte ihn, wenn er des hohen Tages der Primiz gedachte.

Von der Feier ſelbſt wird uns anderes berichtet. Mit auffallendem Zittern und Zagen ſoll der junge Prieſter zum Altar getreten ſein. Ihn quälte, ſo heißt es, die Furcht, irgend ein Wort auszulaſſen, was für ſchwere Sünde erklärt wurde, oder gegen irgend eine der Vorſchriften zu verſtoßen, welche die katholiſche Kirche für die kör-

perlichen Bewegungen bei der Meſſe, für das Ausbreiten und Zuſammenſchließen der Arme, für das Aufheben und Niederſenken der Augen, für das Kreuzſchlagen, Niederbeugen, Küſſen des Altars und dergleichen mehr ſehr genau feſtgeſtellt hatte [74].

Sollte aber wirklich grade ſolche Angſt ihn ſonderlich heimſuchen? Wohl wußte er aus den Konſtitutionen, wie leicht der Mönch durch Unachtſamkeit und Nachläſſigkeit ſich „Schuld" auflade. Die Lektüre Biels lehrte ihn ebenfalls, aufzumerken und ſelbſt auf das Geringfügigſte zu achten. Peinliche Gewiſſenhaftigkeit in allem, in der Vorbereitung auf die heilige Handlung, in der Prüfung des eigenen Inneren und im Vollzug der einzelnen Teile der Meſſe war ſelbſtverſtändliche Pflicht. Den „Ritus" hatte Biel nirgends als etwas Untergeordnetes behandelt. Ehe er die Erläuterungen des „vierten Teils" des Kanons, des mit dem Vollzug des Opfers, mit der Konſekration der Materie ſich befaſſenden Teils [75] begann, hielt er eine Weile an, um den Ritus zu beſprechen, der das vorangehende Gebet [76] begleitet [77]. Er ſchließt den Abſchnitt mit der nachdrücklichen Warnung, es möge niemand ſich anmaßen, dieſen in der Kirche geltenden Ritus zu vernachläſſigen oder gar zu verachten. Wer ſich um die Bräuche der heiligen, irrtumsfreien Mutter Kirche nicht kümmere und ſelbſtherrlich eigene Wege gehe, werde auf Abwege mancherlei Art geraten und das erwünſchte Ziel nicht erreichen. Die „Heiligkeit" des Ritus war demnach Luther bekannt. Aber mußte dies ſchwere Angſt und Furcht im Gefolge haben? Schon längſt hatte er gelernt, auf Riten achtzugeben. Vor allem aber gaben ihm die Rubra, der Rotdruck in den Texten des Miſſale, die unfehlbare Anweiſung. Ueberſah er trotzdem das eine oder andere, ſo hatte er ſich noch keiner Todſünde ſchuldig gemacht. Biel ſprach vielmehr ausdrücklich und mit Bedacht von der ſelbſtherrlichen Anmaßung und der beabſichtigten Mißachtung der Riten. Unfreiwillige Verſehen und Verſtöße wurden nicht als Sünde erachtet. Luther brauchte darum auch nicht zu befürchten, ſich einer ſchweren Sünde ſchuldig zu machen, wenn er wider die eigene Abſicht gelegentlich die Zeremonien nicht ganz korrekt inne hielt. Deſſen gedachte er noch, als er längſt von der römiſchen Kirche ſich losgeſagt hatte. Er habe Meßprieſter mit ſo ſchwachem Gedächtnis gekannt, daß ſie nicht wußten, ob ſie die eben von ihnen geſprochenen Worte wirklich geſprochen hätten. Sie waren an und für ſich in einer üblen Lage. Denn die Worte zu wiederholen war verboten. Ohne dieſe Worte müßte aber die Wandlung nicht möglich und darum die Meſſe gegenſtandslos ſein. „Hier war Angſt und Not." Aber die Theologen wußten einen Ausweg. „Es wäre genug, daß ein Prieſter, da er anfangen wollte Meſſe zu halten, einen Fürſatz und Willen gehabt hätte, die Worte zu ſprechen und zu wandeln. Darum ob er es hernach vergäße oder vielleicht nicht ſprechen würde, ſo wäre es doch ſein Wille und Meinung geweſen. Und das ſollte genug ſein, und damit gleichwohl der Leib und Blut Chriſti werden aus kraft des erſten Willens und Fürſatzes" [78]. Das wußte Luther, der aus Biels Buch über die Meſſe erfahren hatte, daß ein unerwartetes Verſagen des Gedächtniſſes keine Sünde bedeute, vollends vor der Primiz. „Die Kraft des erſten Fürſatzes" konnte darum eine etwa aufſteigende Angſt wohl niederdrücken und auch bei dem jungen Prieſter Luther die Aufgabe erfüllen, die ihr nach dem Zeugnis ſelbſt noch des Reformators zufiel. Und die Gewißheit, daß ein unbeabſichtigter Verſtoß gegen die Riten über-

haupt keine Todsünde sei, schützte ohnehin den Zelebranten vor schwerer Angst. Er mochte befangen und scheu vor den Altar treten, aber Zittern und Angst vor dem Verlust des Gnadenstandes brauchte ihn wirklich nicht zu erfüllen. Die Todsünde war vermeidbar, wenn der „erste Vorsatz" vorhanden war und absichtliche Mißachtung fehlte.

Die Riten haben nicht seine Seele heftig erschreckt, als er zum erstenmal als Priester vor dem Altare stand. Davon lassen unsere Quellen auch nichts verlauten. Keine einzige Nachricht rechtfertigt, was von den Wirkungen der rituellen Vorschriften auf den zum erstenmal Zelebrierenden erzählt worden ist. Zudem wußte Luther durch Biel, daß die der Konsekration unmittelbar vorangehenden Zeremonien seelische Erhebung bezeugen wollten. Der Priester richtet sich nach dem um gnädige Annahme des Opfers flehenden Gebet[79] wieder auf. Dadurch will er bekunden, daß der Geist vertrauensvoll sich mit der flehentlichen Bitte gen oben wendet, es möge das himmlische Manna ins Sakrament des Altars herabsteigen. In gleicher Weise hatte der Prophet die Augen zum Himmel erhoben, von dem er Hilfe erbat (Ps. 122). Wie man sich körperlich aufrichtet, so erhebt man sich auch geistlich aus dem Staub der Sünde, die den Geist niederdrückt. Die Hände aber werden erhoben, auf daß das Gebet schneller erhört werde. Davon durfte ja Moses zeugen, dem, als er die Hände gen oben streckte, der Herr einen über Bitten und Erwarten großen Sieg bescherte[80]. Was angeblich Marter und Qual verursachte, lernte also Luther als geistlichen Trost verstehen. Wenn wirklich die Primiz ihm schwere Erschütterungen brachte, so müssen sie anderen Ursprungs gewesen sein.

Sie ganz in den Bereich der Fabel zu weisen, ist nicht wohl möglich. Die Ueberlieferung ist zu bestimmt. Immerhin will sie sorgfältiger erwogen sein, als üblich ist. Nach den herkömmlichen Darstellungen wäre es vor dem Altar fast zu einer dramatischen Szene gekommen. Als Luther den Meßkanon mit den Worten begonnen habe: „Dich also, mildester Vater, bitten wir" und fortfuhr: „Wir opfern Dir, dem Lebendigen, Wahrhaftigen und Ewigen", habe ihn ein solcher Schrecken gepackt, daß er fluchtartig den Altar verlassen hätte, wenn nicht sein klösterlicher Lehrer ihn zum Bleiben gezwungen hätte[81]. Diese Schilderung stützt sich auf Aeußerungen Luthers, die zu verschiedenen Zeiten gefallen sind; wenigstens gefallen sein sollen. Denn an der Zuverlässigkeit der überlieferten Mitteilungen zweifelte man nicht. Den Aufriß ließ man sich durch den in der Vorlesung über das erste Buch Mosis enthaltenen Bericht geben, das dramatisch bewegte Leben von den Tischreden. So hatte man Stoff genug und fügte unbesorgt zusammen, was man fand. In der Vorlesung über die Genesis hörte man Luther erzählen, er sei auf das Heftigste erschreckt worden, als er zum erstenmal im Meßkanon die Worte gelesen habe: „Dich also, gnädigster Vater", und weiter: „Wir opfern Dir, dem Lebendigen, Wahren und Ewigen." „Denn ich dachte, wie rede ich eine solche Majestät an, da schon vor dem Anblick oder der Unterredung mit einem Fürsten oder König alle verzagen müssen"[82]. In den Tischreden wird anschaulicher erzählt: „Als ich in der Messe stand und den Kanon anfing, erschrack ich so, daß ich geflohen wäre, wenn ich nicht durch den Prior ermahnt wäre. Denn do ich die Wort laß: Te igitur clementissime Pater usw. fühlte ich, daß ich ohne Mittler mit Gott

reden ſollte. Da wollte ich wie der Judas vor der Welt fliehen. Denn wer kann die Majeſtät Gottes ohne den Mittler Chriſtus ertragen?“ [83]. Einige Jahre früher hieß es noch bewegter: „Do ich nun vber den altar kam vnd ſolt conſecrirn vber die wort: Aeterno vivo vero Deo, do dacht ich von den altar zu laufen vnd ſagt zu meinem prior: Herr prior, ich furcht, ich muß von altar laufen! Da ſchalt er mich: Immer hinan! fort, fort! Alſo entſatzt ich mich vor dieſen worten. Es ahnte mich wohl, es wäre nicht recht“ [84]. In der Rörerſchen Handſchrift leſen wir, der „Präzeptor“ habe ihn zurückgehalten. Hinzugefügt wird noch, daß er von der Zeit an mit großem Entſetzen Meſſe geleſen habe und Gott danke, davon erlöſt zu ſein [85].

Doch auch hier verbürgt die Anſchaulichkeit nicht die Wahrheit. Ja alle drei Berichte erwecken ſehr ſtarke Bedenken. Die Erzählung, wie ſie die Vorleſung über die Geneſis bietet, ſtand freilich unter dem günſtigen Vorurteil, der Feder Luthers ſelbſt zu entſtammen. Das war aber eine irrige Annahme [86]. Schwerlich kann auch der ehemalige katholiſche Prieſter ſich ſo geäußert haben, wie Beſold, der Herausgeber der Vorleſung, ihn reden läßt. Denn die Worte: „Wir opfern Dir, dem Lebendigen, Wahren und Ewigen“ ſtehen überhaupt nicht im Kanon. Was darum alles eingeſchaltet worden iſt, um die Steigerung der ſeeliſchen Angſt in der Zeit zwiſchen dem erſten und dieſem angeblich letzten Gebet zu veranſchaulichen, iſt völlig aus den Fingern geſogen [87]. Die zuletzt genannten Worte gehören zum Offertorium oder „kleinen“ Kanon, der dem Meßkanon vorangeht. Der Zelebrant hatte ſie geſprochen, ehe er zu dem den Kanon beginnenden Gebet: „Dich, gnädigſter Vater“ gelangte. An der Ordnung des Miſſale ſcheitert demnach der der Vorleſung über die Geneſis entnommene Aufriß der herkömmlichen Darſtellung rettungslos. Von der Primiz ſelbſt mag Luther in der Vorleſung geſprochen haben. Der Text legte ihm nahe, ſeinen Hörern zu ſchildern, ein wie großes Ding es ſei, mit Gott zu reden. Unſere Gebrechlichkeit und Unwürdigkeit wollen uns wehren, unſere Augen und Hände zur göttlichen Majeſtät emporzuheben. Dem, auf deſſen Wink die ganze Welt zittert, ſoll der elende Menſch ſich mit ſeinen Bitten und Wünſchen nahen. Die Menge der Mönche und Prieſter hat deſſen freilich nicht geachtet. Sie weiß darum auch nicht, was beten iſt. So hatte Luther geſprochen. Darauf teilte er die Erfahrung mit, die er am Meßkanon gemacht hatte. Lebhaft ſeiner Unwürdigkeit ſich bewußt ſollte er die heilige Majeſtät Gottes anreden, während man doch ſchon vor Fürſten und Königen verzagen müßte. Doch der Glaube überwindet, wie der Reformator nun fortfährt, alle Angſt. In dieſer Form kann Luther an einem Beiſpiel aus ſeinem eigenen Leben ſeinen Hörern illuſtriert haben, was es heißt, die Augen bittend zu Gott aufzuheben. Vermutlich hat nun Beſold die beiden Sätze des Meßbuches harmoniſtiſch nebeneinander geſtellt und dank ſeiner Unkenntnis des Miſſale falſch eingereiht. Luther wußte natürlich, daß die Worte des Offertoriums nicht dem Anfangsgebet des Kanons folgten, ſondern ihm vorausgingen.

Doch was konnte Beſold zu ſolcher Harmoniſtik veranlaſſen? Die Antwort gibt die Ueberlieferung der Tiſchreden. Wie unſicher ſie iſt, ſieht man auf den erſten Blick. Die Texte der Rörerſchen Handſchrift und eines Ericeus brauchen uns nicht lange aufzuhalten, mögen ſie auch, wie der Rörerſche, für beſonders wertvoll

gelten oder, wie der auf dieselbe Quelle zurückgehende Text des Ericeus, die Biographien bestimmt haben[88]. Der Rörerschen Nachschrift besonderes Vertrauen entgegen zu bringen, wurde uns bisher unmöglich gemacht. Ihre Bestätigung durch Ericeus hebt nicht ihre Glaubwürdigkeit. Beide Texte zeichnen sich auch nicht gerade durch Klarheit aus. Was Luther innerlich bewegte, wird erst erzählt, nachdem man erfahren hat, daß der klösterliche „Lehrer" ihn zurückhielt. Wie der „Präzeptor" entdecken konnte, was in Luther vorging, wird nicht gesagt. Luther „dachte" ja nur daran, den Altar zu verlassen. Schlaginhaufen entfernt wenigstens diesen Anstoß, wenn er berichtet, Luther habe dem „Prior" gesagt, was ihn bewegte. Er nötigt auch nicht, die erstaunte Frage zu stellen, wie denn der „Präzeptor" in die Nähe des Zelebranten gekommen sei. Die Abhängigkeit Luthers von seinem Lehrer bestand ja nicht mehr. Seit der Profeß war er nicht mehr „Lehrer", sondern Bruder wie jeder andere. Das oft und gern wiederholte Schlußbekenntnis, er habe seit der Primiz mit großem Entsetzen Messe gelesen, kann vollends nicht von Luther stammen. Denn es widerspricht dem Tatbestand[89]. Ericeus selbst muß wenige Zeilen vorher Luther sagen lassen, er habe Messe gehalten und gebetet, um seine Traurigkeit zu vertreiben. Und wenn Luther selbst an anderen Stellen[90] mitteilt, er sei im Kloster ganz den Fasten, Vigilien, Gebeten und dem Messelesen hingegeben gewesen; wenn er von seiner zwar als falsch erwiesenen, aber doch vorhanden gewesenen Zuversicht zu diesen Heilsmitteln sprechen kann; wenn er alle Tage die Messe zelebriert und dabei stets drei Heilige angerufen haben will, um innerhalb einer Woche — Biel gab solchen Rat — den von ihm auserwählten 21 Heiligen gerecht zu werden[91]; wenn er nicht nur später sich als einen „Messeknecht" kennzeichnet, sondern auch als jüngerer Priester auf Terminiergängen durch die Dörfer um Erfurt und später in Rom mehr denn nötig Messen las, so kann er gewiß nicht seit dem 2. Mai 1507 „mit großem Entsetzen" Messe gelesen haben. Und wenn er noch im Dezember 1531 Schlaginhaufen, der nur unter Anfechtungen sich dem Altar zu nahen vermochte, mit dem Satz eines Gerson und der „übrigen Väter" zu trösten imstande war, man solle in der ersten „intentio" bleiben[92], so hat dies auch ihn selbst seinerzeit aufgerichtet. Schlaginhaufen weiß denn auch in seiner Wiedergabe der Tischrede nichts von dem großen Entsetzen, das Luther jedesmal, wenn er Messe las, ergriffen haben soll. Er läßt den Reformator nur zum Schluß noch einmal bekräftigen, daß er sich damals vor den Worten des Offertoriums entsetzt habe: „Also entsatzt ich mich vor diesen worten." Schließlich wissen auch Ericeus und seine Quelle nicht mehr, woraus Luther erlöst wurde. Nach Luthers eigenen Angaben bestand die Erlösung in der Befreiung von der Blasphemie oder Gotteslästerung des Opferdienstes dank der ihm von Gott hernach geschenkten rechten Erkenntnis des Evangeliums. Ericeus und sein Gewährsmann haben demnach eine gründliche Verwirrung angestiftet. Gerade ihnen zu folgen, war keine glückliche Eingebung.

Das kann nun freilich nicht bedeuten, daß wir den zuerst genannten Tischreden mit um so größerem Vertrauen folgen dürfen. Weder stellen sie eine einhellige Ueberlieferung dar, noch sind sie wider alle Bedenken gefeit. Nach der einen Tischrede will Luther vom Schrecken gepackt worden sein, als er über den Worten: „Dir, dem Lebendigen, Wahren und Ewigen" „konsekrieren" sollte; nach der an-

deren, als er die Worte las: „Dich alſo, gnädigſter Vater.“ Beſold mochte offenbar auf keine der beiden Angaben verzichten. So harmoniſierte er, indem er beide, allerdings in einer unmöglichen Reihenfolge, miteinander verknüpfte. Das hat ihm zwar bis heute nicht geſchadet. Wer jedoch das Miſſale kennt, wird Beſolds Fehler nicht wiederholen mögen. Zugleich wird er der von Schlaginhaufen überlieferten Tiſchrede vom 20. 5. 1532 recht mißtrauiſch begegnen. Denn ihr zufolge erzählt Luther, er habe über den Worten: „Dir, dem ewigen, lebendigen, wahren Gott“, konſekrieren wollen. Das kann aber Luther nicht geſagt haben. Denn dieſe Worte gehören, wie wir wiſſen, zum Offertorium oder kleinen Kanon, dem die Konſekration fremd iſt [93]. Sie findet erſt während der Rezitation des mit dem Gebet: „Dich alſo, gnädigſter Vater“, beginnenden Meßkanons ſtatt. Das wußte Luther im Jahre 1532 noch ebenſogut wie im Jahre 1507. Und kann er wirklich ſchon „geahnt“ haben [94], daß die Meſſe eine Gotteslästerung ſei? Hier wird doch eine charakteriſtiſche reformatoriſche Erkenntnis in eine Zeit zurückdatiert, der dieſe Erkenntnis noch ganz fehlt. Die Furcht, eine Gotteslästerung zu begehen, kann Luther nicht ergriffen haben, als er zum erſtenmal konſekrieren wollte. Der Vorleſung über die Geneſis iſt denn auch dies Motiv ganz unbekannt.

Schlaginhaufen hat alſo niedergeſchrieben, was Luther nie geſprochen hat. So kann er auch ſehr wohl für die lebhafte Schilderung der Szene vor dem Altar verantwortlich gemacht werden. Glaubhaft iſt ſie keineswegs. Eine erregte Wechſelrede zwiſchen dem Zelebranten und dem Prior während der Stillmeſſe, unmittelbar vor der Konſekration, wäre ſo ungewöhnlich, wenn nicht ungeheuerlich, daß ſie ſehr viel beſſer bezeugt ſein müßte, als es der Fall iſt. Was auch könnte ſie glaubhaft machen? Von der Unwahrſcheinlichkeit einer ſchweren Störung des heiligſten Teils der Meſſe durch den zu widerſpruchsloſem Gehorſam erzogenen Zelebranten mag man ganz abſehen. Wie aber ſollten Rede und Gegenrede zwiſchen Prior und Prieſter möglich ſein? Dem Prieſter nahe ſind nur Subdiakonus und Diakonus. Er ſelbſt, in gebeugter Haltung vor dem Altar, hat der Gemeinde den Rücken zugekehrt. Was ihn innerlich bewegen mag, bleibt darum auch dem Prior verborgen. Ihn anzureden hat er aber keine Gelegenheit, es ſei denn, daß er die heilige Handlung oſtentativ unterbricht, ſich wendet und die Stufen des Altars hinabſteigt. Das aber wagt unſer Text doch nicht zu behaupten. Unwillkürlich hat man darum auch die Szene gemildert und aus der Wechſelrede einen „ſtrengen Wink“ des Lehrers gemacht [95]. Eine wirkliche Erleichterung hat man dadurch allerdings nicht gewonnen. Denn wie konnte der Prior merken, was im Zelebranten vorging? Auch die zweite, weniger dramatiſche Faſſung aus dem Jahre 1537, der wir in den Nachſchriften Lauterbachs und Wellers begegnen, kennt nicht den Wink, ſondern die „Ermahnung“ des Priors. Der Vorfall ſelbſt wird freilich zutreffend in den Beginn der Stillmeſſe gelegt [96], ohne jedoch, wie wir wiſſen, dadurch an Wahrſcheinlichkeit zu gewinnen. Auch die Begründung, die Luther gegeben haben ſoll, weckt Zweifel. Sie enthält wiederum ein neues, weder Schlaginhaufen noch der Vorleſung über die Geneſis bekanntes Motiv. Wir ſtehen alſo vor einer dritten Motivierung. Sie weiß zwar nichts von reformatoriſchen „Ahnungen“. Luther will nur gefühlt haben, daß er ohne Mittler mit Gott reden ſollte. „Da wollt ich

wie Judas vor der Welt fliehen. Denn wer kann die Majeſtät Gottes ohne den Mittler Chriſtus ertragen?" Doch gerade unter dem Schutze dieſes Mittlers nahte ſich Luther Gott. Er eröffnete ja den Meßkanon mit dem Gebet: „Dich alſo, gnädigſter Vater, bitten wir inſtändig durch Jeſum Chriſtum, deinen Sohn, unſern Herrn" [97]. Und doch will er ohne Mittler vor Gottes Angeſicht geſtanden haben?

Anzunehmen, daß Luther, der genaue Kenner des römiſchen Meßbuchs, ſolches geſagt habe, iſt wirklich nicht leicht. Dagegen darf ſehr wohl der zweiten, mit dem Miſſale und dem katholiſchen Prieſterdienſt nicht vertrauten Generation, der wir die Niederſchriften oder vielmehr die ſchriftliche Verarbeitung des Gehörten verdanken, die Verantwortung für alle Unſtimmigkeit und Unwahrſcheinlichkeit aufgebürdet werden. Die uns oft genug bekannt gewordene Neigung der zweiten und dritten Generation zum Fabulieren hat auch vor der Erzählung Luthers von ſeiner Primiz nicht Halt gemacht. So müſſen wir endgültig darauf verzichten, in den Faſſungen der Tiſchreden eine verläßliche Darſtellung des Vorganges zu erkennen. Wir werden alſo zu der in den Vorleſungen über das erſte Buch Moſis enthaltenen Darſtellung zurückkehren müſſen. Ihr fehlt freilich das „ſzeniſche" Leben. Und ſie kennt nicht die Begründung, die wir in der Tiſchrede von 1537 finden. Aber es braucht nicht mehr ausgeführt zu werden, warum beides hier eine Gewähr der Zuverläſſigkeit iſt. So hören wir denn nichts von dem, was die herkömmliche Darſtellung unglaubwürdig macht. Was aber berichtet wird, iſt durchſichtig und verſtändlich. Der Fehler, dem unſere Darſtellungen den Aufriß entnehmen, konnte unſchwer erklärt werden. Luther ſelbſt hat alſo nur von dem Anfangsgebet der Stillmeſſe geſprochen [98]. Darauf wurde er um ſo leichter geführt, als vor ſeinem Bewußſein die Geſtalt Iſaaks ſtand, der Augen und Hände bittend zur göttlichen Majeſtät aufhob. Gerade in dieſer Haltung eröffnete ja der Prieſter den Meßkanon. Wird demnach der Bericht der Vorleſung über die Geneſis nicht von jenen Schwierigkeiten bedrückt, die auf der Darſtellung der ſo gern verbreiteten Tiſchreden laſten, haben wir zugleich einen zwar nicht „authentiſchen", aber doch dem urſprünglichen Wortlaut naheſtehenden Text, ſo kann nur er die Darſtellung beſtimmen.

So wäre Luther zwar weder „ſchier geſtorben" noch „faſt davongelaufen", als er die Primiz feierte. Aber die Stunde, auf die er ſich durch Faſten, Beichte und ernſte Gewiſſensprüfung vorbereitet hatte, wurde ihm zu einem nie vergeſſenen Erleben des Gottes, den er von den Tagen der Kindheit her kannte. Als er die Gebete der Stillmeſſe zu ſprechen begann, erſchütterte ſeine Seele die Erwägung, wie er, die im Staube liegende Kreatur, die furchtbare Majeſtät Gottes anzureden ſich getrauen dürfe. War das etwas Ungewöhnliches oder gar eine pathologiſche Erſcheinung, ein Zeichen ſeeliſcher oder nervöſer Zerrüttung und körperlicher Erkrankung, etwa epileptoider Anfälle, der Präkordialangſt oder was ſonſt noch neuerdings genannt worden iſt [99]? Eine wirklich kritiſche Prüfung der Ueberlieferung hätte die Entdecker ſolcher Krankheitszuſtände vermutlich an ihrer eigenen Entdeckung irre gemacht. Was ſich ereignete, war im letzten Grunde ein echtes und geſundes religiöſes Erlebnis. Luther ſelbſt hat es nie anders angeſehen. Denn in der Vorleſung über die Geneſis verſichert er ausdrücklich, es bleibe etwas unſagbar Großes, daß der gebrechliche und unwürdige Menſch zu Gott die Augen emporheben und

der göttlichen Majeſtät, vor deren Wink die Welt zittert, bittend ſich nahen darf. Gottes Majeſtät bleibt ſtets „furchtbar". Mit Gott zu reden iſt nie etwas Selbſtverſtändliches. Das Geſchöpf muß wiſſen, daß es vor dem gewaltigen Herrn ſteht, dem es nicht entrinnen kann und den ſchweigend zu erdulden angemeſſen wäre. Auch wer den „gnädigſten Vater" „durch Jeſus Chriſtus" anzurufen ſich anſchickt, bleibt ſich des furchtbaren und die Seele mit Zagen erfüllenden Abſtandes zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf bewußt. Was Luther in der Primiz erlebte, bleibt ihm auch am Schluß ſeines Lebens eine Wahrheit der Religion, keine bloße Anſchuldigung wider den „Papismus" und die „Sophiſten". Er kennt keinen Verkehr mit Gott, der vom Beben nichts wüßte und in platter, geſchwätziger Selbſtverſtändlichkeit ſich vollzöge. Der Fromme bleibt Knecht und Sklave, der kein Recht beſitzt. Der Reformator weiß zwar, daß der „Glaube" die „Angſt" der Kreatur vor Gott überwindet [100]. Doch die Angſt ſelbſt als krankhaft anzuſprechen, wäre ihm nie in den Sinn gekommen. Er hätte zugleich dem normalen Verkehr des Menſchen mit Gott das Urteil ſprechen müſſen.

Weder nach Aeußerung noch Inhalt war krankhaft, was Luther in der Primiz erlebte. Er vernahm vielmehr einen echten Laut der Religion. Das hätten auch alte und neue katholiſche Gegner erkennen können. Muß denn das religiöſe Leben ſofort zu einer Trivialität werden, wenn es Luther zu richten gilt? Biel hätte ſchwerlich dazu ja geſagt. Er ſah ja den Zelebranten im Staube vor ſeinem Gott liegen. Von der Gebrechlichkeit, Unwürdigkeit und Angſt des Prieſters vor dem himmliſchen Herrn erfuhr Luther auch durch Biels Erklärung des Meßkanons. Sein Herz mochte „bluten", wenn er es las. Aber es verſagte, wie wir wiſſen, nicht die Zuſtimmung. Der „Gedanke", der ihn am 2. Mai 1507 vor dem Meßaltar erbeben ließ, ſtand in innerer Verbindung mit dem, was er zuvor in Biels Schriften geleſen hatte. Er mag es empfindlicher und „ſkrupulöſer" aufgenommen haben, als ſein Führer beabſichtigte. Und das „Vernunftgeſetz" der Kirche, d. h. die in der Vergeltungsidee wurzelnde Gottesanſchauung, welche Würdigkeit der Kreatur verlangte, war nur zu geeignet, die Unruhe zu ſteigern; wenn denn überhaupt Gott als eine lebendige, Herz und Nieren prüfende Macht gewußt wurde. Aber krankhaft wurden die Skrupel dadurch nicht. Die „Angſt" blieb auch in der durch den Vergeltungsgedanken bedingten Faſſung eine Stimme der Religion. Dieſe „Marter" wirkſam wie ſpäter zu überwinden wußte Luther noch nicht. Aber er brach auch nicht unter ihr zuſammen. Der Glaube, aus dem der Gerechte lebt, d. h. die kirchliche Rechtgläubigkeit und übernatürliche Liebe, das fürbittende Gebet der Brüder, Freunde und Verwandten, um das er gebeten hatte, die troſtreiche „prima intentio" [101], die Gewißheit von der genugtuenden Wirkung der Zerknirſchung und der verſöhnenden Kraft des heiligen Opfers hielten ihn aufrecht. Unter Benutzung von Worten und Gedanken des Miſſale und der Auslegung Biels hatte er in demütiger Freude, ohne krankhafte Erregung oder „ungeſunde, angſthafte Ueberreizung" [102] zur Feier ſeiner Primiz eingeladen. Und er brauchte nicht verſtört den Meßaltar zu verlaſſen.

Das wiſſen wir beſtimmt. Denn uns iſt bekannt, daß er innerlich gehoben und freudig an dem der Primiz folgenden Feſtmahl ſich beteiligte. Es anſehnlich

zu geſtalten hatte ſchon Hans Luther ſich angelegen ſein laſſen. Auch der große Erfurter Konvent trug das Seine dazu bei. Martin ſelbſt hatte, dem Brauche gehorchend, Einladungsbriefe abgeſchickt. Doktoren und Magiſter ſollen zugegen geweſen ſein[103]. Vermutlich waren es nicht „weltliche", außerhalb des Kloſterverbandes ſtehende Glieder der Univerſität, ſondern Angehörige des Auguſtiner Konvents, „vornehme Männer des Auguſtinerordens", wie ſie in der Vorleſung über das erſte Buch Moſis bezeichnet werden[104]. Als vornehmſten Gaſt hat man den Weihbiſchof Johann von Lasphe genannt. Aber doch nur, weil man der irrigen Meinung war, daß die Primiz der Ordination unmittelbar folgte[105]. Die bekannten Berichte über das Feſtmahl wiſſen nichts von der Beteiligung des Weihbiſchofs. Alle aber wiſſen von einem Zuſammenſtoß des Vaters mit dem Sohne. Freilich iſt er nicht ſo heftig geweſen, wie gern angenommen wird[106]. Er machte aber doch Eindruck. Und ſpäter wurde er Luther bedeutungsvoll.

Die Berichte auch über dieſen Vorfall ſind nicht einhellig. Zwei Gruppen laſſen ſich unſchwer erkennen. Der Wortlaut der einen Gruppe ſtammt unmittelbar von Luther ſelbſt und aus der Zeit, da er den Kampf gegen die Mönchsgelübde begann, aus dem September und November des Jahres 1521. Die zweite, den letzten Jahrzehnten des Lebens Luthers angehörende Gruppe kann ihren Wortlaut nicht auf Luther ſelbſt zurückführen. Ratzeberger ſchließlich verarbeitet — was uns nicht mehr zu wundern braucht — frei und ohne Verſtändnis, was ihm zum Teil ſchon falſch erzählt worden war. Seine Schilderung braucht uns darum nicht aufzuhalten[107]. Wir ſind vielmehr zunächſt auf die erſte Gruppe angewieſen. Aber auch deren Angaben decken ſich nicht. Wohl iſt ihnen beiden eigentümlich, daß ſie weder Zeit noch Ort des Ereigniſſes genau mitteilen. Wir erfahren nur, daß Martin bereits mit ſeinem Vater ausgeſöhnt war. Es ſcheint auch, als hätten wir es nur mit einer Unterredung unter vier Augen zu tun. Der Vater redet „nach der Ausſöhnung" mit dem Sohn, der bereits die Gelübde abgelegt hat; er wendet ſich auch in ſeiner Erwiderung auf die Bemerkungen des Sohnes nicht zugleich an einen weiteren Kreis. Und nach dem älteſten Bericht, wie ihn der Brief an Melanchthon enthält, hat Luther von ſeinem Vater nur das Wort vernommen: „Möchte es kein Blendwerk des Satans geweſen ſein." Einer vorangegangenen Verſicherung des Sohnes wird nicht gedacht. Und dies Wort des Vaters machte einen Eindruck auf den Sohn, wie nie zuvor und hernach irgend eines ſeiner Worte. Gott ſelbſt habe offenbar durch den Vater zu ihm geſprochen[108]. In dem gut zwei Monate ſpäter geſchriebenen Brief an ſeinen Vater iſt Martin ausführlicher. Die zweifelnde Erwiderung des Vaters, es möchte ein Blendwerk des Teufels geweſen ſein, folgt der Verſicherung des Sohnes, er ſei durch Schrecken vom Himmel gerufen worden. Das Wort des Vaters „ſchlug durch, als wenn Gott ſelbſt es durch deinen Mund geſprochen hätte, und ſetzte ſich feſt, tief drinnen in mir; ich aber verſperrte mein Herz, ſo gut ich es vermochte, gegen dich und dein Wort". Nun „fügte" aber, ſo fährt der Sohn im Brief vom Nov. 1521 fort, der Vater noch ein zweites Wort „hinzu". „Als ich dir bereits in Sohneszuverſicht deine Entrüſtung vorwarf, da wieſeſt du mich ſofort zurecht und trafſt mich wieder ſo geſchickt und paſſend, daß ich in meinem ganzen Leben von einem Menſchen kaum ein Wort gehört habe, das kräftiger in mir ge-

klungen und feſter gehaftet hat, Du ſagteſt nämlich: Haſt du denn nicht auch gehört, daß man den Eltern ſoll gehorſam ſein? Aber ich, ſicher in meiner Gerechtigkeit, hörte dich an wie einen Menſchen und dachte gering von dir; doch von Herzen dies Wort zu verachten war ich nicht imſtande“ [109].

Dieſe Schilderung iſt nicht nur ausführlicher; ſie ſchafft zugleich eine leichte Unſtimmigkeit. Zweimal iſt der Sohn äußerſt betroffen. Das Wort aber, das ihm wie kein anderes in der Seele haften blieb, iſt gerade nicht das im Briefe an Melanchthon angegebene, ſondern ein dort überhaupt nicht genanntes. Doch dieſe Unſtimmigkeit iſt zu gering, um das Vertrauen zur Zuverläſſigkeit der zwei Monate jüngeren Darſtellung zu ſchwächen. Denn auch der zweite Bericht erzählt von dem ſtarken Eindruck, den das erſte Wort des Vaters machte. Da zudem Martin wußte, mit welchen Liſten Satan die Seele umſtrickt, ſo konnte die kritiſche Erwiderung des Vaters nicht in den Wind geredet ſein. Der Brief an Melanchthon iſt aber lückenhaft. Denn Hans Luther hat ſelbſtverſtändlich ſeine Bemerkung als Antwort auf eine Verſicherung des Sohnes fallen laſſen. Im Brief an Melanchthon haben wir darum nur eine flüchtige Gelegenheitsſkizze vor uns, während der Brief an den Vater nach reiflicher Ueberlegung geſchrieben iſt. Wir dürfen darum ihn zur Grundlage machen. Außerdem verſichert Luther ausdrücklich, der Vorfall ſei ihm nur allzu deutlich gegenwärtig.

Was der Vater ſagte und wie es der Sohn aufnahm, kann demnach nicht zweifelhaft ſein. Doch wann fielen die Worte? Die Darſtellungen aus Luthers eigener Feder nennen nur die Zeit nach der Profeß und Ausſöhnung mit dem Vater. Die ſpäteren Berichte geben insgeſamt den Tag der Primiz an [110]. Das klingt zuverläſſig. Hans Luther hatte ja ſein Erſcheinen zu dieſem Feſt zugeſagt. Eine frühere Begegnung von Vater und Sohn iſt weder bezeugt noch angedeutet. In Eiſenach war Luther freilich im Frühjahr 1507 zu kurzem Aufenthalt geweſen [111]. Von einer Reiſe nach Mansfeld iſt uns nichts bekannt. Die Ueberlieferung mag darum glaubhaft ſein. Das berechtigt uns jedoch nicht, ihr in allem zu folgen. Denn abgeſehen von der einen Zeitangabe ſind die ſpäteren Berichte nicht einhellig. Sie widerſprechen auch den früheren Mitteilungen Luthers ſelbſt und verſchleiern das Verſtändnis des Vorfalls. Man war darum nicht gerade gut beraten, als man ſie der Schilderung Luthers aus dem Jahre 1521 vorzog.

Ganz für ſich will die Erzählung gewürdigt ſein, die wir in der Vorleſung über das erſte Buch Moſis finden. Ihr zufolge kam es überhaupt nicht zu einer Unterredung zwiſchen Vater und Sohn. Denn als man beim Mahle ſaß, lobten vornehme Männer des Auguſtinerordens das Mönchsleben und gaben ihrem Erſtaunen Ausdruck, daß Hans Luther dem Eintritt ſeines Sohnes in das Kloſter widerſtanden habe. Ihnen antwortete Hans: „Ei lieben Herrn, wißt ihr auch, daß geſchrieben ſtehet: Du ſollt Vater und Mutter ehren?“ Von dem Blendwerk des Satans iſt ſo wenig die Rede wie von dem Eindruck der Worte auf den Sohn. Er ſcheint ganz unbeteiligt geweſen zu ſein. Die Lektion wird nicht ihm, ſondern den „vornehmen“ Auguſtinermönchen erteilt.

So kann ſich jedoch der Vorfall nicht abgeſpielt haben. Die auf ganz deutlicher Vergegenwärtigung ruhende Darſtellung ſchon aus dem Jahre 1521 erweiſt die

Schilderung der Vorleſung über die Geneſis als ungenau. Sie kann darum keine maßgebende Bedeutung beanſpruchen. In der Nachſchrift der Predigt vom 2. Sonntag nach Epiphanias 1544 wird auch nicht verhehlt, daß Hans Luther auf eine Frage des Sohnes antwortet. „Als wir nun zu Tiſche ſaßen, Do hub ich an in guthem kindtlichen vermogen mit im zu reden, Wolt ime vnrecht vnd mir recht geben, das ich ſagte: Lieber Vatter, warumb hat ir euch ſo hart darwider geſatzt, vnd waret alßo zornigt, das Jr mich nicht gern woltet laſſen ein Monch werden, vnd vileicht noch itzo nicht altzugern ſehet, Jſts doch ßo ein fein geruhſam vnd gotlich weſen, Do hebt er an vor allen Doctoribus, Magiſtris, und andren hern: Jr gelarten. hapt ir nicht geleſenn inn der Schrifft, das man Vatter vnd Mutter ehren ſoll?" Die Antwort des Vaters erſchreckte den Sohn und ließ ihn verſtummen [112]. Immer noch ſind freilich die gelehrten Herren angeredet. Das bleibt auffallend. Denn konnte Hans Luther wirklich den „vornehmen Auguſtinern" eine Rüge erteilt haben wollen? Nach Bavarus war doch nichts vorausgegangen, was ihn dazu hätte berechtigen mögen. So wenig er von den ihn umgebenden Mönchen vorausſetzen durfte, daß ſie wider den Willen der Eltern die Kutte angelegt hätten, ſo wenig durfte und konnte er im Kloſterleben ſchlechthin eine Verletzung des vierten Gebots erblicken [113]. Nicht einmal den Vorwurf konnte er erheben, daß die Auguſtiner ſeinen Sohn eingefangen und zum Ungehorſam gegen den Vater verleitet hätten oder den Kindesgehorſam gering achteten. So machen die letzten, nicht aus der Feder des Reformators ſtammenden Schilderungen des Vorfalls den Vater Hans — wir konnten Aehnliches ſchon an Ratzeberger beobachten [114] — zu einem Zeugen der evangeliſchen Wahrheit, an der alle ſelbſtgemachte Heiligkeit zerſchellt. Aus dem vierten Gebot ſchöpfte man ſpäter einen Teil des Widerſtandes gegen die „Geiſtlichkeit" des Kloſterlebens. Kein Wunder, daß nun Ratzeberger und andere heute dieſen Faden weiter ſpinnen.

Bavarus macht aber Hans Luther nicht ſchlechthin zum Lehrer der Doktoren und Magiſter. Die Worte gelten auch dem Sohn, der ſie durch ſeine Frage hervorgerufen hatte. Inſofern wird noch die Verbindung mit Luthers eigener Darſtellung und den Tiſchreden gewahrt. Die Fortſetzung aber unterbricht ſie ganz. Martin iſt und bleibt verſtummt. Seine Ordensbrüder treten in die Breſche. Mit ihnen allein muß jetzt der Laie Hans fechten. Wie der Strauß ſich abwickelte, bleibt freilich undeutlich. Der Mitteilung, daß Martin nichts zu erwidern vermochte, folgt die Bemerkung des Erzählers, die Mönche hätten das göttliche Gebot unwirkſam gemacht, indem ſie an das Wort erinnerten, daß man Gott mehr gehorchen ſolle als den Menſchen. Nun erſt wird die Schilderung des Zwiſchenfalls während der Feſttafel wieder aufgenommen. „Da nun andere dreinredeten, ſagte er weiter: Wolte nur Gott, das kein Teufels Geſpenſt were." Wüßten wir nicht bereits, welchem Einwand dieſe Erwiderung galt [115], ſo bliebe ſie uns hier ganz unverſtändlich. Denn bei allgemeinen Einreden, die die Tragweite des vierten Gebots zum Gegenſtand haben, iſt man auf ſolche Antwort doch nicht gefaßt. Ihr fehlt nun auch die uns bekannte Wirkung. Weder Martin noch die Mönche ſind betroffen. Vielmehr muß Hans erkennen und auch zum Ausdruck bringen, daß er der Unterlegene iſt. Denn das Bruchſtück aus der Predigt vom 2. Sonntag nach Epiphanias

ſchließt mit den Worten: „Er verwilligte und mußte ſich überreden laſſen und ließ geſchehen, aber den väterlichen Willen, den die Eltern geben ſollen zur Hochzeit und Verlöbnis, den habe ich nicht gutwillig von ihm können erlangen. Er hat wohl den Willen geben, aber ungern, und war allein ein halber Wille, wenn es an ihm hätte ſollen liegen, ſo hätte er lieber geſagt, nein, es gefällt mir nicht, wie er denn zu verſtehen gab und ſagte: Ich muß allhier ſeyn, eſſen und trincken, wolt aber lieber davon ſeyn“ [116].

Dieſe mißmutige Aeußerung des alten Hans, die neuerdings gern wiedergegeben worden iſt [117], wird ſonſt nirgends erwähnt. Wichtiger aber iſt die ſtarke innere Abweichung von dem „authentiſchen“ Bericht. Schließlich langt auch Bavarus dort an, wo die in der Vorleſung über die Geneſis niedergelegte Erzählung ſofort ſteht. Ihn hier unbedingt zum Führer zu wählen, heißt darum nichts anderes, als Luther ſelbſt zu mißtrauen. Auch die Tiſchreden aus den dreißiger Jahren beſtätigen nicht, was Bavarus erzählt. Sie laſſen es mit einer Wechſelrede zwiſchen Vater und Sohn genug ſein. Aber einwandfreie Zeugen des Vorgangs ſind auch ſie nicht. Eine Ueberlieferung aus der erſten Hälfte der dreißiger Jahre beginnt ſchon, den Vater Hans als Zeugen der evangeliſchen Wahrheit gegen die Mönche zu charakteriſieren [118]. Doch die Tiſchreden ſind hier insgeſamt eine getrübte Quelle [119]. Wer aus ihnen ſchöpft, verzichtet auf Verſtändnis und begnügt ſich mit der Wiedergabe einer recht farbloſen Anekdote.

Allem Anſchein nach hat freilich Martin nach der Primiz beim Feſtmahl die Gelegenheit für günſtig erachtet, eine vorbehaltloſe Zuſtimmung des Vaters zu ſeinem Entſchluß zu erlangen, den er im Sommer 1505 nicht „gerne verwilligt“ hatte [120]. Der Vater war ja mit einem ſtattlichen Gefolge erſchienen. Er hatte ein großes Feſtgeſchenk gegeben. Er ſah den Sohn in der Glorie des prieſterlichen Amtes. Martin ſelbſt durfte verſichern, daß er einem himmliſchen Ruf gehorchend das Kloſter aufgeſucht habe. Nie hatte er bis zu jenem Tag das Erlebnis zu Stotternheim anders angeſehen. Die Brüder urteilten ebenſo, als ſie es mit dem Erlebnis Pauli vor Damaskus verglichen. Aber der Mansfelder Gewerke Hans Luther wußte genau, daß der Teufel mit den Menſchen ſein Geſpött treibt und daß „Gehorſam“ gegen außergewöhnliche Rufe gefährlich oder doch bedenklich ſei. Denn das Außergewöhnliche konnte ein Blendwerk des Satans ſein. Und auch Martin kannte die Liſten des Fürſten der Hölle. Aber daß er bei Stotternheim vor ihnen geſtanden haben könnte, war ihm nie in den Sinn gekommen. Der nüchterne Zweifel des Vaters, der auch dieſem Erlebnis keine Ausnahmeſtellung zubilligte, ſchuf darum, begreiflich genug, eine ſtarke Erregung. Martin war ja wider ſeine eigene Erwartung Mönch geworden, hatte wirklich, wie ihm ſelbſt bewußt war, ein gezwungen und gedrungen Gelübde getan. Aber ebenſo verſtändlich wie ſeine Erſchütterung iſt ſein innerer Widerſtand gegen den Zweifel des Vaters [121]. Er hatte ja geiſtliche Förderung im Kloſter erfahren. Er konnte ſein Leben ſogar als „fein und geruhſam“, ja als „gotlich weſen“ ſchildern. So mußte ihn doch Gott gerufen haben. Des Vaters Entrüſtung war und blieb unrecht. Jetzt aber rechtfertigte ſich der Vater. Denn nichts anderes iſt die angebliche Belehrung der Doktoren und Magiſter. Er glaubte mit gutem Grund ſich zu ſeinem Unwillen bekennen zu dürfen.

Denn Martin hatte, möglicherweiſe einem Blendwerk nachgebend, alle Pläne des Vaters über den Haufen geworfen. Auch jetzt, nach der Ausſöhnung, verlangte Hans Luther Verſtändnis dafür, daß er ein Recht auf Martins Gehorſam gehabt hatte. War der Ruf Gottes vielleicht doch nur ein Blendwerk der Hölle, ſo durfte das klare und eindeutige Gebot Gottes Beachtung finden und der Unwille des Vaters gerechtfertigt erſcheinen. Den Vorwurf des Sohnes wollte er unter keinen Umſtänden gelten laſſen.

Uns mag es im erſten Augenblick befremden, daß des Vaters Rechtfertigung einen ſo großen und nachhaltigen Eindruck auf den Sohn machte. Der Sinn des vierten Gebots war ihm doch nicht unbekannt. Auch die Mönchsliteratur befaßte ſich mit ihm und ſuchte einen Ausgleich zwiſchen der Pflicht, den Eltern zu gehorchen und der Forderung des Evangeliums, alles um Chriſti willen zu verlaſſen. Der Widerſpruch der Eltern war natürlich kein unbedingtes Hindernis. Denn Gott muß man mehr gehorchen als den Menſchen. Und wer Vater und Mutter lieber hat denn Chriſtum, der iſt ſeiner nicht wert. Matth. 10, 29. 37 und Pſ. 45, 11 wurden, wie Luther in ſpäteren Jahren entrüſtet mitteilt, unbedenklich für das Recht der Loslöſung von allen Pflichten des Weltlebens in Anſpruch genommen [122]. Das waren unbeſtrittene Mönchswahrheiten. Der Liber Conformitatum [123], der „Eulenſpiegel" der Barfüßer, und andere Mönchsbücher verbreiteten ſie überall hin. Zudem konnte ja der Mönch beſſer als andere das vierte Gebot erfüllen. Denn er konnte die fleiſchlichen Wohltaten mit geiſtlichen, die zeitlichen mit ewigen vergelten [124]. Die Pflicht des Gehorſams blieb demnach, aber die Form ihrer Verwirklichung wurde abhängig von den Bedingungen, unter denen man lebte [125]. Sie richtete ſich nach den Pflichten, die man in der Profeß übernahm [126]. Auf ein „Problem" brauchte Martin nicht erſt aufmerkſam gemacht zu werden. Zudem war er ja gar nicht gegen den Willen des Vaters ins Kloſter getreten. Einer ausgeſprochenen Verletzung des vierten Gebots hatte er ſich darum nicht ſchuldig gemacht. Und doch packte ihn des Vaters Entgegnung derartig, daß kaum irgend eines Menſchen Wort kräftiger in ihm geklungen und feſter gehaftet [127]? Ihn ließ verſtummen [128] das Wort eines Vaters, der gar nicht daran dachte, das Recht mönchiſchen Lebens grundſätzlich zu beſtreiten? Der bloße Hinweis auf den vom vierten Gebot geforderten Gehorſam kann Martins Erregung nicht erklären.

Verſtändlicher jedoch wird ſie, wenn man auf die Wirkung des vorangegangenen kritiſchen Vorbehaltes achtet. Nicht ohne Grund hat Luther lediglich ihn in der Melanchthon gegebenen Skizze angeführt. Denn er allein drohte alles problematiſch zu machen und eben dadurch dem vierten Gebot, dem normalen Weg, eine beſondere Bedeutung zu geben. Martin glaubte, einem göttlichen Ruf gefolgt zu ſein. Er freute ſich des „göttlichen Weſens" ſeines Standes, des „feinen" und „geruhſamen" Lebens im Kloſter. Er lebte dort, wo man unter den „Chören der Engel" ſein konnte, wie er im Jahre 1543 erzählt [129]. Die kritiſche Erwiderung ſeines Vaters ſtellte aber gerade die „Göttlichkeit" ſeines Berufes in Frage. Sie bezweifelte das Recht zum Gehorſam gegen die „himmliſche Erſcheinung" und machte dadurch alles problematiſch. Martins Schrecken iſt verſtändlich. Aber nicht minder, daß er die Zweifel des Vaters abwehrte und ſein Herz nach Kräften „verſperrte" [130].

Er blickte ja zurück auf zwei Jahre, die ihm inneren Gewinn gebracht hatten. Er glaubte, das Leben im Kloſter wirklich als ein „göttlich Weſen“ kennzeichnen zu dürfen. Der Zweifel des Vaters konnte darum keinen Sachgrund haben, und ſein Widerſtand gegen den Eintritt des Sohnes ins Kloſter blieb unberechtigt. Doch Hans Luther ließ ſich nicht beirren. „Geruhſamkeit“ iſt keine Gewähr der Göttlichkeit, auch keine überzeugende Rechtfertigung eines Gehorſams gegen außergewöhnliche und zweifelhafte Erſcheinungen. Sicher geht, wer dem klaren Gebot folgt, auf deſſen Autorität er, der Vater, ſeinerzeit ſich mit Recht berufen habe. Dieſe Rechtfertigung des Vaters rückte das vierte Gebot in eine beängſtigende Beleuchtung. Nun handelte es ſich ja nicht mehr um die Frage, wie die Bekehrung zum Mönchtum mit dem bedingungsloſen Gehorſam gegen die Eltern, ſelbſt gegen widerſtrebende Eltern, ausgeglichen werden könnte. Dieſe Frage kannte Luther. Jetzt ſah er vielmehr die unverbrüchliche Autorität des vierten Gebots einem vielleicht durch teufliſchen Trug unſinnig gewordenen Gehorſam gegenübergeſtellt. Nicht das mönchiſche Leben ſchlechthin wurde problematiſch; wohl aber konnte ſeinem eigenen Mönchsleben die Grundlage entzogen werden. Die Sicherheit des dem normalen und unzweideutigen Willen Gottes Gehorchenden ſtand den Gefährdungen gegenüber, die der Gehorſam gegen Außergewöhnliches zur Folge haben kann. Nicht der höhere oder minder hohe Wille Gottes ſtanden zur Erörterung, ſondern möglicher Trug und offenbarer Wille Gottes. In ſolcher Lage konnte nicht zweifelhaft ſein, zu weſſen Gunſten ſich die Wage ſenken müſſe.

Martin war in der Tat nicht im Zweifel. Eine ſchwere ſeeliſche Erſchütterung wäre unvermeidlich geweſen, wenn er ſich auf die Gedanken des Vaters eingelaſſen hätte. Davor jedoch bewahrten ihn noch die Erfahrungen ſeines mönchiſchen Lebens. Gegen den „durchſchlagenden“ Zweifel [131] hatte er ſein Herz „verſperrt“. Er wollte nicht in Trug verankern, was bisher ihm „göttlich“ erſchienen war und „Geruhſamkeit“ gebracht hatte. So konnte er ſich auch der Tragweite der zweiten Antwort des Vaters entziehen [132]. Mit Hilfe der „Gerechtigkeit“, die er erworben hatte und in der er ſich ſicher fühlte [133], überwand er die Zweifel. Sein Leben blieb „gerecht“. Es wurde ihm nicht problematiſch. In der Aeußerung des Vaters konnte er ſogar eine rein menſchliche Kundgebung erblicken, der jeder Anſpruch auf höhere Autorität abging [134]. Die Erfahrungen ſeiner Kloſterjahre waren mächtiger, als die Bedenken des Laien Hans. Ein Stachel freilich blieb dennoch zurück; und die Auseinanderſetzung mit dem Vater prägte ſich ſeinem Gedächtnis unauslöſchlich ein. Aber ſie ſchloß für Martin weder mit einem Mißklang noch wurde ſie ſofort bedeutungsvoll. Erſt ſpäter iſt ſie ihm als eine Weisſagung auf die Zukunft erſchienen. Am Tag ſeiner Primiz konnte er noch aller Bedenken Herr werden durch Beſinnung auf die „Göttlichkeit“ ſeines Standes und die „Gerechtigkeit“ ſeines Lebens.

§ 3.

„Scholar" der Theologie.

1. Studienanstalten des Augustiner Eremitenordens. 2. Das Generalstudium der Erfurter Augustiner Eremiten und die theologische Fakultät der Universität. 3. Beginn des theologischen Studiums unter dem „Regens" Nathin. 4. Bibel- und Sentenzenstudium.

1.

Dem Studium wurde im Orden der Augustiner Eremiten eine lebhafte Aufmerksamkeit geschenkt. Die Wissenschaft zu pflegen machten die älteren und auch die 1504 herausgegebenen Konstitutionen zur Pflicht. Wir lesen sogar den buchstäblich nicht ganz zutreffenden Satz, daß die Studien die Grundlage des Ordens seien[1]. Bei Visitationen und Kapitelversammlungen soll der Generalvikar auch auf die wissenschaftlichen Anstalten des Ordens achtgeben. Sie scheiden sich in „Partikularstudien der Logik und Grammatik", die in angemessener Zahl errichtet werden sollen, und „Generalstudien" der Theologie[2]. Die zur Pflicht gemachte sorgfältige Pflege der Wissenschaft stand freilich in Wettbewerb mit den gottesdienstlichen Aufgaben der Kleriker und Priester. Der Wissenschaft und dem „Offizium" oder Chorgebet konnten nicht alle im gleichen Maße dienen. Denn wer im Studium lernte oder lehrte, kam zeitlich mit dem Stundengebet ins Gedränge. Die Pflege des Studiums konnte dem Offizium hinderlich werden. Ein Observantenkloster durfte solche Gefahr nicht geringschätzen. Denn sein Ehrenkleid war die Vollständigkeit und Feierlichkeit des Chorgottesdienstes, sowie die Uebung in der Gottseligkeit, wie die Observanz sie forderte. Auch die Konstitutionen der Augustiner Eremiten sorgten darum in den Anweisungen, die sich mit dem wissenschaftlichen Betrieb der Kongregation befaßten, für die Erhaltung der eigentlichen Ordensaufgabe. Kein Konvent durfte mehr als zwei Brüder — mochten sie Kleriker oder Priester sein — ins Partikularstudium schicken. Diese Bestimmung wehrte einer Schwächung der Chorgemeinde. Unter keinen Umständen durfte also das Offizium der Kleriker und Priester eines Klosters Not leiden. Ebensowenig aber durfte es von solchen versehen werden, die unlustig waren, weil sie hätten studieren wollen, aber nicht zum Studium abgeordnet wurden. Darum war die Beschäftigung mit den Wissenschaften dem Wunsch und Belieben der einzelnen Brüder vollständig entzogen. Ihre Pflicht blieb die Teilnahme am Offizium im Chor. Jeder wußte von vornherein — schon dem Novizen wurde dies eingeprägt —, daß er sich nicht zum Studium melden konnte. Enttäuschung konnte darum die Tage eines pflichttreuen Mönchs nicht verdüstern, wenn er schlichter Kleriker blieb. Nicht er befand über sein Geschick, sondern der Vorgesetzte. Im Einvernehmen mit dem Konvent entschied der Obere, wer sich gelehrte Bildung aneignen solle. Freie Wahl war ausgeschlossen.

Beide Bestimmungen wollten den klösterlichen Dienst Gottes vor Entartung schützen. Aber auch die mit demütigem Sinn ergriffene Wissenschaft mehrte Gottes Ruhm und Preis; nicht nur die Theologie, auch die freien Künste. Zwar standen ihnen anfänglich die Bettelorden mit Mißtrauen gegenüber. Nur ausnahmsweise

gestatteten die Dominikaner deren Studium. Erst seit der Mitte des 13. Jhd.s änderten sie ihre Haltung und übertrugen bestimmten Konventen die Aufgabe, geeignete, auch von auswärts zugewiesene Brüder in den freien Künsten zu unterrichten. Aber nach wie vor blieb die Theologie der Zweck des Ordensstudiums. Mit den artistischen Fakultäten in Wettbewerb zu treten wurde nicht beabsichtigt. Die Augustiner Eremiten schlossen sich dieser Haltung der Dominikaner und Franziskaner an. Ihre Konstitutionen aus dem Ende des 13. Jhd.s verzichteten auf einen Ausbau des Studienwesens [3]. Aber sie befaßten sich doch damit. Die Entwicklung der artistischen und theologischen Wissenschaft im 14. und 15. Jhd. erlaubte es vollends nicht, die Studien zu vernachlässigen. Man war auch nicht dazu geneigt. Der Anschluß eines Klosters an die Observanz änderte daran nichts. Observanz und Studium mußten nebeneinander hergehen, ohne sich zu stören oder gegenseitig zu schädigen [4]. Auch den freien Künsten, „der Logik und Grammatik", den unerläßlichen Voraussetzungen eines wissenschaftlichen theologischen Studiums, mußte der Orden Raum gewähren. Darum wurden Lehrer und Studierende von manchen Pflichten des Offiziums befreit. Im allgemeinen galt freilich auch ihnen die Verpflichtung, den Chor bei Tag und Nacht zu besuchen. An den Festtagen, an denen die Lektionen ausfielen, mußten sie darum wie jeder andere Kleriker sich am Chorgebet beteiligen. Kein Privileg gestattete ihnen, dem gemeinsamen Gebet fernzubleiben. An den Vorlesungstagen durften aber die in ein Partikularstudium geschickten Kleriker und Priester aus den Laudes der Mette fortgehen und die Sext außerhalb des Chors sprechen. Den Lektoren und Kursoren, d. h. denjenigen, die mit Lehraufgaben in den General- und Partikularstudien betraut waren [5], wurden noch größere Dispense erteilt. Denn sie durften die ganze Matutin und das Kompletorium zugleich mit der Sext außerhalb des Chors beten. Zu den anderen Horen sollten sie freilich unterschiedslos im Chor erscheinen. Aber Prim, Terz, Non und Vesper waren kurz im Vergleich mit der Matutin und dem Kompletorium. So wurde der gelehrten Arbeit die Zeit frei gemacht, die sie brauchte.

Ernsthafte Arbeit mußte natürlich die Stunden ausfüllen. Was gelesen werden sollte, bestimmten der Vikar und die Diffinitoren, der Diereausschuß des Provinzialkapitels. Und das Studium wurde wie an den Universitäten durch eine Promotion abgeschlossen. Promotoren waren die „Regenten" des Studiums, während der General oder Generalvikar die „Lizenz" erteilte, gleichsam als Universitätskanzler fungierte [6]. So hatten gleich anderen Orden auch die Augustiner Eremiten ihre eigenen „Promotionen" und „Grade". Am Erfolg des Studiums brauchte man nicht zu zweifeln. Nur die für befähigt Erachteten wurden zugelassen. Auch boten Profeß und mönchische Disziplin bessere Bürgschaften als die Verpflichtungen, die der Scholar vor dem Rektor der hohen Schule und der Burse einging. Nirgends war die moralische Würdigkeit, diese Voraussetzung einer jeden Promotion, dem mittelalterlichen Ideal so nahe, wie in den klösterlichen Studienanstalten. Die von ihnen erteilten Grade hatten allerdings nur innerhalb des Ordens Geltung. Wer also den vierjährigen Kurs des Partikularstudiums eines Augustiner Eremiten Klosters durchmessen hatte und zum „Kursor" promoviert war, hatte nicht die Rechte eines Magisters der freien Künste erworben. Wohl aber

konnte er an den klösterlichen Partikularstudien Unterricht erteilen und zum Studium der Theologie an einem Generalstudium des Ordens zugelassen werden. Nachdem er sich dort zwei Jahre lang mit der Theologie wissenschaftlich beschäftigt hatte, wurde er zum Lektor promoviert, mit dem Recht, Vorlesungen über die Bibel zu halten. Einen höheren Grad zu erteilen war das Generalstudium des Ordens nicht befugt. Ein abschließendes wissenschaftliches Studium der Theologie mit den entsprechenden akademischen Graden forderte den Besuch der theologischen Fakultät eines privilegierten Generalstudiums, einer Universität. Nicht wenige begnügten sich mit dem mönchischen Lektorgrad. Staupitzens Vorgänger Andreas Proles blieb Zeit seines Lebens Lektor [7]. So hatte der Orden seine eigenen wissenschaftlichen Anstalten, sein eigenes Lehrpersonal und seinen eigenen Studiengang. Aber die Entwicklung der Universitäten blieb nicht ohne Einfluß auf die „Studien" der mönchischen Korporationen. Sie wiederum durften sich besonderer Privilegien an den Universitäten erfreuen.

2.

Die sächsisch-thüringische Provinz der Augustiner Eremiten verfügte im 15. Jhd. über zwei theologische Generalstudien. Sie waren im Magdeburger und Erfurter Kloster eingerichtet. Das Magdeburger vermochte jedoch mit dem Erfurter nicht gleichen Schritt zu halten. Gegründet zu Beginn des 14. Jhd.s, zog das Generalstudium zu Erfurt schon in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens dank dem Ansehen seines theologischen Lehrers Heinrich von Frimar viele Schüler an. Unter den ihm folgenden und nebeneinander wirkenden Lehrern des gleichen Namens einem Doktor und einem Lektor der Theologie [8], scheint es seinen Ruf nicht eingebüßt zu haben. Mit der Errichtung der Universität war die Ueberlegenheit der Erfurter Studienanstalt über die Magdeburger besiegelt. Die theologische Fakultät entnahm ihre Lehrer zum guten Teil den Augustiner Eremiten Erfurts. Ihr erster Dekan war der Pater Angelus von Döbeln, Doktor von Paris und Inhaber der ersten Professur der Fakultät. Wenige Jahre später (1405) trat ihm der Pater Johannes Zachariä, Doktor von Bologna, zur Seite. Sein Ansehen blieb unvergessen. Er hatte sich auf dem Konstanzer Konzil den Ehrentitel eines Hussomastix, eines Huß-Ueberwinders, erworben. Der Papst hatte ihm die goldene Rose verliehen. Vor dem Hochaltar der Klosterkirche hatte man ihn im Juli 1428 ins Grab gelegt. Die ihn darstellende Figur auf dem Grabstein zeigte im Barett die goldene Rose, wie er sie im Leben zu tragen pflegte [9]. Noch im 16. Jhd. sprach man im Erfurter Kloster von dem gelehrten und hochberühmten Ordensbruder. Luther erfuhr später von Staupitz, durch welchen Kniff es Zachariä geglückt sei, Huß zu überführen. Staupitz wiederum hatte es von Proles gehört [10]. Gebilligt wurde der Kniff des Hussomastix freilich nicht. Aber das Kloster zehrte doch von dem Ruhm, der jungen theologischen Fakultät zu Erfurt die angesehensten Lehrer gestellt zu haben. Auch in den folgenden Jahrzehnten gehörten in der Regel die „Regenten" des Generalstudiums der Augustiner der theologischen Fakultät als Lehrer an. Auch sie mehrten den Ruhm ihres Klosters. Nikolaus von Siegen, der uns bekannte Chronist auf dem Petersberg, konnte in überschwänglichen Worten den 1481 gestorbenen Johann

Bauer von Dorsten als den größten theologischen Lehrer Deutschlands in den letzten hundert Jahren feiern [11]. Die Magdeburger hatten keine Namen, die sich mit den erfurtischen messen konnten. Vornehmlich aber kam dem Erfurter Generalstudium zustatten, daß sein Besuch mit dem Studium an der Universität verbunden werden konnte. Die Konvente schickten darum mit Vorliebe die für das theologische Studium ausersehenen Brüder nach Erfurt, wo sie akademische Grade erwerben konnten. Die Zahl der Insassen des Erfurter Klosters war darum auffallend hoch. Im Jahre 1488 wurden allein 70 Professen gezählt [12]. Das wird nicht ungewöhnlich viel gewesen sein. Denn gegen Ende des Jahrhunderts sah man sich genötigt, die Zellen zu vermehren. Die „Reformation" des Klosters, die zwar 1447 begann, aber erst von Proles durchgeführt wurde und die Erfurter zum Anschluß an die Observanten brachte, störte demnach in keiner Weise das Studium. Hatte es bereits durch die Gründung der Universität gewonnen, so nicht viel weniger durch die „Reformation". Denn es verstand sich von selbst, daß die zur Observanz gehörenden Konvente die für ein theologisches Studium bestimmten Kleriker und Priester nach Erfurt schickten. Die Reform selbst war ja nicht mit einer Abkehr von der „Wissenschaft" verbunden. Strenge Disziplin, solenner Chordienst und Treue gegen die Riten und Bräuche sollten sich mit wissenschaftlicher, d. h. theologischer Arbeit verbinden. Im Doktor und Regens Johann von Dorsten fand Proles einen eifrigen Helfer. Dorstens Schüler Johann Zenser von Poltz, in dem der „Reformator" Proles frühzeitig einen Gesinnungsgenossen erkannt und deswegen schon 1475 zum Prior in Neustadt bestellt und mit der Aufgabe betraut hatte, dort die Observanz durchzuführen [13], blieb auch als hochgefeierter theologischer Lehrer und Studienleiter zu Erfurt der Klosterreformation treu. Die Vereinigung von Observanz und Studium wurde in Dorsten und Paltz vorbildlich vollzogen. Die von Staupitz 1504 herausgegebenen Konstitutionen wiederholten denn auch wörtlich den Satz, daß die Studien die Grundlage des Ordens seien und forderten eifrige und unermüdliche Fürsorge für die Generalstudien [14].

Die Person des Lehrers verband das Generalstudium der Augustiner mit der theologischen Fakultät der Universität. Der Studiengang der Fakultät deckte sich aber nicht mit dem des Klosters. Die im Kloster studierenden Augustiner konnten der Fakultät dauernd fern bleiben und lediglich nach Maßgabe der eigenen Studienordnung den „Kurs" in der Theologie erledigen. Die Fakultät wiederum hatte ihre Studienordnung aufgebaut, ohne ängstlich auf die klösterlichen Generalstudien Rücksicht zu nehmen. Der Magistergrad einer artistischen Fakultät, der ein höheres Maß wissenschaftlicher Allgemeinbildung verbürgte als der Grad eines „Kursors", war, wie nicht anders zu erwarten, die Voraussetzung der Zulassung zum theologischen Studium [15]. Und während der Kursor bereits nach zwei Jahren zum Lektor promovieren konnte, verlangten die Satzungen der Erfurter Fakultät, daß der Magister fünf Jahre studiere, bis er sich um die Verleihung des ersten Grades, des „baccalarius biblicus", bewerbe [16]. Hatte er nicht während der ganzen Zeit in Erfurt studiert, mußte er schwören, anderswo an einem privilegierten Studium Vorlesungen der theologischen Magister gehört, ihre Disputationen besucht und wenigstens einmal die Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus

gehört zu haben. Ein „pro forma" Lesender mußte sie gehalten haben [17]. Der Verleihung des Grades ging natürlich eine akademische Disputation voraus, in der der Promovend die Thesen eines „Magisters der Fakultät", d. h. eines Doktors der Theologie verteidigte [18]. Auch mußte der Bewerber unter anderem schwören, daß er nie anderswo als in Erfurt den Magistergrad, also den Grad eines Doktors der Theologie erwerben wolle [19]. Der Grad selbst verlieh nach dem Vorgang von Paris das Recht, „kursorische" Vorlesungen über die Bibel zu halten [20]. Der „Kurs" des „Biblicus" erstreckte sich auf je ein von der Fakultät bezeichnetes Buch aus dem Alten und Neuen Testament [21]. Eröffnet wurde jeder „Kurs" mit einer einleitenden „Antrittsvorlesung" [22], die eine „Empfehlung" der heiligen Schrift und des Buches, über welches gelesen werden sollte, zum Inhalt hatte [23]. Eine selbständige Lehrtätigkeit gewann der Baccalar nicht. Methode und Inhalt seines Lehrvortrags standen unter der Aufsicht der Fakultät. Der Text des biblischen Buches sollte „solide" ausgelegt und die namhaften Glossen sollten erklärt werden. Zweifel, die sich auf den Buchstaben beziehen, konnten nach Belieben kurz besprochen werden [24]. Obwohl zum kursorischen Lesen verpflichtet, durfte der Baccalar in einer Vorlesung doch nicht mehr als ein Kapitel des Textes erledigen. Auf kleinere Abschnitte sich zu beschränken, war ihm nicht verwehrt [25]. Die Verantwortung für den Inhalt der Vorlesung trug ein „Magister" der Fakultät oder der Dekan. Jeder Biblicus — wie auch noch der Sententiarius und Licentiatus — mußte seinen Magister oder den Dekan von seinen Thesen und Vorträgen unterrichten, auch Ratschläge und Aenderungen sich gefallen lassen [26]. Auf daß Häresien und Irrtümer vermieden würden, durfte kein Biblicus in verschlossenem Raum oder außerhalb der „öffentlichen Schulen" über irgend ein Buch der heiligen Schrift lesen [27]. Vor der Bewerbung um die „biblische Lektur" hatte er schwören müssen, daß er jeden ihm bekannt werdenden Fall von Irrtum oder Ketzerei unverzüglich [28] dem Dekan der Fakultät anzeigen, „denunzieren" wolle. Als Lehrer mußte er jederzeit gewärtig sein, für die Kirchlichkeit seiner Aeußerungen Rechenschaft abzulegen. Wer eine häretische, irrige oder auch anstößige Lehre vortrug, sollte widerrufen, falls er von der Fakultät überführt wurde [29].

Irgend welche Rücksicht auf ein mönchisches Generalstudium ist in diesen Bestimmungen nicht zu erkennen. Sie gliedern sich ganz in die Ordnung der uns bekannten privilegierten Generalstudien ein. Eine neben der theologischen Fakultät bestehende klösterliche Studienanstalt, gleichsam die theologische Fakultät des Ordens, mußte nicht nur eine gesonderte, sondern auch wissenschaftlich untergeordnete Anstalt sein. Denn sie verzichtete ganz darauf, höhere Grade zu erteilen, die irgendwie den dem „Biblicus" folgenden Graden der theologischen Fakultät entsprechen könnten. Gelangte der mönchische Kursor nur bis zum Lektor, so durften ihm in den Augen eines Doktors der Theologie der ernst wissenschaftliche Reife und Selbständigkeit fehlen, zumal er in viel kürzerer Frist den theologischen Kurs durchlief als der Graduierte einer privilegierten Fakultät. Doch ihm fehlte auch die gründliche und umfassende Vorbildung eines Magisters der freien Künste. Und wenn gar die Fakultät durch eines ihrer Mitglieder die Aufsicht über ihre Graduierten niederen Grades beanspruchte, so mochte vollends eine Verbindung beider

Generalstudien den größten Schwierigkeiten zu begegnen scheinen. Kein Zweifel, daß das mönchische Generalstudium unterliegen mußte, wenn es in ernsthaften Wettbewerb mit der Fakultät eines privilegierten Generalstudiums treten mußte.

Aber dazu kam es nicht. Und die Differenzen wurden keineswegs so scharf empfunden, die Schwierigkeiten einer Verbindung beider Anstalten waren nicht so groß, wie die bloße Gegenüberstellung der Studienordnung vermuten läßt. Wenn die Fakultäten satzungsgemäß ein längeres Studium bis zur Verleihung des untersten theologischen Grades forderten, so hing das nicht bloß mit dem Wunsch nach einer starken wissenschaftlichen Vertiefung zusammen. Uns ist bekannt, daß moralische Reife eine unerläßliche Bedingung der Verleihung eines akademischen, vollends eines theologischen Grades war. Auch wissen wir, daß ein positives Zeugnis über die moralische Würdigkeit des Bewerbers verlangt wurde. Den „weltlichen" Kleriker konnte man darum mit Fug und Recht einer längeren Prüfungszeit unterwerfen als den im Klostergehorsam stehenden Mönch. So hat denn auch die Erfurter theologische Fakultät keinen Anstand genommen, die Studienprivilegien der Mönche anzuerkennen und nach dem Vorbild von Paris, Bologna und anderen Universitäten ihnen eine kürzere Zeit bis zur Erteilung des ersten Grades zu bewilligen. Nur von den „Säkularen" forderte sie den Magistertitel als Voraussetzung der Zulassung zum Studium. Vom Mönch wurde nur so viel Gelehrsamkeit verlangt, daß er ausreichend in den theologischen Disputationen Thesen verteidigen und angreifen konnte[30]. Auch brauchte er nicht vor der Zulassung zur „Lektur der Bibel" zu schwören, daß er wenigstens fünf Jahre Theologie studiert habe[31]. Die Fakultät erkannte die Promotionen des Ordens an. Wollte darum ein Mönch einen Kurs der Schrift in Erfurt beginnen, so mußte er sich freilich wie jeder andere Bewerber „demütig der Fakultät präsentieren", aber es genügte das Zeugnis, daß er „zu einem solchen Grad promoviert" sei, also den Lektergrad besitze[32]. Selbst den höheren Grad eines theologischen Sententiars konnten die im Orden Promovierten leichter erlangen als die Weltgeistlichen. Denn sie waren von der diesen auferlegten eidlichen Versicherung, zwei volle Jahre nach Beginn des „biblischen Kurses" in der Fakultät studiert und gelesen zu haben, befreit. Es genügte, wenn sie durch ihre Oberen speziell promoviert und der Fakultät zu Vorlesungen über die Sentenzen präsentiert waren[33]. Diese doch beträchtlichen Dispense konnten um so leichter zugestanden werden, als in der Regel ein Doktor der Fakultät „Regens" eines mönchischen Generalstudiums war und die mönchische Promotion vorgenommen hatte. Bedenken gegen die wissenschaftliche Würdigkeit des Promovierten waren darum gegenstandslos. Um so mehr, als die Bettelorden recht eigentlich die Träger der theologischen Wissenschaft waren. Auch die Konstitutionen eines Staupitz forderten nachdrücklich geeignete, gelehrte Brüder als Lehrer in den Studienanstalten der Kongregation. Die innere und sachliche Verbindung von theologischer Fakultät und klösterlichem Generalstudium war demnach außerordentlich stark. Auch die von der Fakultät durch ihre „Magister" geübte Aufsicht über die Lehrtätigkeit der Graduierten niederen Grades brauchte nicht als störendes Element zu gelten. Denn die Wahl des „Magisters", unter dem man lesen sollte, war frei gestellt; mochte auch, wie selbstverständlich, die Fakultät sich die Bestätigung vorbehalten,

Die Auguſtiner konnten ſich alſo ein Mitglied ihres Kloſters auserſehen. Dank der engen Verbindung ihres eigenen Generalſtudiums mit dem privilegierten konnten die erſten Jahre auch ihrer theologiſchen Arbeit im weſentlichen den Charakter eines Kloſterſtudiums behalten.

3.

Beſtand in einem Konvent der Auguſtiner Obſervanten ein Generalſtudium, ſo war der Prior verpflichtet, die Brüder ſo weit als möglich zum Studium „anzuhalten" [34]. Die Entſcheidung darüber, wer von den Brüdern Theologie ſtudieren ſolle, lag weder in der Hand des Generalvikars noch der Diffinitoren und Generalkapitel des Ordens. Zur Predigt zwar konnte nur zugelaſſen werden, wer vom Generalkapitel geprüft und erprobt war [35]. Der Beſuch des Generalſtudiums aber wurde vom Prior angeordnet. Pflichtvergeſſenheit des Erfurter Priors anzunehmen haben wir ebenſowenig einen Anlaß, wie Uebelwollen gegen den Bruder und Pater Martin zu vermuten. Ohnehin ſtand ja Luther, wie wir von ſeinem ſpäteren Gegner Dungersheim von Ochſenfahrt erfuhren, im Kloſter ob ſeines Gehorſams gegen den Ruf vom Himmel in beſonderem Anſehen [36]. Auch wiſſen wir, daß es keines Einſchreitens der Univerſität oder des Generalvikars bedurfte, um ihn für die Studien frei zu machen. Nicht Staupitz, ſondern der Prior hat ihn gemäß den geltenden Ordensvorſchriften der Theologie zugeführt. Wie konnte auch Staupitz es befohlen haben? Im günſtigſten Fall hatte er nur einen flüchtigen Eindruck von dem Novizen Luther gewonnen, wenn überhaupt ſo viel geſagt werden darf. Und als Luther ſeine Studien begann, war Staupitz noch nicht nach Deutſchland zurückgekehrt. Daß Prior und Senioren des Konvents ihn dem oberſten Leiter des Studienweſens angelegentlich empfohlen und dieſer tiefblickende und wohlwollende Vorgeſetzte — wohl ſchon in Luthers Novizenjahr — nach eigener Prüfung ſeine Beförderung zum Studium ins Auge gefaßt habe [37], iſt grundloſe Vermutung. Sie verwickelt die Lage ganz unnötig und kann ſich doch nur an legendäre Ueberlieferung anlehnen. Noch ſind Luther und Staupitz einander nicht wirklich nahe getreten. Wie der Kleriker Luther auf Befehl ſeines örtlichen Oberen Prieſter wurde, ſo ſuchte er jetzt auf desſelben Befehl den theologiſchen Hörſaal auf.

Als Lehrer des Generalſtudiums der Erfurter Auguſtiner Eremiten ſind uns in den Jahren 1505 und 1506 Joh. Paltz und Joh. Nathin, „der heiligen ſchrifft doctores", urkundlich bezeugt [38]. Paltz hatte ſchon 1488 das Amt eines „Profeſſors der heiligen Theologie". Im gleichen Jahre wird Joh. Nathin unter den Beamten des Kloſters genannt. Doch erſt 1493 begegnen wir ihm als „Profeſſor der Theologie". Er hatte 1465 ſich an die Univerſität Erfurt begeben und 1472 den Magiſtergrad der artiſtiſchen Fakultät erworben. Ins Kloſter der Auguſtiner Eremiten eingetreten, wurde er zum theologiſchen Studium beſtimmt. Als er am 18. Nov. 1483 in Tübingen immatrikuliert wurde, war er bereits Lektor [39]. Den klöſterlichen theologiſchen Kurs wird er demnach in Erfurt durchgemacht haben. Nach Tübingen war er allem Anſchein nach geſchickt worden, um die Reformation des Kloſters, die der Prior Ulrich Pfäulin wünſchte, ins Werk zu ſetzen [40]. Das hinderte ihn nicht, ſeine theologiſchen Studien jetzt an der Univerſität, unter Biels

Leitung, fortzuſetzen. Im Januar 1486 konnte er die Vorleſung über die Sentenzen beginnen. Zwei Jahre ſpäter, im Juli 1488, finden wir ihn unter den Intitulierten der Heidelberger Univerſität. Im Sommer 1493 erwarb er in Erfurt die Lizenz und wurde am 21. Okt. des gleichen Jahres zum Doktor der Theologie promoviert [41]. Er wurde Regens des Studiums und hat ein ganzes Menſchenalter, ſchließlich in heftigem Kampf gegen die Reformation, den ſtudierenden Mönchen ſeines Ordens gedient. Der Humaniſt Mutian nannte ihn einen Barbaren und grämlichen Kerl [42]. Doch Mutians Urteil iſt ſo wenig maßgebend wie der ſchlechte Ruf, den Nathin weithin in den Kreiſen der Humaniſten genoß. Als Barbar war leicht verſchrieen, wer außerhalb des Humaniſtenzirkels ſtand und der Loſung der neuen Grammatiker nicht folgte. „Grämlich" aber war in den Augen des um geiſtliche Lebensführung keineswegs ängſtlich beſorgten Gothaer Kanonikus jeder gewiſſenhafte und herbe Mönch. Und wenn der Humaniſt Peter Eberbach in ſeinem Brief an den Auguſtiner Mönch und Humaniſten Lang, den Freund Luthers, dem Doktor Nathin Grüße auszurichten bittet [43], ſo fehlte es dem „Barbaren", deſſen Latein natürlich auch einem Petrejus mißfiel [44], doch nicht ganz an Achtung bei den Humaniſten. Daß Luther in Wittenberg zum Doktor der Theologie promovierte, gab ihm freilich Anlaß zu böswilligem Gerede. Eine leicht verträgliche Natur iſt er offenbar nicht geweſen. Eigenſinn und Pedanterie mögen den Verkehr mit ihm erſchwert haben. Doch der Konflikt mit Luther hatte keine dauernde Entfremdung zur Folge. Und als Luther ſeine theologiſchen Studien begann, können vollends nicht die Beziehungen zu Nathin getrübt geweſen ſein. Was hätte ihn auch gegen den frommen und gelehrten, um die Obſervanz höchſt verdienten Ordensbruder einnehmen können? Ihm ſelbſt aber brachte Nathin auf jeden Fall Achtung, vielleicht ſogar Wohlwollen entgegen. Luther war ja ihm und den Brüdern als ein zweiter Paulus erſchienen. Der Glanz, der ſeine wunderbare Bekehrung zur „Geiſtlichkeit" umgab, war nicht verblaßt, als er Theologie zu ſtudieren begann. Warum alſo ſoll Luther unter ungünſtigen perſönlichen Auſpizien das neue Studium begonnen haben? [45] Die humaniſtiſchen Quellen mögen dieſe Annahme nahe legen. Aber man hätte deren Klarheit nicht überſchätzen, vor allem nicht bloß aus ihnen ſchöpfen dürfen.

Neben Nathin ſtand Paltz, in dem ſich die Kräfte des Ordens weithin erkennbar verkörperten. Sein Ruhm als theologiſcher Lehrer war unbeſtritten. In den Bettelorden erkannte er die Träger theologiſcher Bildung. Zugleich feierte er in ihnen die Hüter der rechten kirchlichen Lehre und die Kämpfer wider alle Häreſie. „Vertilge die Bücher der Bettelmönche, und was wirſt du da noch finden, wenn nicht Irrtümer?" [46] Kirchliche Gnaden zu mehren war er ſtets bereit. Als der römiſche Legat und Kardinal Raimund von Gurk im Nov. 1502 ſich in Erfurt aufhielt, vermittelte Paltz dem Konvent der Auguſtiner reiche Abläſſe für die Mitglieder der Bruderſchaften; ebenfalls denjenigen, die ſich um die Erhaltung der Kloſtergebäude und der heiligen Gefäße Verdienſte erwürben und an beſtimmten Tagen die Kloſterkirche aufſuchten. Falls Erfurt mit dem Interdikt belegt würde, ſollten die Auguſtinerväter an den Feſten des Ordens und der Bruderſchaften bei offenen Türen die Meſſe leſen dürfen [47]. Zwei Jahre ſpäter erwirkte er durch den-

ſelben, wiederum in Erfurt anweſenden Kardinal einen neuen Ablaßbrief, der unter anderem auch jenen hundert Tage Ablaß in Ausſicht ſtellte, die für den Bau der Bibliothek eine hilfreiche Hand bereit hatten[48]. Die papalen Intereſſen fanden in ihm, entſprechend der allgemeinen Haltung der Kongregation, einen willigen Anwalt. Als Raimund von Gurk 1490 in Deutſchland erſchien, um den Krieg gegen die Türken zu predigen, deſſen Koſten durch einen Jubiläumsablaß aufgebracht werden ſollten, wurde Paltz zum Ablaßprediger für Thüringen, Meißen und die Mark beſtellt. Auf den Titel eines „Commiſſarius der römiſchen Gnaden" legte er großes Gewicht[49]. Als Ablaßprediger konnte er den Kanzelruf der Auguſtiner Bettelmönche mehren. Noch heute beſitzen wir Proben der Volkstümlichkeit ſeiner Predigt. Seine 1490 gedruckte „himmliſche Fundgrube", in der man „himmliſche Erze . . . mag finden oder graben, das iſt die Gnade Gottes", enthält vier Predigten, deren erſte, vom Leiden Chriſti handelnd, das Gleichnis von der „Fundgrube" mit ihren vielen Stollen breit auszuführen Gelegenheit fand. Seinem Ergänzungsband zur lateiniſchen „Himmelsgrube" oder Coelifodina von 1502, dem Supplementum Coelifodinae von 1504, das eine Reihe von Ablaßpredigten als Muſter vorlegte, gab er einen Nebentitel, der wirkſam auf den draſtiſchen Inhalt der Predigten vorbereitete. Das Buch wollte von den wider die allerheiligſten Abläſſe kämpfenden hölliſchen Heeren handeln und zeigen, wie man ſie mit „Bumbarden" niederkämpfe, die aus dem Turm Davids geſchleudert werden[50].

Der gefeierte Kanzelredner und Ablaßprediger mußte natürlich ſeine Lehrtätigkeit im Erfurter Generolſtudium oft unterbrechen. Der Unterricht lag vornehmlich in den Händen Nathins. Doch ſcheint Paltz während des Noviziats und des erſten Profeßjahres Luthers ſeine theologiſche Lehrtätigkeit regelrecht ausgeübt zu haben. Zu den eigentlichen Lehrern Luthers werden wir ihn aber doch nicht zählen dürfen, mag auch ſein Geiſt im Konvent wirkſam geweſen ſein. Denn ſchon 1507 begegnen wir ihm als Prior in Mühlheim, vallis mollaria, Thal-Ehrenbreitſtein bei Koblenz[51]. Eine briefliche Notiz Luthers vom 16. Juni 1514 läßt uns wiſſen, er ſei im Unfrieden vom Erfurter Konvent geſchieden[52]. Ein Zwiſt mit Nathin könnte vorangegangen ſein[53]. Uſingen war nie Luthers theologiſcher Lehrer[54]. Erſt ſpät wurde er auf ſeines früheren Schülers Rat Auguſtinermönch und wenige Jahre darnach Doktor der Theologie[55]. Trutvetter hatte Ende 1506 einen Ruf nach Wittenberg angenommen. So hat Luther, der weder als Novize noch während der Vorbereitung auf das prieſterliche Amt einen wiſſenſchaftlichen Unterricht in der Theologie genoß, unter dem Regens Nathin ſein theologiſches Studium begonnen.

4.

Die älteren Biographen, die ja unſeren neueren Darſtellungen bis heute die Leitlinien darboten, wiſſen jetzt von einer Zeit ſchwerer Entſagung zu berichten. Denn als Luther das Studium der „ſcholaſtiſchen und ſophiſtiſchen Schriften" beginnen mußte, wurde ihm die Bibel entzogen, nach deren Worten ihn doch hungerte und dürſtete. Aber darauf hätten die im Bann des Papismus gefangenen Mönche keine Rückſicht genommen. Sie ſtellten Luther unter das Verbot; und der

Mönch mußte gehorchen. Nikolaus Selnecker, der angeblich „überhaupt in vielen Stücken gut unterrichtete", soll das Rechte treffen, wenn er in seiner Lutherbiographie sagt: „Jetzt, da Luther Priester geworden, wurde auf Grund der Obedienz von ihm gefordert, die heiligen Bücher beiseite zu legen und die scholastischen und sophistischen Schriften zu lesen" [56]. Dies sei, wie neuerdings ausgeführt wird, für Luther eine schmerzliche Enttäuschung gewesen [57]. Er soll sie Nathin zu verdanken haben, der es für seine Aufgabe hielt, den angehenden Theologen mit dem „magister sententiarum" und der herkömmlichen Schulweisheit bekannt zu machen. Im Munde des geistlosen und trocknen Lehrers habe sie freilich kein Leben gewonnen. Und die als Quintessenz aller Weisheit gepriesene Theologie der nominalistischen Stimmführer, eines Wilhelm von Occam und Gabriel Biel, nährte in seiner Seele den Zweifel, statt ihn des Heils gewiß zu machen [58]. Daher habe er wieder zu seiner geliebten Bibel Zuflucht genommen, um aus dieser unmittelbaren Erkenntnisquelle zu schöpfen, was ihm die abgeleiteten Kanäle menschlicher Weisheit nicht bieten konnten. Ueber seiner Schriftforschung habe er aber seine scholastischen Pflichtstudien versäumt [59]. Eine ernste Warnung Nathins mußte ihn zu ihnen zurückrufen. Schweren Herzens gehorchte er, und tiefe Nacht lagerte sich um seine Seele. Erst Staupitz brachte Licht ins Dunkel. Im Hochsommer 1507 durfte Luther vor ihm eine Generalbeichte ablegen. Ein eingehendes Gespräch und Verhandlungen schlossen sich an. Nie vernommene Wahrheiten hörte der geängstigte und gepeinigte Mönch aus dem Munde seines Vorgesetzten. Er wurde gelehrt, auf Christi Wunden zu schauen und die höchste theologische Wissenschaft im Verständnis der heiligen Schrift zu suchen, die als einzige irrtumslose Lehrmeisterin alle Produkte der menschlichen Weisheit weit überrage. Durch den Dienst des erleuchteten Gottesgelehrten begann „das Licht des Evangeliums aus der Finsternis hervorzuleuchten in seinem Herzen". Nun konnte auch Nathin nicht mehr seinen Schüler von der Schrift fern halten. Als Hilfsmittel gab er ihm die „glosa ordinaria", den herkömmlichen Kommentar in die Hand, der die Schrift nach der geltenden Kirchenlehre auslegte, während Staupitz ihn mahnte, ein guter „localis" und „textualis" zu werden, d. h. sich an den Text selbst zu halten und die Schrift durch die Schrift auszulegen. Dafür mußte er freilich versprechen, die scholastische Wissenschaft, die ihm Nathin und die Universitätslehrer beibringen konnten, nicht zu vernachlässigen. Fortan studierte Luther, dessen Seele durch Staupitz den Frieden gefunden hatte, mit Lust und Erfolg die scholastische Theologie.

Demnach hätte der Hochsommer des Jahres 1507 Luther in jeder Weise große Entscheidungen gebracht. Sofern sie die innere Entwicklung Luthers berühren, dürfen sie hier außer acht gelassen werden. Mit um so größerem Recht, als wir Staupitz keineswegs bestimmt sofort von Italien nach Erfurt zurückkehren sahen. Zudem wirkt die Lösung des äußeren Problems bereits auf die Fassung des inneren zurück. Die äußere Geschichte Luthers aber hat einen anderen Verlauf genommen, als den eben skizzierten. Die hier spürbare Abneigung gegen die völlig verwischte, aller scharfen historischen Umrisse entbehrende übliche Zeichnung ist immerhin verständlich. Aber was uns statt dessen erzählt wird, ist zum Teil reine Vermutung. Keine Ueberlieferung deutet auch nur an, daß Nathin Luther die Bibel verboten

habe. Wir hören nur, daß Usingen irgend einmal — ob gerade jetzt, ist keineswegs gewiß, nicht einmal wahrscheinlich — Luther die Doktoren als Führer durch die Bibel empfohlen habe. Mit einem Bibelverbot, geschweige denn einem von Nathin ausgehenden Verbot hat dies nichts zu tun. Darum brauchte auch Staupitz es nicht außer Kraft zu setzen [60]. So kann nun auch Nathin nicht „wohl oder übel die Forschung in der Bibel frei gegeben", als Gegengewicht aber Luther die „glosa ordinaria" in die Hand gedrückt haben [61]. Diesen Kommentar hat Luther freilich gekannt und benutzt; auch noch in späteren Jahren. Doch zu welchem anderen Kommentar hätte er als junger Theologe greifen sollen? Die herkömmliche, d. h. herrschende „Glosse" fiel ihm ganz von selbst in die Hand. Auch seine Lehrer mußten sie ihm in erster Linie nennen, ohne damit gleichsam ein Gegengift gegen die möglichen unheilvollen Wirkungen des Schriftstudiums angegeben zu haben. Herrschende Kommentare gehörten ja zum mittelalterlichen wissenschaftlichen Unterricht. Auch in anderen Fakultäten fanden wir sie. Die Erläuterungen des Accursius waren die glosa ordinaria der Juristen [62]. Sie sollte das rechte Verständnis der Gesetze erschließen. Genau so wurde die glosa ordinaria der Theologie gewürdigt. Außerdem forderten die Statuten der Erfurter theologischen Fakultät, daß die Biblici in ihren Vorlesungen die „bemerkenswerten Glossen" [63] erklärten. Bei wissenschaftlichem Schriftstudium mußte darum Luther auf die glosa ordinaria geführt werden. Er hat sie als die selbstverständlich in Betracht kommende Erläuterung benutzt, auch nicht als eine Fessel seines Schriftstudiums empfunden. Erst später lernte er Nikolaus von Lyra schätzen [64]. Auch davon weiß er nichts, daß nun wieder Staupitz' Forderung, ein guter „textualis" und „localis" zu werden, der Absicht habe entgegentreten wollen, die angeblich Nathin mit der Empfehlung der glosa ordinaria verband. Von Anbeginn las er die Bibel so fleißig, daß er bald zu jedem Spruch die Seite anzugeben wußte [65]. Vollends enthält die angeblich gegen Nathin und die glosa ordinaria ausgespielte Forderung keine Diskreditierung der kirchlichen Auslegung. Nichts deutet an, daß sie den Grundsatz aufstelle, die Schrift durch die Schrift begreifen zu lernen. So gab es weder eine Spannung zwischen Nathin und Staupitz anläßlich des theologischen Studiums Luthers noch eine Spannung von Bibellektüre und Kommentarstudium. Das von Luther nach Freigabe der Bibel gegebene Versprechen, die von seinem Lehrer Nathin vorgetragene scholastische Wissenschaft nicht zu vernachlässigen [66], gehört darum ebensowenig in den Bereich der geschichtlichen Wirklichkeit wie die Versäumnis der scholastischen Pflichtstudien, die Luther vor der entscheidenden Unterredung mit Staupitz sich zu schulden kommen ließ.

Dem „gut unterrichteten" Selnecker ist es auch nicht in den Sinn gekommen, Luther eines solchen Verstoßes gegen die klösterliche Gehorsamspflicht zu zeihen. Er erzählt vielmehr, nach der Priesterweihe habe Luther auf Befehl — Nathin wird nirgends von Selnecker genannt — die Bibel weggelegt und auf Grund der „Obedienz" die sophistischen Bücher gelesen. Von einer vermittelnden Tätigkeit des Generalvikars ist ihm überhaupt nichts bekannt. Wer darum ihn als Gewährsmann aufruft, muß weniger bewegt schildern. Aber ist er wirklich „gut unterrichtet"? Selneckers Mangel an selbständigem und zuverlässigem Wissen sind wir schon früher

begegnet. Auch hier ſteht er in unverdient gutem Ruf. Denn was er aus dem Jahre 1507 über die Zeit nach der Primiz berichtet, hat er, ungeſchickt genug, aus Matheſius und Melanchthon ausgeſchrieben. Auch nicht die leiſeſte Spur eigenen Wiſſens iſt vorhanden. Der ſoeben beſprochene Satz lehnt ſich an Matheſius an. Dort las Selnecker: „Da er ... im 1507 jare Prieſter ward, ... haben jm ſeine Brüder die Biblia wider genommen vnd jm jr Sophiſterey und Schullerer vnter die hende geben, die er ex obedientia fleiſſig durchleſen.“ Er las aber nicht, daß die Schriftlektüre Luther verboten oder unmöglich geworden ſei. Denn Matheſius fuhr fort: „Doch wo jm zeyt vnd raum ward, hat er ſich in des Kloſters liberey verſteckt vnd zu ſeiner lieben Biblia ſtets und trewlich gehalten.“ Wenn Selnecker von dieſem Satz keinen Gebrauch macht, ſo wird er dadurch weder zu einem gut unterrichteten noch zu einem kritiſchen Zeugen. Befremdlich bleibt es natürlich, daß Martin ſich „in des Kloſters liberey verſtecken“ mußte, wenn er die Bibel leſen wollte. Auch Kloſterbibliotheken ſtanden nicht jedem jederzeit offen. Wir ſind alſo ſchon auf halbem Wege zu der ſpäteren Erzählung, derzufolge Luther in der Kloſterbibliothek auf die Bibel ſtieß [67]. Matheſius hat hier freilich eine angebliche Tiſchrede Luthers verarbeitet. „Als ich das Gelübde abgelegt, ſagte er, nahmen ſie mir die Bibel wieder und gaben mir die Sophiſtenbücher. So oft ich aber konnte, verſteckte ich mich in die Librei und wandte mich zur Schrift“ [68]. Daß dieſe Ueberlieferung in der Form einer Tiſchrede auftritt, macht das Unwahrſcheinliche natürlich nicht wahrſcheinlicher. Auch haben wir es nur mit einer Fortſetzung jener Tiſchrede zu tun, welche die Legende vom Bibelfund in der Erfurter Kloſterbibliothek brachte. Die Fortſetzung iſt nicht glaubwürdiger als der Anfang [69].

Melanchthon, Selneckers zweite Quelle, weiß überhaupt nichts von einem Bibelverbot. Er berichtet vielmehr — Selnecker ſcheint dies freilich nicht aufgefallen zu ſein — daß Luther neben dem täglichen Studium der Sententiarier mit Eifer die Quellen der göttlichen Lehre las. Die ſcholaſtiſchen Studien ſollen ihm „Nebendinge“ geblieben ſein, mochte er ſie auch fleißig und mit Erfolg betreiben. Nun iſt ganz gewiß Melanchthons Lutherbiographie keine einwandfreie Autorität. Wenn ſie aber die Beſchäftigung mit der Schrift als etwas Selbſtverſtändliches ſchildert, ſo braucht dies wenigſtens nicht zu befremden. Denn es entſpricht den allgemeinen Forderungen der Konſtitutionen. Es entſpricht aber auch den Angaben der uns ſchon bekannten Tiſchrede. Luther konnte die in rotes Leder gebundene Bibel, die ihm beim Eintritt ins Kloſter ohne ſeine Bitte gegeben war, während ſeiner Erfurter Zeit ungeſtört behalten und fleißig benutzen. Der Kampf um die Schrift im Kloſter iſt legendär [70].

Die Studienordnung ſelbſt zwang Luther die Schrift in die Hand. Die Baccalare waren ja verpflichtet, den bibliſchen Text in kurſoriſchen Vorleſungen zu erörtern. Wie alſo ſollte wohl Luther die Schrift entzogen worden ſein? Nach dem Mittageſſen wird er dieſe bibliſchen Vorleſungen beſucht haben [71]. Nur an den kirchlichen Feſttagen wurden ſie vor dem Mittageſſen abgehalten [72]. Als Hilfsmittel benutzte Luther die gloſa ordinaria. Deren allegoriſche Auslegung der Schrift ſtand ihm höher als die „hiſtoriſche“ eines Lyra, der auch um den Wortſinn der Erzählungen ſich bemühte [73]. So fehlt es den von ihm ſelbſt ſtammenden Bemer-

kungen nicht ganz an einem Hinweis darauf, daß er tatsächlich gemäß den Ordnungen der Fakultät sein theologisches Studium mit dem Besuch exegetischer Vorlesungen über alt- und neutestamentliche Bücher begann. In der gleichen Tischrede wird gesagt, ein schwieriger Spruch habe ihn den ganzen Tag beschäftigt. Dies Bekenntnis mag jedenfalls erwähnt werden. Es zu kontrollieren fehlen die Mittel. Dagegen wissen wir, daß dies Schriftstudium keine Erfurter Eigentümlichkeit war. Die Pariser Fakultät war das Vorbild. Dort hatte das theologische Studium mit den kursorischen Vorlesungen über die Schrift begonnen, war zu den Vorlesungen über das dogmatische Lehrbuch des Lombarden, des „Meisters der Sentenzen", fortgeschritten und hatte mit den den Doktoren der Theologie vorbehaltenen ausführlichen exegetischen Vorlesungen über die Schrift geendigt. Die deutschen Universitäten übernahmen diese Ordnung. So hatte schon Wien die kursorischen Vorlesungen der Biblici. Und auch hier wurde, wie zuvor in Paris [74] und hernach in Erfurt, verlangt, daß die Biblici „den Text solide auslegen und die bemerkenswerten Glossen erklären" [75]. Das Pariser Statut wollte aber keine Neuerung einführen. Es bekannte sich vielmehr zu einem von alters her in der Fakultät erprobten Brauch [76]. Den Parisern entlehnten die Erfurter auch die Bestimmung, daß die „Magister" der theologischen Fakultät Vorlesungen über die Bücher der heiligen Schriften halten sollten [77]. Die Erfurter Statuten lassen dies als eine selbstverständliche Tätigkeit der Doktoren erkennen [78]. Theologischer Unterricht und wissenschaftliche Beschäftigung mit der Schrift gehörten auch in Erfurt zu einander.

Wenn man noch einigen Wert dem beilegen will, was die älteren Biographen von Luthers theologischem Studium melden, so würde man den kursorischen exegetischen Vorlesungen über die Schrift die Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden folgen lassen. Es heißt ja, Luther habe die Bibel beiseite legen und zu den scholastischen und sophistischen Büchern greifen müssen. Dahinter könnte sich eine letzte, dunkle Erinnerung an den wirklichen Studiengang Luthers bergen. Doch wer möchte eine solche Vermutung ernstlich auszusprechen wagen? Mathesius, Selnecker und wie sie heißen sind zu schlecht unterrichtet, als daß man ihnen noch dunkle Erinnerungen zutrauen könnte. Sie wissen nur, daß im Papsttum die Bibel nichts galt, ja so gut wie unbekannt war, bis Luther sie entdeckte. Theologisches Studium war im „Papismus" überhaupt nicht Schriftstudium, sondern martervolle Beschäftigung mit „Scholastikern" und „Sophisten". Dem entsprechend wissen auch die älteren Biographen nichts von einem pflichtmäßigen Bibelstudium Luthers. Sein theologischer Unterricht begann schlechtweg mit dem Verzicht auf die Schrift und der Einführung in die Scholastik der Sententiarier. Auch Melanchthon, dem unsere Biographen bis heute gern gefolgt sind, zeichnet falsch; offenbar nicht nur aus Flüchtigkeit. In das Kloster eingetreten erlernte Luther — nach Melanchthons Darstellung sehr bald nach dem Eintritt — die in den Schulen gebräuchliche Wissenschaft, las die Sententiarier und entwirrte beredt in den öffentlichen Disputationen zur Bewunderung vieler die anderen unauflösbaren Irrungen [79]. Daneben las er mit Eifer und ungestört die prophetischen und apostolischen Schriften [80]. Ihm selbst war dies in seinen Anfechtungen wurzelnde „Studium" der Bibel die Hauptsache. Aber im Zusammenhang des offiziellen Unterrichtsplans erscheint diese

Beſchäftigung mit der Schrift als reine „Privatlektüre". So hat ſchon Melanchthon ſeine Leſer falſch unterrichtet, nicht erſt Matheſius oder gar Selnecker.

Mit dem Zeugnis aller älteren „Biographen" kann man demnach herzlich wenig anfangen. Die kurſoriſchen Vorleſungen über die Schrift und die Vorleſungen über die Sentenzen des Lombarden können auch ſehr wohl nebeneinander hergegangen ſein. Der Stundenplan legte dem keine Schwierigkeiten in den Weg. Denn Biblici und Sententiarier laſen zu verſchiedenen Stunden[81]. Die ſummariſchen bibliſchen Vorleſungen konnten aber nicht die Zeit ſelbſt eines „Anfängers" ausfüllen. Auf jeden Fall aber mußte er bereits als „Scholar" ſich in das Sentenzenwerk einführen laſſen. Denn der Biblicus mußte die Schriften des alten und neuen Teſtamentes „richtig" auslegen können, d. h. im Einklang mit der Kirchenlehre und unter Vermeidung anſtößiger, geſchweige denn häretiſcher Behauptungen. Vertrautheit mit dem „Magiſter" ging darum der Verleihung auch des unterſten theologiſchen Grades voran. Der Lombarde hatte ja, wie Gabriel Biel im Vorwort ſeines Sentenzenwerkes ausführte, aus den Honigkörben der heiligen Väter den Honig der reinen Lehre geholt. Er vermittelte die Erfahrung, dank welcher man das große und weite Meer der heiligen Schrift befahren konnte[82]. Die Statuten der Fakultät verlangten darum von den Bewerbern um den Grad eines Biblicus, daß er neben dem üblichen fleißigen Beſuch der Disputationen wenigſtens einmal die Sentenzen vollſtändig gehört habe[83]. Auch die vorbildlichen Pariſer Statuten hatten den „Scholaren", den noch nicht graduierten Studierenden der Theologie, zur Pflicht gemacht, neben den Vorleſungen der Biblici[84] diejenigen über die Sentenzen fleißig zu beſuchen[85]. Beide Vorleſungen gingen in Paris nebeneinander her. Warum ſollte es in Erfurt anders geweſen ſein? Der Stundenplan geſtattete es, und Paris wurde ausdrücklich als Vorbild gezeichnet. Eben darum hatte man freilich auch in Erfurt den Mönchen Privilegien gewährt[86]. Aber von dem wiſſenſchaftlichen Studium der vorgeſchriebenen Bücher waren ſie nicht dispenſiert. An den Vorleſungen über die Sentenzen hat darum auch Luther pflichtmäßig teilgenommen. Den Lehrern ſtand es frei, den ganzen Stoff in einem oder in zwei Jahren durchzunehmen. Wer ſich für das letzte entſchied, mußte im Durchſchnitt wöchentlich drei Vorleſungen halten[87]. An allen Vorleſungstagen mußte nur leſen, wer in einem Jahr mit den Büchern des Lombarden fertig werden wollte. Die Methode war in beiden Fällen natürlich die gleiche. Der Bakkalar las den Text Wort für Wort vor und erklärte, was ſchwierig war[88]. Nach den Pariſer Beſtimmungen durften logiſche und philoſophiſche Probleme nur ſo weit erörtert werden, als der Text dazu aufforderte. Die ſpekulativen und moraliſchen theologiſchen Fragen, die in den „Diſtinktionen" des Lombarden enthalten waren, ſollten die Vorleſungen beherrſchen. Ganz ſich in breiter Ausführlichkeit zu ergehen und in Anlehnung an die herrſchenden Kommentare die Fragen zu erörtern war hier wie in den großen Vorleſungen über die Bibel das Vorrecht der „Magiſter", die übrigens wöchentlich nur zwei bis drei Stunden Vorleſungen halten durften[89]. In weniger als zwei Jahren den Stoff zu bewältigen war ihnen darum nicht möglich. Da Luther vom Ordensprivileg Gebrauch machte, alſo in kürzerer Friſt als die Weltgeiſtlichen die unteren theologiſchen Grade erwarb, ſo hörte er neben den bib-

lischen „exegetischen" Vorlesungen die „dogmatischen" über die Sentenzen des Lombarden. Bibel und Sentenzen waren der Inhalt seines Studiums, Hilfsmittel die glosa ordinaria und die nominalistischen Kommentare zu den Sentenzen des „Magisters".

Das Schwergewicht des Studiums lag in den Sentenzen. Darauf wies schon Gabriel Biels Prolog hin. Dessen Sentenzenkommentar hat Luther eifrig benutzt [90]. Nach Melanchthon hätte er Biel fast wörtlich genau aus dem Gedächtnis hersagen können. Genau so eingehend soll er sich mit Peter von Ailli befaßt haben. „Lange und viel las er die Schriften Occams. Dessen Scharfsinn zog er dem Thomas und Skotus vor" [91]. Ob Melanchthon buchstäblich wahr berichtet, mag dahingestellt bleiben. Zweifel kann man sehr wohl hegen. Doch eine Kontrolle ist unmöglich. Und in der Hauptsache hat er recht. Denn auch die Erfurter Theologie stand unter dem bestimmenden Einfluß des Occamismus. Sie war und blieb in jenen Jahren „Gabrielismus" [92]. Nathin, der ausgesprochene Schüler Biels, leitete in dieser ganzen Zeit das Studium. Als Luther bereits im Kampfe gegen die „Gabrielisten" stand, „weiß" er doch noch, daß Gabriel alles vortrefflich entwickelt, was nicht von der Gnade und dem Glauben handelt [93]. Als theologischer Anfänger hat er sich ganz zu der später von ihm als „Pelagianismus" charakterisierten Erfurter Theologie bekannt. Auch kann ihm deren Studium nicht schlechthin qualvoll gewesen sein. Er hätte sonst nicht noch 1516 für Biel eine doch weit reichende Anerkennung bereit gehabt. Die „Realisten" und „Metaphysiker" hat auch der Theologe Luther, nicht nur der Artist, abgelehnt. Das ist überhaupt nicht problematisch. Die Konstitutionen wollten freilich die „Regenten" und Studenten auf die Schriften des ehrwürdigen Magisters und Bruders Aegidius Romanus verpflichten. Seine Bücher sollten dem Unterricht zugrunde gelegt werden [94]. Wäre diese aus den älteren Konstitutionen übernommene Vorschrift einer Verpflichtung auf die Theologie Aegids, eines Thomisten, gleichzuachten gewesen, so wäre sie in Erfurt unberücksichtigt geblieben. Wer im Verbande der Erfurter Universität lehren wollte, mußte zu den Modernen gehören. Die Erfurter Artisten und Theologen waren modern. Nie hat auch Luther seine wissenschaftliche Richtung anders eingeordnet [95]. Auch war er, wie die Randbemerkungen zum Lombarden bekunden, in den ersten Jahren seiner theologischen Betätigung gar nicht in der Lage, die wissenschaftlichen Probleme anders denn modern zu lösen. Das bedeutet aber keineswegs, daß seine Lehrer und er selbst Aegid gering geschätzt und die Vorschrift der Konstitutionen überhaupt nicht geachtet hätten. Aegids Name wurde auch in Erfurt genannt. Paltz hat seiner Coelifodina lange Zitate aus Aegids Schriften mitgegeben [96]. Gern beugt er sich seiner Autorität; aber nicht seinem Thomismus. Weder Paltz noch Biel haben an wesentlichen Punkten Zugeständnisse gemacht [97]. Aegids autoritative Stellung stand auch keineswegs einem Bekenntnis zum Occamismus im Wege. „Autoritäten" konnte man ja sehr wohl zu Eideshelfern der eigenen theologischen und philosophischen Grundüberzeugungen machen. Der junge Sententiar Luther verstand es, selbst Augustin „modern" auszulegen. Man konnte darum sehr wohl in Erfurt den Konstitutionen gemäß Aegid respektieren und doch modern bleiben. Auch das Studium der Schriften eines Skotus brauchte keine Zuwendung zum Sko-

tismus zu bedeuten. Vielleicht las Luther ſchon in Erfurt, ſpäteſtens jedoch in Wittenberg in den Schriften des Duns Skotus[98]. Von den Erläuterungen des dritten Buches der Sentenzen hatte er ſogar einen ſtarken Eindruck. Noch ſpät bekennt er, daß Skotus „ſehr gut" über dies Buch geſchrieben habe[99]. Die kritiſche Kraft dieſes Theologen hat er außerordentlich hoch bewertet[100]. Skotiſt iſt er aber nicht geworden. Die „Realiſten", zu denen auch Skotus gehörte, bleiben dem Irrtum verfallen[101]. Thomas vollends wurde „durch die Metaphyſik verführt"[102]. Luther weiß ſich ihm dauernd wiſſenſchaftlich überlegen. Mit dem Leipziger thomiſtiſchen „Magiſterlein" glaubte er ſpielend fertig geworden zu ſein[103]. Seine Kenntnis des Aquinaten verdankte er nicht lediglich den Lehrbüchern der occamiſtiſchen Schule, ſondern auch eigener Lektüre thomiſtiſcher Schriften, in erſter Linie des keineswegs in Bauſch und Bogen verurteilten großen dogmatiſchen Hauptwerkes, der Summa, und der ſpäter von ihm als „lächerlich" an den Pranger geſtellten Bücher gegen die Heiden[104]. Doch ſelbſt davon abgeſehen wäre es unbillig, ihm den Mangel an „Originalſtudien" vorzuwerfen[105]. Denn welche mittelalterliche Schule kannte die hiſtoriſchen Unterſuchungen unſerer Tage? Mehr als oberflächlich jedoch iſt die Vermutung, Luther habe keinen gründlichen Schulunterricht in der Theologie erhalten und ſei eher Autodidakt als methodiſch gebildet[106]. Schon die Beſtimmung auf den offiziellen Studiengang müßte genügen, um ſolcher Vermutung jeden Boden zu entziehen. Sie iſt alles eher als ein Zeugnis kritiſchen Zweifels. Oder waren auch Paltz, Biel, Nathin und wer ſonſt noch „Autodidakten"? Ein richtiges Verſtändnis thomiſtiſcher Theologie konnten ihm freilich ſeine Lehrer nicht vermitteln, ſo wenig wie thomiſtiſche Theologen unbefangen und zuverläſſig über ſkotiſtiſche und occamiſtiſche Theologie urteilten. Bei Biel, der doch nicht als „Ignorant" galt, fand er ſogar occamiſtiſche Umdeutungen thomiſtiſcher Sätze[107]. Gemeſſen an mittelalterlichen Maßſtäben wurden dadurch weder Biel noch Luther „Halbwiſſer" in Theologie und Philoſophie[108]. Nie auch hat Luther verſichert, er ſei „in Thomas auferzogen worden"[109]. Und gewiß hat jener Gegner Luthers nicht unrecht, der ihm vorwarf, er habe nicht viel Oel beim Studium der Bände des göttlichen Thomas verbrannt[110]. Für die Studienjahre könnte dies trotz nachweisbarer originaler Beſchäftigung mit Schriften des Aquinaten zutreffen. Biel führte ihn ja ausreichend und, wie er überzeugt ſein durfte, in zuverläſſiger Weiſe in den Thomismus ein. So konnte er denn auch als Theologe das „metaphyſiſche Geſchwätz" eines Thomas der Mißachtung preisgeben. Perſönliches Intereſſe am Thomismus gewann er erſt in dem Augenblick, als die Dominikaner und Thomiſten der Kurie gegen ihn in die Schranken traten[111]. Sich ihnen zu beugen hatte der durch die Schule der Modernen Gegangene damals überhaupt keinen Anlaß mehr.

§ 4.

Im Katholizismus als Religion der rechtfertigenden Gnade und des Leben schaffenden Glaubens.

1. Die Katholisierung der paulinischen Predigt im Frühkatholizismus. 2. Die Vertiefung der katholischen Predigt durch die augustinische Inspirationstheorie. 3. Die Schwäche der augustinischen Inspirationstheorie nach der Ausschaltung der Prädestinationslehre. 4. Die thomistische „Informations"- und „Habitustheorie". 5. Skotistische Zweifel und Neubildungen. 6. Das von Luther in Erfurt gewonnene Verständnis der geschenkten rechtfertigenden Gnade.

1.

Predigt und Briefe Pauli hatten die „Rechtfertigung" zu einem Grundbegriff des Christentums gemacht. Was Paulus Röm. 4, 3 herausgehoben hatte, daß Abraham glaubte und dies ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, wiederholte schon der römische Klemens [1]. Seitdem kam man stets wieder darauf zurück. Der Anspruch auf Einklang mit dem Apostel der Heiden wurde gestellt und, wie man überzeugt war, befriedigt. Auch der Katholizismus wollte als Paulinismus verstanden sein. Auch er bekannte sich zur Predigt von der den Sünder rechtfertigenden Gnade Gottes. Bis heute ist er überzeugt, das Erbe Pauli besser verwaltet zu haben als irgend eine andere, auch auf Paulus sich berufende religiöse Genossenschaft. Angesichts des weit verbreiteten Urteils, daß Katholizismus und „Werkgerechtigkeit" Wechselbegriffe seien, ist dieser Anspruch befremdlich. Aber dennoch hat keine Periode und Schule des Katholizismus ihn absichtlich verschleiert. Schon in den ersten Schriftstücken des Katholizismus hören wir, daß Gottes Gnade die Sünder rettet. Gnade und Gesetz werden einander gegenübergestellt. Das Evangelium ist des Gesetzes Ende. Niemand wird durch Werke des Gesetzes gerecht. Mit den fortschreitenden Jahrhunderten werden die Zeugnisse aus den Briefen Pauli reicher und fester. Den Inhalt des Christentums darzustellen und an Pauli Sätzen vorüberzugehen, wurde undenkbar. Paulus war der große Lehrer auch des mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Katholizismus. Wer beobachtet, mit welcher Unbefangenheit man Pauli Worte auch in den letzten Jahren vor der Reformation im Munde führt, könnte stutzig werden, wenn er Luthers Anklagen vernimmt. Denn der alte Satz, daß Gottes Gnade den Menschen rechtfertige, war nicht verschüttet. In Wort und Schrift wurde er unermüdlich verkündigt. Oft genug stand der Mönch Luther vor ihm. Nachdrücklicher als in den Monaten der Vorbereitung auf die Priesterweihe konnte er ihm kaum kundgegeben werden. Oft genug auch wurde er in seinen ersten theologischen Semestern auf die religiösen Kernsprüche Pauli aufmerksam gemacht. Er lernte seine Lehrer nicht nur als Aristoteliker, sondern auch als Pauliner kennen. Beides wollten sie bewußt sein. Sie konnten darum auch mit Worten Pauli die Gerechtigkeit aus Gnaden preisen, Verdienst und Gnade in enger Anlehnung an Röm. 11, 6 einander gegenüberstellen und mit Röm. 1, 17 des Glaubens gedenken, aus dem der Gerechte lebt. Die Grundfrage alles religiösen Lebens sah Luther als Scholar der Theologie im Einvernehmen mit dem Buchstaben Pauli gelöst. Der wissenschaftlich denkende Theologe

war Aristoteliker und Pauliner zugleich. Selbstverständlich auch Katholik mit allem Gehorsam gegen die kirchliche und geistliche Obrigkeit. Nichts von dem brauchte Luther preiszugeben, was er in den Jahren und Monaten zuvor in sich aufgenommen hatte. Auch an der Bedeutung des Psalters brauchte er nicht irre zu werden. Die Psalmen, die im Chor seinem Gebet Wort und Gehalt gaben, deren Wortlaut er auswendig wußte [2], deren Inhalt seinen Verkehr mit Gott kennzeichnen sollte, erschienen auch in den Vorlesungen als die rechten Wegweiser des „Wanderers". Paulus selbst hatte sie ja zu Zeugen der evangelischen Wahrheit gemacht. Sie blieben das rechte Gebet und der rechte Führer des katholischen Christen und Theologen. Sie wiederum leiteten dazu an, sich als Pauliner zu bewähren. Das war Luther schon vor seinem theologischen Bakkalariat bekannt.

Der Tatbestand liegt vor Augen. Dem geschichtlichen Verständnis ist damit aber noch nicht ausreichend gedient [3]. Denn Treue gegen Formeln verbürgt noch keineswegs ein richtiges Verständnis der Sache. Schon der dem Urchristentum folgende Frühkatholizismus verlor die innere Fühlung mit dem Paulinismus. Unter den Formeln Pauli entwickelte er eine Auffassung von Gott und Religion, die der paulinischen gründlich widerstrebte. Denn der Verkehr des Christen mit Gott stand unter der Voraussetzung des Lohn- und Vergeltungsgedankens. Wohl hatte die sündige Menschheit die Verheißung, daß selig werde, wer glaube und getauft werde. Im Glauben gab der Katechumene seine Zustimmung zur „apostolischen Verkündigung". In der Buße bezeugte er Schmerz und Reue über sein bisheriges sündhaftes Leben. Der Exorzismus trieb die bösen Geister aus, die in ihm Wohnung genommen hatten. Dadurch wurde Raum geschaffen für die Mitteilung des Geistes. Die naturalistische Vorstellung vom Geist, wie sie der Volksfrömmigkeit eignete, verbreitete sich auch in der Kirche. Dem Verständnis der Taufe wurde dadurch die Richtung gegeben. „Himmlische Substanz" erfüllte den Täufling. Selbst die Taufvergebung setzte die „Beschwörung" der bösen Geister voraus. Denn hinter den Sünden standen die Mächte der Finsternis, die Dämonen, die dem Menschen nachstellen und in ihn eindringen. Sünde war schließlich Besessenheit, Sündenvergebung also ohne Vertreibung der Dämonen nicht vollziehbar. Immer aber wurde in der Taufe nur die Vergebung der früheren Sünden erlangt. Aufgenommen in die Heilsanstalt Gottes, in die jedem sichtbare Kirche, Tempel des heiligen Geistes und selbst heilig geworden, ruhte auf dem Entsühnten und Entsündigten die Verpflichtung, in der Heiligkeit des Geistes zu wandeln und „gute Werke" zu schaffen, mit denen er vor Gott bestehen könne. Nur als Gerechter durfte er gewiß sein, vor dem Richterstuhl des Herrn als würdig der ewigen Herrlichkeit erfunden zu werden. Christenleben und „Werkgerechtigkeit" gehörten zusammen.

Einer Abkehr von Paulus war man sich nicht bewußt. Wie er war man überzeugt, daß „Werke des Gesetzes" nicht rechtfertigen. Mit ihm wies man den Sünder an die Taufgnade, die da entsühnt und entsündigt. Gleich ihm forderte man, daß der zu neuem und heiligem Leben Geborene fortan in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Werke tätig sei. Und doch war man von Paulus durch eine Welt getrennt. Denn der Kampf gegen die Werke des Gesetzes wurde auf die Werke des jüdischen Gesetzes beschränkt. Der entsündigte Christ aber wurde auf die Würdigkeit seiner

Werke gewiesen. Wohl hatte auch Paulus Gerechtigkeit der Werke im Leben des Christen gesehen. Aber auch der heilige Christ lebte nicht von der Würdigkeit und dem „Verdienst" seiner Werke, sondern wie der Sünder von der Barmherzigkeit Gottes. Der Verkehr auch des Christen mit Gott wurde in keinem Augenblick durch Recht und Gesetz, durch irgendwelche Lohnordnung bestimmt. Nicht die „Werkgerechtigkeit" des Getauften, sondern die Barmherzigkeit Gottes war die Bedingung des geistlichen und seligen Lebens. Die frühkatholischen „Pauliner" machten aber aus der „Werkgerechtigkeit" des Getauften die Bedingung der Anerkennung durch Gott. Die Gnade erschöpfte sich in der Taufgnade. Der Glaube blieb die gehorsame Unterwerfung unter die apostolische Regel der Wahrheit. Die sittliche Leistung des Christen wurde die Grundlage des göttlichen Urteils. Hatte der Sünder in der Taufe das Christentum als Gnadenreligion kennen gelernt, so erlebte es der Getaufte hinfort als Gesetzesreligion. Entscheidend ist nicht die „Werkheiligkeit", sondern daß die Werke unter den Gesichtspunkt der Vergeltungsordnung treten, darum auch wie im Judentum besondere Anerkennung oder Verdienste begründen, wenn sie über das Gebotene hinausgehen. Was half es jetzt, daß man die paulinischen Formeln hütete, ja selbst Pauli Anschauung vom Mysterium der Entsündigung und dem heiligen Wandel des Christen in der Kirche teilte? Der Tatbestand war doch unter eine religiöse Leitidee gestellt, die Paulus „verflucht" hatte. Ein anderes Evangelium, dem Paulus aufs äußerste widerstanden hatte, wurde mit seinen eigenen Worten gepredigt. Das Volk Gottes war nicht mehr die Sammlung derer, die immer nur von der Barmherzigkeit Gottes lebten und auch in ihren heiligen Werken keinen Anspruch auf Lohn und Würdigkeit erhoben. Gott verkehrte unter der Voraussetzung des Rechts mit dem neuen Volk der Heiligen. Die Vergeltungsordnung kennzeichnete das Wesen Gottes. Der Verkehr des Frommen im alten Bund mit seinem Gott wurde typisch für den Verkehr des Christen mit Gott. Die sittlich-religiöse Ordnung war eine Rechtsordnung. Der Mensch war nicht „einfach" auf die Gnade verwiesen. Der Weg zur Seligkeit störte nicht das sittliche Selbstgefühl des Wanderers und die sittliche Würde seiner in freier Verantwortung geschaffenen Werke. Sie folgten ihm nach, ein Schatz von Verdiensten.

2.

Die Lohn- oder Rechtsordnung blieb hinfort die Voraussetzung der rechtfertigenden Gnade. An der Grundlage, die der Frühkatholizismus gelegt hatte, wurde nichts mehr geändert. Aber man fand doch manches zu tun. Die Gnade war Vergebung und „Inspiration", „Einhauchung des Geistes". Die inspirierte Gnade war jedoch keine selbstverständliche Führerin des Willens. Erst Augustin faßte den Begriff der Rechtfertigung so, daß er nicht ohne den Begriff der Gnade gedacht werden konnte. Freilich wurde er kein echter Pauliner. In seiner Auffassung von der Taufe lebte die frühkatholische Vergebungs- und Inspirationsgnade weiter [4]. Indem er nun die Wirkung der Taufe als Rechtfertigung beschrieb, setzte er die Rechtfertigung aus der Sündenvergebung und Geistmitteilung zusammen. Die Ueberordnung der Gnade war hier ebenso verständlich wie ihre na-

turalistische Deutung. Auch das Verdienstmotiv blieb in Kraft. Gott muß „Werke" sehen, wenn er anerkennen soll; und er krönt die Verdienste. Das entsprach ganz dem vorangegangenen Katholizismus. Aber unter dem Einfluß der paulinischen Briefe brach Augustin mit dem in der heidnischen Religionsphilosophie und im kirchlichen Christentum allgemein geltenden Satz, daß der Wille trotz der Sünde und Erlösung frei sei. Herakles am Scheidewege war nicht mehr wie im zweiten Jahrhundert der Typus des sich sittlich entscheidenden Menschen. Sich anlehnend an die mosaische Paradiesesgeschichte entwickelte Augustin eine Anschauung vom Urstand [5], die in ihm das runde Gegenbild der empirischen Wirklichkeit erkannte. Die Gerechtigkeit des Urstandes ist von der Sünde abgelöst, die Herrschaft des Gebotes Gottes ist der Verknechtung unter die Begierde gewichen, die Glückseligkeit hat dem Elend Platz gemacht, der unentbehrliche Beistand der göttlichen Gnade ist verloren. Ohne Gnade lebt die dem Verderben verfallene Menschheit dahin. Der freie Wille, mit dem Adam geschaffen wurde, ist zur Ohnmacht verurteilt. Der Sünde verknechtet kann er aus sich nichts Gutes tun. Nur die Gnade kann ihn befreien und Kraft zum Guten verleihen. Aber durch kein Werk läßt sie sich herbeizwingen. Als zuvorkommende Gnade vereitelt sie jeden etwa möglichen Anspruch des Willens. Als schöpferische Gnade schafft sie den neuen, guten Willen, indem der Geist oder die übernatürliche Liebe eingehaucht wird. Als helfende Gnade ist sie bei allem Tun des Christen zugegen und macht durch ihre Unterstützung das Gott wohlgefällige Handeln möglich, so daß Gott schließlich nur seine eigenen Werke krönt. Indem dies alles unter dem Titel der Rechtfertigung erscheint, umspannt die rechtfertigende Gnade das ganze Leben.

Das war ein religiöser Gewinn. Dem katholischen Gottesgedanken wurde nichts vergeben. Und doch konnte man mit den Worten Pauli das Leben auch des Christen unter die Gnade stellen. Die Werke des natürlichen Menschen bleiben unwürdig. Der auf sich selbst angewiesene Wille kann nichts ausrichten, das „gerecht" wäre; weder der Wille des Ungetauften noch der des Getauften. Er bleibt fortwährend auf den Kraftzufluß der übernatürlichen, inspirierten Liebe, der „caritas" angewiesen. Dauernd durch sie gestärkt und gestützt erwirbt er „Würdigkeit" vor Gott. „Verdienstliche" Werke sind nun nicht mehr recht eigentlich die „heroischen" Taten, die das Maß des Gebotenen überschreiten, sondern alle Werke, die in der inspirierten Liebe wurzeln. Der Christ ist angenehm vor Gott durch das Gnadengeschenk der übernatürlichen Liebe an den Willen, ohne den kein Werk geschehen kann. Gott selbst ermöglicht das Verdienst, um dem Menschen gnädig zu sein.

Demut und Bußgesinnung waren mit diesem Bekenntnis zur Gnade Gottes unschwer vereinbar. Im strengen Sinn Buße zu tun hatte freilich Augustin nicht nötig. Nie hat er sich nach der Taufe dem Bußverfahren unterzogen. Die „Todsünden" zu meiden war ja jedem möglich. Die dem Urchristentum unbekannte zweite Buße, die Buße des gefallenen Christen, die im Frühkatholizismus die Taufbuße zu ergänzen begann, gehörte darum zu den Ausnahmen. Allerdings blieb die vertiefte Auffassung von der Sünde und rechtfertigenden Gnade nicht ohne Einfluß auf die Anschauung von der Todsünde. Ihr eigentliches Wesen äußert

sich jetzt darin, daß der Wille sich von Gott weg der Kreatur zuwendet. Als Todsünden gelten nicht mehr lediglich die wenigen Tatsünden der frühkatholischen Zeit. Sie sind Sünden der Gesinnung geworden. Das hätte der schon längst selbstverständlich gewordenen Ueberzeugung, daß „Buße" auch das Leben des Christen kennzeichne, einen neuen Inhalt geben können. Doch wenn wir auch hören, daß der Christ „ein in der Buße tapferer Mann" sei, wenn wir der Forderung täglicher Buße begegnen, wenn wir die Bußpsalmen beten hören und während des Gebets Tränen fließen sehen, so ist dies noch keine „evangelische Buße", wie sie später Luther verstehen lehrte. Der büßende Christ, auch der christliche Büßer Augustin, gedachte tagtäglich vielmehr der „früheren" Sünden, jener Sünden, in denen er vor der Taufe lebte. Später stellte Benedikt in seiner Regel den Mönchen, die ja zu den „Heiligen" gehören, gerade diese Buße als Aufgabe. Auch Luther mußte sich mit ihr befassen. Sie forderte, daß Schmerz und Reue ob der sündigen Vergangenheit trotz der Taufgnade und dem neuen Leben den Christen nicht verlassen dürften. Er mußte dessen eingedenk bleiben, daß er ein „armer Sünder" sei. Ferner zeugten die „täglichen" Sünden, die keine rechten Sünden waren und durch Gebet und Almosen gesühnt wurden, immerhin doch von der Schwäche des noch im Diesseits und in der alten Körperlichkeit lebenden Begnadigten. Darum ziemte ihm täglich Buße. In beiden Fällen aber durfte die Buße mit der Gewißheit verknüpft sein, jene Würdigkeit zu besitzen, die vor Gott gerecht macht. Der Büßende war ja nicht Sünder im strengen Sinn. Und seinem durch die Taufe entsündigten Willen stand jene Liebe bei, die die gerechten, vor Gott angenehm machenden Werke erzeugt. Der „Büßer" kannte Verdienste, die zur Seligkeit bereiten. „Pharisäische Anmaßung" brauchte damit nicht verbunden zu sein. Sie zu unterdrücken war Pflicht. Demütig freute sich der Getaufte der inspirierten Gnade, die ihm die Gott wohlgefälligen Werke zu tun ermöglichte. Aber Gott blieb der Gott, der „Genugtuung" forderte und „Würdigkeit" sehen mußte, wenn er „rechtfertigen" sollte. Auch Augustin bekannte sich zum frühkatholischen Gottesgedanken. Auch in seiner Gnadenlehre kehrte er nicht zum Evangelium zurück. Nirgends sprengte seine „Inspirationstheorie" den Katholizismus.

Er machte sie aber zu einem Bestandteil seiner Prädestinationslehre. In der Systematik seines religiösen Denkens behielt sie darum einen unselbständigen Platz und konnte sogar um ihren religiösen Ertrag gebracht werden. Nicht an der rechtfertigenden, sondern an der erwählenden Gnade hatte Augustin ein selbständiges Interesse. Der Autorität Pauli verdankte er die Erkenntnis, daß die Gnade ganz nach dem selbstherrlichen Entschluß Gottes wirksam werde. Weder vorangehende noch nachfolgende Werke bedingen die Erwählung. Die Vorherbestimmung darf nicht durch ein Vorherwissen tatsächlich beseitigt werden. Er scheut darum auch nicht zurück vor der Annahme einer Vorherbestimmung selbst zum Verderben. Er ist von der Unwiderstehlichkeit der Gnade überzeugt. Wer zur Seligkeit bestimmt ist, muß sich der Gnade beugen. Und vom Besitz der Beharrungsgnade, die der Mitteilung der Inspirationsgnade folgt, ist der Erwerb der himmlischen Herrlichkeit abhängig.

So entscheidet nicht die rechtfertigende Gnade über Rettung und Seligkeit des Menschen, sondern die nach freiem Ermessen verliehene Gnade der Beharrung. Ihres Besitzes aber kann man nicht gewiß sein. Nur Gott weiß, wen er prädestiniert und mit der Beharrungsgnade beschenkt hat. Der Mensch kann im besten Fall auf Anzeichen fahnden, die Gottes eigenmächtigen Entschluß ahnen lassen. Er wird sich also der Leitung der Mutter Kirche unterwerfen. Auch der Prädestinierte fügt sich willig dem sichtbaren Organismus des Heils ein und erstarkt an den ihn durchströmenden Kräften [6]. So lebt der Christ, als ob er erwählt und vorherbestimmt wäre. Er läßt sich durch das Mysterium der Taufe die rechtfertigende Gnade einflößen und sich durch sie zu guten, Gott wohlgefälligen Werken tüchtig machen. Doch die „Vernunft" der Vergeltungsordnung, der „Rationalismus" der Lohnidee hat seine alte religiöse Wirkung verloren und ist außer stande, der religiösen Hoffnung das alte Maß an Festigkeit zu geben. Wer kann sich jetzt dessen getrösten, daß er durch das Sakrament die rechtfertigende Gnade erhalten hat und „würdige" Werke zu tun vermag? Alle mit Hilfe der rechtfertigenden Gnade erworbene Würdigkeit wird ja ohne den Besitz der Beharrungsgnade wertlos, unwürdig der himmlischen Belohnung.

Ein neuer Gottesgedanke ist jedoch auch hier nicht wirksam geworden. Die religiöse Tiefe der augustinischen Prädestinationsidee zu überschätzen muß man sich hüten. Wohl lehnte sie sich an den Buchstaben des Briefes Pauli an die Römer an. Aber sie erneuerte nicht den urchristlichen Gottesgedanken. Denn selbst die Beharrungsgnade setzte den Rationalismus der Lohnordnung voraus. Sie wollte auf die Dauer jene Würdigkeit verbürgen, mit der man vor Gott bestehe. Es wurde an der Heilsordnung nichts geändert, als die Beharrungsgnade eingeschaltet wurde. Gott blieb, der er war. Auch der prädestinierende Gott Augustins handelt trotz der Formel Pauli, die die vorangehenden und nachfolgenden Werke ausschließt, mit dem Christen nach Recht und Würdigkeit. Wohl wird von der Vorherbestimmung abhängig und darum unberechenbar, wem die „Würdigkeit" und der Erwerb der himmlischen Herrlichkeit zuerteilt werden soll. Aber eben dieser unberechenbare und frei schaltende Gott verleiht doch die Seligkeit angesichts jener Würdigkeit, die vermittels der Gnade der Rechtfertigung und Beharrung erlangt wurde. Die Mitteilung dieser Gnade verwirklicht die Prädestination. Auch der Gott der Prädestination „krönt" die „Verdienste". Die Gottesvorstellung der „inspirierten" oder rechtfertigenden Gnade wurde nicht gewandelt. Wenn Luther auf Augustin stieß, brauchte noch keineswegs ein neues Bild Pauli vor ihm aufzutauchen. Wahrscheinlicher war, daß er in Augustin den erprobten Zeugen der katholischen Wahrheit achten würde.

3.

Was Augustin von der prädestinatianischen Gnade im Unterschied von der rechtfertigenden ausgeführt hatte, setzte sich freilich nicht durch. Es hatte ein zu großes Maß sittlicher Unberechenbarkeit im Gefolge; und das kirchliche Handeln konnte überflüssig erscheinen. Ueberlieferung und Glaubensregel wußten, trotzdem sich Augustin auf sie berief, nichts von der neuen Gnadenlehre. Und wenn man

schließlich auch das Vertrauen der Pelagianer zur sittlichen Tüchtigkeit des freien Willens zurückwies, so sah man diese ausgesprochenen Gegner der augustinischen Gnadenlehre doch nicht von aller katholischen Ueberlieferung verlassen[7]. Die „unwiderstehliche" Gnade, die den freien Willen zu einem willenlosen Werkzeug machte, war der vorauguſtinischen Zeit unbekannt[8]. Die „Verdienste", die doch auch Augustin nicht leugnete, setzten aber Freiheit des Willens und sittliche Verantwortung voraus. Und da die neue Prädestinationslehre die übernommene Anschauung von Gott im wesentlichen ungeändert ließ, so fehlte jede innere Nötigung, sich ihr vorbehaltlos anzuschließen. Wenn auch der Gott Augustins Verdienste sehen mußte, warum sollte man sich dann mit einem Gedanken belasten, der schließlich doch die Verdienste problematisch machen konnte? Innerhalb der Voraussetzungen des katholischen Gottesgedankens erschien Augustins Gesamtanschauung von der Gnade religiös gefährlich und fehlerhaft zugleich.

Trotzdem wurde seine Gnadenlehre epochemachend. Der nachaugustinische Katholizismus kehrte nicht zur vorauguſtinischen Fragestellung zurück, sondern eignete sich das Rechtfertigungsproblem in der Form der augustinischen Inspirationstheorie an. In bewußter Abkehr von Augustin hieß es aber, daß Gott allen ohne Unterschied seine Gnade anbiete, allen ohne Unterschied die übernatürliche Liebe, den rechtfertigenden Glauben einhauchen wolle (gratia operans, inspirationis), allen ohne Unterschied während des ganzen Christenlebens mit seiner unterstützenden Gnade zur Seite stehen wolle. Mit besserem Recht als im „Augustinismus" erschien hier das Christentum als die Religion der rechtfertigenden Gnade. Sie, und nicht die dunkle Vorherbestimmung, bedingte des Christen Haltung und Seligkeit. Die Rechtfertigung blieb ein Ausdruck dessen, daß auch das Christenleben unter der Gnade steht und in der wachsenden Liebe eine fortschreitende Rechtfertigung erfährt.

Mit dieser Lösung tauchte aber eine Schwierigkeit auf. Die „unwiderstehliche" Gnade Augustins war zugunsten der Annahme zurückgewiesen, daß sich des Christen Wille nach beiden Seiten frei entscheiden könne. Grundsätzlich war der freie Wille zu einem anerkannten Bestandteil des Heilsprozesses geworden. Erst durch ihn wurde die Liebe oder die Inspiration des göttlichen Geistes wirksam. Augustin selbst konnte die Verantwortung dafür aufgebürdet werden. Denn seine Inspirationstheorie machte die Gnadenwirkung zu einem auf den Willen unmittelbar bezogenen Kraftzufluß. Wurde also die inspirierte Gnade nur durch den frei gebliebenen und nun gekräftigten Willen in gerechten „Werken" wirksam, so verloren die übernommenen augustinischen Formeln von der zuvorkommenden und wirkenden Gnade ihren ursprünglichen Sinn. Denn es handelte sich nun nicht mehr um die Aufhebung der jammervollen Unfreiheit und Verknechtung des Willens. Die Formeln konnten entweder „semipelagianisch" abgeschwächt werden, d. h. schließlich nur als leichte, wenn auch unentbehrliche Ergänzung des Satzes von dem zu sittlicher Tüchtigkeit freien Willen wirksam werden, oder sie wurden unvermittelt neben die runde Anerkennung des freien Willens gestellt. Glaube und Werke waren dann des Menschen, weil sie dem freien Willen entstammten; zugleich aber Gottes, weil der Geist des Glaubens und der Liebe von Gott geschenkt wird. Da aber der Mensch verpflichtet

war, Verdienste zu erwerben, jedoch nur vermöge wirklich freier Entschließung und Betätigung sie erringen konnte, so wird sofort deutlich, wo tatsächlich das Schwergewicht lag. Wer es verschieben wollte, lief Gefahr, „Prädestinatianer" zu werden und an den Warnungstafeln vorüberzugehen, die im „semipelagianischen" Streit aufgerichtet waren. Der „Augustinismus" war und blieb unterlegen.

Natürlich wollte niemand dem „Pelagianismus" das Wort reden. Der Ueberlieferung gemäß wurde der Ketzer Pelagius zurückgewiesen, der dem natürlichen Willen die Fähigkeit zugesprochen habe, das Heil zu erwerben, der die Taufgnade unnötig gemacht und die rechtfertigende Gnade nicht gekannt habe. Der durch die Erbsünde krank und schwach gewordene Wille bedürfe der inspirierten Liebe, um Gott wohlgefällige Werke hervorzubringen. Aber man mied, was zur Prädestination im eigentlichen Sinn führen konnte. Der Vokabel bediente man sich. Aber sie verlor ihren rechtmäßigen Inhalt. Tatsächlich wurde sie ersetzt durch das Vorherwissen der Verdienste und Mißverdienste der einzelnen. Gott richtet nach der Vernunft des Gesetzes. Mit all der Sicherheit, die religiöser Mittelmäßigkeit eignet, wurde von dieser Gottesidee Gebrauch gemacht. Vorherbestimmt sind Lohn und Strafe allen, von denen Gott vorherweiß, daß sie diesen Ausgang ihres Geschicks „verdienen". Der Einfluß Anselms von Canterbury, der trotz fleißigem Ausschreiben augustinischer Sätze „semipelagianisch" dachte und lehrte, erstickte keimende Versuche, der Allgewalt der göttlichen Gnade Geltung und also dem katholischen Gottesgedanken in der Fassung Augustins Anerkennung zu verschaffen[9]. Derselbe Anselm gab durch seine Satisfaktionstheorie der religiösen Leitidee der katholischen Gottesanschauung eine klassische Formulierung. Anselms Genugtuungstheorie wurzelt im Satisfaktionsbegriff der altkirchlichen Bußlehre, also der vorauguſtiniſchen Anschauung vom Verdienst im strengen Sinn. Das heißt nicht, wie es oft genug Anselm zum Vorwurf gemacht worden ist, es werde ein barbarischer Gott vorausgesetzt, der das Leiden eines Unschuldigen für die Schuldigen fordere. Anselms Gott fordert überhaupt nicht das Strafleiden eines Unschuldigen, sondern nur die Darbringung einer „Ersatzehre" für die Verletzung seiner Ehre durch die Sünde. Das geschieht in der Form einer überpflichtmäßigen Leistung. Diese Genugtuung ist keine freiwillige Strafe. Denn mit einer überpflichtmäßigen Leistung sind Strafe und Strafleiden nicht wesentlich verknüpft. Ist sie mit einem Leiden verbunden, so ist das in der konkreten Leistung begründet, nicht in ihrem Charakter als überpflichtiger Genugtuung. In diesem Sinn war Christi Tod auf Golgatha Satisfaktion, die die Menschheit von der Strafe befreite, die Adams Fall ihr zugezogen. Gott hätte zwar auch rückhaltlos verzeihen können. Dem stand aber das „Urdekret" im Wege, d. h. der ursprüngliche Wille Gottes, die Menschen selig zu machen. Die Seligkeit des Menschen wäre aber nicht vollkommen, wenn das drückende Bewußtsein nebenherginge, daß Gott die Schuld durch Verzicht auf Ersatz getilgt habe. Gott hätte ja einer anderen Gerechtigkeit nachgegeben und den Anspruch auf sittliche Würde und Würdigkeit herabgesetzt. Um des Urdekretes willen mußte er eine höhere Gerechtigkeit offenbaren, als wie sie in einem bloßen Verzicht an den Tag treten würde. In der Genugtuung erschloß er sich die Möglichkeit, zu erlassen, ohne den Sünder lediglich auf die Gnade zu verweisen und dadurch zu

bedrücken. Auf streng rechtliche Weise eröffnete er dem Sünder den Weg zur Seligkeit. Der Seligkeitsgedanke und die Beschaffung des Heils werden von der Rechtsidee bestimmt. Die sittlich-religiöse Ordnung ist eine Rechtsordnung. Sie würde gestört, wenn die Vergeltungsidee nicht die Leitidee sein dürfte. So beherrscht die religiöse Idee, die aus dem Urchristentum den Frühkatholizismus schuf, die Vorstellung von der Erlösung. Anselms Genugtuungstheorie mit den sie kennzeichnenden Ideen der Vergeltung und des Verdienstes entstammt der gleichen Anschauung von Gott und seinem Verkehr mit der Menschheit, wie die uns bekannte Vorstellung von der rechtfertigenden Gnade Gottes. Und wenn der Priester vor dem Altar das Opfer darbrachte, oder der Büßer durch genugtuende Leistungen Gott „versöhnte", so ward auch dies zu einem Zeugnis von dem Gott, der die „höhere" Gerechtigkeit der Vergeltungsordnung zum Gesetz seines Reiches erhoben hatte.

4.

Der Unverbrüchlichkeit dieses Satzes blieb man gewiß. Doch weder Bernhard noch Anselm konnten theologisch auf die Dauer befriedigen. Die Auffassung vom Verdienst, die in der anselmschen Erlösungslehre herrschte, war nicht auf dem Boden der Inspirationstheorie der augustinischen und nachaugustinischen Rechtfertigungslehre gewachsen. Das Verdienst der Erlösung wurde ja durch die überpflichtmäßige Leistung geschaffen. Der vorauguſtinische Verdienstbegriff kennzeichnete Anselms Satisfaktionslehre. In der Fassung der rechtfertigenden Gnade hatte er gleichfalls sich von Augustin erheblich entfernt. Denn seine „semipelagianische" Lösung wurde praktisch zu einem Ruf an den freien Willen und zu einem starken Vertrauen zu seiner unverwüstlichen „Rechtbeschaffenheit" und sittlichen Leistungsfähigkeit. Trotz der Annahme der Inspiration der Liebe bestand darum die Gefahr einer Wiederbelebung der vorauguſtinischen Anschauung von der rechtfertigenden Gnade und dem Christenleben. Erst der Aristotelismus der Hochscholastik entdeckte einen Weg, auf dem man — freilich durch Umbildung der augustinischen Inspirationstheorie — den freien Willen, der das Verdienst verwirkliche, mit der Gnade, die es ermögliche, so vereinigen konnte, daß beiden ihr Recht zu werden schien. In der „Informations"- oder „Infusionstheorie" wurde der Weg gefunden. Sie ersetzte die augustinische Inspirationstheorie durch die aristotelische Habituslehre. Eine gegen den Willen ganz isolierte Gnadensphäre wurde geschaffen. Ohne „Eingießung" oder „Infusion" eines übernatürlichen „Habitus", d. h. einer übernatürlichen Zuständlichkeit oder zweiten, von oben stammenden „Natur", ist der Mensch keiner einzigen Heilshandlung fähig. Der natürliche Wille erzeugt zwar, wie man mit der Ethik des Aristoteles lehrte, sittliche „Fertigkeiten" oder „Habitus" der Natur [10]. Aber dem um sein ewiges Geschick besorgten Menschen war damit nicht gedient. Denn gut und angenehm vor Gott ist kein sittlicher Habitus des natürlichen Willens. Auch vermag keine natürliche sittliche Tüchtigkeit einen Anspruch auf das Geschenk des übernatürlichen Habitus zu begründen. Der freie Wille bleibt untüchtig zum Erwerb der Gnade und Seligkeit. Ja die rechtfertigende Gnade hat es überhaupt nicht mit dem Willen zu tun. Sie ist kein Kraftzufluß zum Willen,

wie die auguſtiniſche Inſpirationstheorie es wiſſen wollte. Ihr Objekt iſt nicht der Wille, ſondern das „Sein" der metaphyſiſchen Seelenſubſtanz, das hinter dem Willen und allen „Seelenvermögen" liegt. Die übernatürliche Gnade, die „geſchaffene Gnade", wie ſie im Unterſchied von Gott, der „ungeſchaffenen Gnade" genannt wird, wendet ſich alſo unmittelbar überhaupt nicht an das erkennbare, ſich Ausdruck gebende ſeeliſche Leben; darum auch nicht an den Willen, der ja eines der Seelenvermögen iſt. Der entſcheidende Akt der Begnadigung, die Eingießung des übernatürlichen Habitus, vollzieht ſich jenſeits deſſen, was wir als pſychiſches Leben begreifen. Eine metaphyſiſche Theorie entzieht jeder „Anmaßung" des freien Willens den Boden. Die Schwäche der Inſpirationstheorie war überwunden. Ariſtoteles, der doch nur eine „innerweltliche" Ethik kannte [11], war dieſer Gewinn zu danken. Dort fand man auch das „Informationsſchema". Damit Gott, die eigentliche „Form", im Menſchen Wohnung nehmen kann, müſſen zunächſt aus der „Materie" oder Seele die „unähnlichen Dispoſitionen", die hemmenden Veranlagungen beſeitigt und die „ähnlichen Dispoſitionen", die göttlichen Qualitäten eingeführt werden. Illuſtriert wird der Vorgang an der Erleuchtung eines dunklen Raumes. Erſt muß die Luft „von der Finſternis gereinigt" werden, ehe das Licht ſich ausbreiten kann. Auf das religiöſe Gebiet übertragen heißt dies, daß zuvor die Sünde „ausgetrieben" ſein muß, ehe die Gnade „eingegoſſen", die ſeeliſche Materie „formiert" werden, die „Form" ſelbſt nach ariſtoteliſchem Muſter in der Materie Wohnung nehmen kann.

Damit war doch viel erreicht. Bei Gott und ſeiner Gnade ſteht der Anfang und das Vollbringen. Ohne ſie kann der Menſch nichts tun, das geiſtlich wertvoll wäre. Alles geiſtliche Leben iſt von der Gnade gewirkt, die frei, d. h. unabhängig von der ſittlichen Tüchtigkeit des natürlichen Willens ſich mitteilt. Auch die Gott zugewandten Aeußerungen des Lebens vor der Eingießung der rechtfertigenden oder „angenehm machenden" Gnade ſtehen unter übernatürlichem Beiſtand. Denn die „umſonſt verliehene Gnade" (gratia gratis data), die „ſpezielle Gnade", tritt der Naturausſtattung des Menſchen und der allgemeinen Mitwirkung Gottes mit allem Geſchehen in der Welt helfend zur Seite. Auch dieſe ſpezielle Gnade wird durch „Eingießung" mitgeteilt. Und auch auf ſie kann der Menſch ſo wenig einen Anſpruch erheben wie auf die „angenehm machende Gnade". So erſcheint des Menſchen Leben als ein Leben von Gnade zu Gnade. Wenn er angenehm vor Gott daſteht, ſo iſt dies ein Werk der Gnade. Wenn er der geſchenkten Gerechtigkeit, des übernatürlichen Habitus, der Rechtfertigung gewürdigt wird, ſo iſt dies ein Werk der Gnade. Aus Gnaden iſt er, was er iſt. Oft genug wird von dem Wort des Evangeliums Gebrauch gemacht, daß nur ein guter Baum gute Früchte bringen könne. Oft genug heißt es, daß erſt die „Perſon" gerechtfertigt werden müſſe, ehe „gerechte" Werke erwartet werden dürfen. Je allgemeiner man ſich daran gewöhnt hat, dieſen Satz der Reformation vorzubehalten, deſto nachdrücklicher darf hervorgehoben werden, daß er ein Gemeingut der mittelalterlichen Scholaſtik iſt. Selbſt der Nominalismus, in dem Luther theologiſch aufwuchs, hat ſich zu dieſem Satz bekannt. Nur wenn die Perſon das Geſchenk der rechtfertigenden Gnade empfangen hat, ſind Handlungen möglich, die Gott wohlgefällig ſind. Die Perſon aber wird nach Maßgabe der hochſcholaſtiſchen, durch den Thomismus ver-

breiteten Informationstheorie gerechtfertigt, indem der übernatürliche Habitus in das metaphysische Wesen, in die „Essenz" der Seele eingegossen wird. Nur der übernatürliche Eingriff schafft die „Disposition" für die erfolgreiche „Reaktion" des freien Willens. Er ist die Voraussetzung für das aus dem Wollen und der Liebe stammende, vor Gott wertvolle Handeln; wie die spezielle Gnade die Voraussetzung der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade. Wohl heißt es, daß jedem, der „das Seinige tue", Gott die Gnade nicht versage [12]. Aber auch hier „reagiert" nur der freie Wille auf das Geschenk und den Beistand der Gnade. Die gute Regung des freien Willens, durch die man sich auf den Empfang des Gnadengeschenks vorbereitet, wird durch einen göttlichen Eingriff hervorgerufen. Nie kann der von jeder Gnade verlassene freie Wille sich auf die angenehm machende Gnade „disponieren" oder „vorbereiten". Er muß durch die „spezielle" oder „umsonst gegebene Gnade" „geweckt", „gerufen", „gelockt" werden. Ihr „zustimmend" bereitet er sich auf die heiligmachende oder rechtfertigende Gnade vor. Das heißt das „Seinige tun". Auch dieser Satz steht unter dem Wort Christi im Johannesevangelium: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" [13].

Diese metaphysisch-aristotelische Fassung der Gnadenlehre erschwerte die ungezwungene Wendung zum „Pelagianismus" und „Semipelagianismus" außerordentlich. Ja sie darf als Reaktion gegen den mehr oder weniger verborgenen Semipelagianismus der vorangegangenen Entwicklung gelten. Die „Entpsychologisierung" des Begnadigungsaktes durch die Metaphysik des Habitus machte das schon von der Ueberlieferung gebieterisch geforderte Bekenntnis zum freien Willen und zur „Disposition" der Gnade weniger gefährlich als innerhalb der Inspirationstheorie. Der neue „Aristotelismus" ging darum nicht auf die Begründung eines erneuerten Semipelagianismus aus [14]. Zwar wurde die strenge Prädestination verworfen, wenn auch der Begriff weiter gegeben wurde. Er gehörte ja zum eisernen Bestande. Aber die „Infusion" wurde kein Bestandteil der Prädestination, die „Eingießung der Gnade" nicht das Mittel zur Verwirklichung der Vorherbestimmung. Grund der Vorherbestimmung zur himmlischen Herrlichkeit blieb das göttliche Vorherwissen des „guten Gebrauches" der angenehm machenden Gnade [15]. Die neue Theorie wollte nur dem frühscholastischen Semipelagianismus wehren, die Gnade gegen die „Werkgerechtigkeit" sichern, die die Inspirationstheorie im Gefolge haben konnte. Ueberall, wo der Wille oder „natürliche Mensch" mit Ansprüchen sich hätte vordrängen können, waren unübersteigbare Schranken errichtet. Er konnte weder Forderungen anmelden, noch bei aller unbestrittenen Freiheit der Entscheidung große sittliche Aufgaben aus eigner Kraft erfüllen, geschweige denn Leistungen der Liebe vollbringen, wie sie das christliche Gesetz verlangte.

Die Absicht der Informationstheorie ist deutlich. Nicht minder deutlich ist das Bestreben, die Willensfreiheit zu retten. Ohne sie gab es ja keine Verdienste. Denn wer unter einem unausweichlichen Zwange handelt, kann Verdienste nicht in Anspruch nehmen. Schuf aber nicht gerade die Eingießung des übernatürlichen Habitus einen solchen Zwang? Von der gerechtfertigten Person stammten die verdienstlichen Werke. Die Person erhielt aber durch den Habitus eine neue Natur. Aus ihr strömte das neue Leben, das angenehm ist vor Gott. Wurde nun nicht der Wille der Natur von

der Macht der Uebernatur fortgeriſſen? War überhaupt noch ein freies Wollen möglich? Die Inſpirationstheorie wurde von ſolcher Frage nicht beläſtigt. Denn ſie machte die übernatürliche Liebe zu einem Kraftzufluß an den Willen. Die metaphyſiſche Habituslehre aber ſchuf ein Problem. Ueberlieferung und ſachliche Nötigung des religiöſen Leitgedankens geſtatteten ja keinen ernſten Zweifel an der Freiheit des Willens. Auch das Verdienſt, das eigentliche ſowohl wie das uneigentliche, wurde gelehrt. Dank der heiligmachenden Gnade iſt der Menſch imſtande, Verdienſte im ſtrengen Sinn zu erwerben, Werke zu verrichten, deren Würdigkeit Gott ſelbſt anerkennen muß (merita de condigno). Doch auch vor der Eingießung des übernatürlichen Habitus kann der Menſch mit Hilfe der ſpeziellen Gnade Verdienſte, wenn auch nur uneigentliche erwerben, d. h. Handlungen ausführen, denen Gott aus Billigkeitserwägungen ein gewiſſes Verdienſt zuſprechen kann (merita de congruo). Machte die Informationstheorie alle Stadien des geiſtlichen Lebens von der übernatürlichen Gnade abhängig, ſo ſah ſie doch wiederum in allen Stadien dieſes Lebens „verdienſtliches" Wirken des freien Willens. Selbſt Thomas von Aquino erkannte in ſeinem Sentenzenkommentar und dem Supplementum das uneigentliche Verdienſt an [16]; das eigentliche zu beanſtanden kam niemandem in den Sinn. Die metaphyſiſche ariſtoteliſche Habituslehre ſollte Willen und Freiheit nicht zu einem Phantom machen.

Die Schwierigkeit, beide Intereſſen innerlich miteinander auszugleichen, wurde wohl geſehen. Bereits Alexander von Hales, der vor Thomas die ariſtoteliſche Informationstheorie vortrug, glaubte vermittelſt begrifflicher Zergliederung das Problem löſen zu können. Er beſtritt eine zwingende Nötigung (cogi) des Willens durch den übernatürlichen Habitus, meinte aber, es gehe von der Uebernatur ein treibender Druck (compulsio) aus; aber ein „aktiver", kein „paſſiver" Druck. Freiwillige Zuſtimmung des Willens wurde vorausgeſetzt. Da ferner der Gnadenhabitus von der übernatürlichen Liebe unterſchieden wurde, die Eingießung der Liebe dem Geſchenk des Habitus folgte, die Liebe aber es war, die ſich mit dem Willen verband, ihn „motivierte", in Bewegung ſetzte und die „freien" ſittlichen, vor Gott angenehmen „Akte" hervorrief, ſo mochte er glauben, der Willenspſychologie und alten Inſpirationstheorie gegeben zu haben, was ihnen gehörte. Die „guten Werke" waren „verdienſtlich", weil der freie Wille ſich an ihnen beteiligte. Gott aber konnte ſie als „angenehm" und lohnwürdig, als wirkliche, nicht nur als zugeſprochene Verdienſte anerkennen, weil ſie dank ihrer Verbindung mit dem Gnadenhabitus übernatürlichen Gehalt beſaßen. Würdig und verdienſtlich vor Gott war ja nur, was ſelbſt der oberen Welt angehörte. Auch hier, nicht nur im „Auguſtinismus", krönte Gott ſchließlich nur ſeine eigenen Werke, den übernatürlichen Habitus.

Pſychologiſche Verſtändlichkeit war hier gewiß angeſtrebt. Ein heute noch von modernen Thomiſten hoch geprieſener „organiſcher" Zuſammenhang von Gnade und Werk ſchien erreicht, Gnade und freier Wille in das „richtige" Verhältnis gebracht, Metaphyſik und Pſychologie auf einander abgeſtimmt zu ſein. Denn den Einwand, die vermittelſt der heiligmachenden Gnade geleiſteten Werke ſeien tatſächlich einem „magiſchen Rätſel" gleich zu achten, läßt der nicht gelten, der eine „innere Wirkſamkeit" der Gnade für möglich hält, d. h. die Metaphyſik der Informationstheorie

für zutreffend erklärt. Auch religiös schien diese Fassung der rechtfertigenden Gnade allen Ansprüchen zu genügen. Nirgends wurde der überlieferte Gottesbegriff verletzt. Die übernatürliche Gnadenqualität, die der Habitus verlieh, enthielt ja nur in neuer Form das „Werk", ohne welches eine Rechtfertigung nicht für möglich erachtet wurde. Auch hier blieb die Gnade der „Vergeltung" eingeordnet. Das „Gesetz der Gnade" eröffnete die Möglichkeit, das christliche Gebot der vollkommenen Liebe wahrhaft zu erfüllen. Auch die Habitusgnade verleugnete nicht das katholische Verständnis des Christentums und mochte zugleich als die beste Lösung des Rechtfertigungsproblems und als die sicherste Wahrung der fundamentalen Bedeutung der Gnade erscheinen.

5.

Nicht jeder aber konnte sich von dem „organischen" Aufbau der neuen Theorie überzeugen. Ihre Schöpfer hatten selbst schon vor beträchtlichen Schwierigkeiten gestanden, ohne sie wirklich beseitigt zu haben. Wer dem neuen Aristotelismus [17] mißtraute — deren gab es zunächst genug —, fühlte sich nicht versucht, die „augustinischen" Ueberlieferungen preiszugeben, über die doch auch die neuen Aristoteliker nicht schlechthin sich hinwegsetzen konnten. Ja indem sie die Eingießung der übernatürlichen Liebe der Infusion des Habitus folgen ließen, konnten sie wieder ganz mit augustinischer Zunge reden. Die „Augustiner" mochten darum den „modernen Prahlern", deren Philosophie ohnehin den kirchlichen Glauben erschüttert hatte, Zugeständnisse zu machen wenig geneigt sein. Zu offenkundig war ja auch die Gefahr der neuen Metaphysik. Denn die Verdienste konnten nicht als solche des handelnden Menschen glaubhaft gemacht werden. Auch kannte Aristoteles selbst keinen übernatürlichen Habitus. Ihm war nur das natürliche, durch Gewohnheit erworbene sittliche Verhalten bekannt. Seine „Habituslehre" war auf der empirischen Beobachtung des Willens aufgebaut, mit dem in Spannung zu geraten darum nicht wohl möglich war. So kam der „echte" oder doch besser verstandene Aristoteles den augustinischen Ueberlieferungen zu Hilfe. Beide vertrugen nicht den metaphysischen Habitus der Thomisten. Bald stand man darum vor einer eindringenden Kritik der neuen aristotelischen Habituslehre. Der Oxforder Franziskaner Roger Bacon und andere Minoriten stellten sich mit Erfolg den „modernen Prahlern" in den Weg [18]. Die wissenschaftliche Großmacht Aristoteles aus der Theologie schlechtweg zu verbannen, war natürlich unmöglich. Roger Bacon hatte nicht im Sinn, sich über sie hinwegzusetzen. Fortbildung, nicht Zertrümmerung war das Programm. Auch Duns Skotus erkannte in Aristoteles den Philosophen, der vor anderen beachtet sein wolle. Indem er sich zu seinem Wissenschaftsbegriff bekannte, machte er die Kluft zwischen sich und dem älteren Augustinismus, d. h. dem durch Anselm und Bernhard hindurchgegangenen vorthomistischen Augustinismus, unüberbrückbar [19]. Auch die „Moralphilosophie" konnte nicht einfach zu Augustin zurückkehren [20]. Vom sittlichen Habitus hörte man darum auch die Skotisten reden. Selbst am eingegossenen, übernatürlichen Habitus kam man nicht mehr vorbei, nachdem man einmal Aristoteles die Hand gereicht hatte. Unmöglich konnte man sich jedoch zum „Naturalismus" des

heiden Ariſtoteles bekennen. Auch kannte ja der Auguſtinismus eine übernatürliche „Inſpiration". Sogar lange bevor die hochmittelalterliche Informationstheorie gebildet wurde, hatte man von einer „Infuſion" geſprochen [21]. Den Satz von der Eingießung eines Habitus rundweg abzulehnen, konnte darum der nicht verſucht ſein, der noch der ariſtoteliſchen Moralphiloſophie einen Wert zuerkannte und in der katholiſchen Weltanſchauung lebte. Auch der Skotismus ließ darum den eingegoſſenen übernatürlichen Habitus gelten, ſuchte aber die Schwierigkeiten zu beſeitigen, die der Metaphyſik der Informationstheorie entſprangen. Selbſt der bloße Schein mußte beſeitigt werden, daß die Werke ſtatt aus dem Willen aus dem Habitus hervorgingen. Die Seele mußte Subjekt alles ſittlichen Handelns bleiben. Der eingegoſſene übernatürliche Habitus ſollte darum dem Seelenvermögen nur ein vollkommeneres Wirken ermöglichen, als ohne ihn möglich wäre, oder ihm eine gewiſſe Neigung verleihen, die ohne ihn nicht vorhanden wäre. In beiden Fällen gehen die Werke nicht aus dem trotz allem für unentbehrlich gehaltenen Habitus hervor, ſondern aus dem Willen. Der übernatürliche Habitus beginnt eine Hilfskonſtruktion zu werden, deren Notwendigkeit nicht mehr klar eingeſehen werden kann, zumal es noch der freien Annahme — acceptatio — Gottes bedarf. Er will nun einmal, wunderlich genug, den rechtfertigenden Gnadenhabitus an den Werken des Willens ſehen. Nirgends aber führt die Kritik der metaphyſiſchen Habituslehre über den katholiſchen Gottesbegriff und das ihm entſprechende Verſtändnis der rechtfertigenden Gnade hinaus. Sie erſchwert nur die „vernünftige" Einſicht in die Notwendigkeit des übernatürlichen Habitus und erleichtert jene Würdigung der Werke, die unter dem Titel des Verdienſtes ſich Ausdruck gibt. Gewiß macht auch hier der Habitus oder die „angenehm machende Gnade" das Werk wertvoll vor Gott. „Pelagianer" und „Semipelagianer" wollten auch die Skotiſten nicht ſein. Aber ihre Habituslehre wehrte dem Verdacht, als könnten die „guten Werke" unter übernatürlichem Zwang ſtehen, und als gäbe es ein „verdienſtliches" Handeln des Menſchen, das nicht unmittelbar dem freien Wollen des Handelnden entſtamme.

Dem Geiſte Auguſtins entſprach dieſe Reaktion des „Voluntarismus", an der doch auch „auguſtiniſche" Ueberlieferungen beteiligt waren, durchaus nicht. So wurde denn auch das „uneigentliche" Verdienſt recht eigentlich zu einer Leiſtung des freien Willens. Der Skotismus kannte nicht die von der Naturgnade oder allgemeinen Mitwirkung Gottes mit den Akten der Schöpfung — influentia generalis — unterſchiedene „ſpezielle Gnade", die zwiſchen den rein natürlichen Kräften und dem Uebernatürlichen vermittelte, die „umſonſt verliehene Gnade", kraft welcher Gott die Sünder beruft [22]. Skotus wehrte ſich vielmehr gegen die Annahme ſolcher Gnade mit dem Argument, daß man nicht ohne Notwendigkeit eine Mehrheit von Urſachen anführen ſolle. Das aber ſei der Fall, wenn man die gute Regung des Willens mit Hilfe der allgemeinen göttlichen Mitwirkung unmittelbar auf Gott zurückführe und daneben noch auf die „umſonſt verliehene Gnade". Der Menſch kann aus ſich auf Grund eigener „Dispoſition" im Verein mit der allgemeinen göttlichen Mitwirkung (communis influentia dei) die erſte Regung (den primus motus) hervorrufen. Die beginnende Zerſetzung der metaphyſiſchen Habituslehre wird alſo begleitet von der Annahme einer Dispoſition auf die übernatürliche Gnade

aus eigener Kraft. Dem so Geleisteten den Charakter eines „uneigentlichen" Verdienstes zuzuschreiben erweckte keine Bedenken mehr.

6.

Die Occamisten haben diese Entwicklung zu Ende geführt. Schon als Baccalar hatte Luther die allgemeinen philosophischen und psychologischen Grundlagen der occamistischen Auffassung von der Rechtfertigung kennen gelernt [23]. Als Student der Theologie stand er wieder vor ihnen und konnte aufs neue sich mit Abneigung gegen die „Metaphysik" der Thomisten erfüllen. Denn Gabriel Biel, dessen Sentenzenkommentar er eifrig studierte, war kein halber Thomist, der einen sachlichen Ausgleich mit Thomas auf Kosten des Aristotelismus der Modernen gesucht hätte [24]. Was er von der rechtfertigenden Gnade zu sagen wußte, war und blieb occamistisch gedacht. Die thomistische Metaphysik wies er bewußt zurück. Ihm war sehr wohl bekannt, daß Thomas Gnade und Liebe unterscheide. Er hatte auch gesehen, daß nach Thomas die Gnade der „Essenz" der Seele „inhäriere", während die Liebe sich an das „affektive" Vermögen wende, das „real" von der „Essenz" der Seele unterschieden sei. Eine solche Betrachtung konnte sich kein echter Moderner aneignen. Ihm widerstrebte ja die Scheidung des metaphysischen Wesens der Seele von den „Seelenvermögen" [25]. Auch Biel teilte diese Abneigung der Modernen gegen die thomistische Metaphysik. Er erwiderte Thomas sofort, daß die Seelenvermögen sich nicht real von der „Essenz" unterscheiden. Die Gnade mußte darum mit der Liebe zusammenfallen, wie die Essenz der Seele mit ihren Vermögen [26]. Das wußte Biel genau so gut wie Occam und Peter d'Ailli. Auch in den theologischen Studiensemestern erfuhr Luther, woran die thomistische Fassung des Rechtfertigungsproblems scheitere.

Weder was er hörte noch was er las, brachte ihn in Versuchung, an den allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen irre zu werden, die er in den artistischen Semestern sich angeeignet hatte. Was ihm in den artistischen Vorlesungen über den Willen und seine Freiheit, die Kräfte des „natürlichen Menschen", die „erworbenen" sittlichen Gewohnheiten und Zuständlichkeiten, den positiven Wert der „natürlichen" Sittlichkeit und aller Tugenden des natürlichen sittlichen Willens, über seine Grenzen und Hemmungen sowie die Bedingungen einer „besseren Gerechtigkeit" mitgeteilt worden war, sah er jetzt in den Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden im großen Zusammenhang der „Gerechtigkeit des Reiches Gottes", unter dem Gesichtspunkt des Erwerbs jener Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Auf der Grundlage jener Psychologie und Moralphilosophie, die der Scholar und Baccalar der freien Künste aufgenommen hatte, baute sich auch das Verständnis der rechtfertigenden Gnade auf. Weder vertrug es die Metaphysik der thomistischen Habituslehre noch konnte es sich zur Annahme einer Zwischenstufe zwischen der Naturgnade und der angenehm machenden Gnade bequemen. Die „umsonst verliehene Gnade" gaben auch die Erfurter Modernen preis. Oft genug hatte Luther in den Vorlesungen über die Logik gehört, daß man nicht ohne Grund die Ursachen vervielfältigen dürfe. Und vor dieser Forderung brach die Annahme einer speziellen Gnade zusammen. Man kannte nur den „allgemeinen Einfluß" Gottes, der an allem Geschehen beteiligt sei. Diese Wahrheit

galt für ſo elementar, daß ſie ſelbſt einem Thomas zugetraut wurde. Wohl wußte Biel, daß ſich nicht alle ihr beugten. In Gregor von Rimini, dem Luther ſeit 1518 eine ehrenvolle Ausnahmeſtellung in der mittelalterlichen Scholaſtik zuſprach[27], kannte er einen Autor, dem ſie nicht genügte. Aber wen er ihn dem freien Willen „zu wenig" zumuten ſah, wenn er leſen mußte, daß kein Menſch ohne die ſpezielle Gnade irgend einen moraliſch guten Akt vollführen könne, daß die Taten der alten Römer und ungläubigen Heiden ſchließlich böſe und laſterhaft ſeien, da ihnen die Beziehung auf Gott als den letzten Zweck fehlte, auf den doch alles ſittliche Handeln verpflichtet ſei[28], ſo beurteilte er dies im Grunde als Eigenbrödelei. Luther lernte darum in ſeinen erſten theologiſchen Jahren Gregors von Rimini Sätze als abſonderliche Uebertreibungen eines vereinzelten Scholaſtikers anſehen. Der ſelige Thomas äußerte ſich, wie Luther im gleichen Zuſammenhang erfuhr, „maßvoller"[29]. Sein Zeugnis bekräftigte alſo die Wahrheit der ſkotiſtiſch-occamiſtiſchen Darſtellung des „natürlichen" ſittlichen Lebens. Denn zur „Vorbereitung" auf jene Gnade, die die Kraft verleiht, auch das erſte Gebot der „Subſtanz" nach und alle Gebote der „Abſicht" des Geſetzgebers nach zu erfüllen, bedürfe es nur Gottes als des „erſten Bewegers". Ein beſonderes Gnadengeſchenk ſei überflüſſig[30]. Zu einem ſchulgerechten Modernen konnte freilich Thomas nicht gemacht werden. Aber ſo weit reichte doch die Kunſt, daß man an einem wichtigen Punkt ihn die occamiſtiſche Wahrheit konnte bezeugen laſſen.

Luther hat ſich dies Geſchichtsbild ſeiner Erfurter Lehrer gewiſſenhaft angeeignet. Das beweiſt die Charakteriſtik des Aquinaten, die er ſpäter, auch im Jahre 1518 entwirft. Sie iſt irrig genug[31]. Thomas forderte genau ſo ſicher wie Alexander von Hales und andere Anhänger der ariſtoteliſchen Informationstheorie den Beiſtand der ſpeziellen Gnade neben der allgemeinen göttlichen Mitwirkung in der Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade. Aber Luther war ſo wenig wie ſeine Lehrer ein moderner Dogmenhiſtoriker[32]. Ihm wurde nicht gezeigt, wie man ein hiſtoriſch zutreffendes Bild älterer Entwicklungsphaſen gewinne, ſondern wie man Autoritäten und Gegner „richtig" deute. Was der Auguſtinismus und Thomismus geſchichtlich waren, blieb ihm darum verborgen. Doch wenn er hören durfte, daß auch Thomas nur die allgemeine Mitwirkung Gottes mit dem freien Willen kenne, ſo mochte ihn dies in der Gewißheit beſtärken, daß die eigene Schule recht habe. Später konnte ihn dies vor ſeinem wiſſenſchaftlichen Gewiſſen rechtfertigen, als er Thomiſten und Occamiſten unterſchiedslos verurteilte. An einem entſcheidenden Punkte waren ſie ja, wie ihm ſeit den Studienjahren bekannt war, einer Meinung. Wer ihn daraufhin zu einem „Halbwiſſer" und „Autodidakten" macht, ſpricht ſich ſelbſt das Urteil.

In Erfurt hinderte Luther auch nichts, den Satz von der Vorbereitung auf die göttliche Gnade ganz im occamiſtiſchen Sinn ſich anzueignen. Aus ſeiner ſchon unter der neuen, reformatoriſchen Erkenntnis ſtehenden Polemik gegen die Scholaſtiker in ſeinen älteſten Vorleſungen über bibliſche Schriften aus der Zeit von 1514—1516 wiſſen wir, daß dies geſchehen iſt[33]. Seine erſte und älteſte Vorleſung zeigt poſitiv, wie ſicher er ſich zur occamiſtiſchen Theologie bekannte. Wohl hörte er, daß manche zweifelten, ob der natürliche Wille die Gebote Gottes „der Subſtanz nach" zu erfüllen vermöge, vor allem das erſte Gebot, das Gott über

alles zu lieben verlange [34]. Doch diese Zweifel sollten, wie er erfuhr, unbegründet sein. Biel, Peter d'Ailli und Occam ließen sich nicht durch sie beunruhigen. Biel begegnete ihnen fast ganz mit den gleichen Worten wie Peter d'Ailli. Wer sie vorbringt, überschätzt, so hieß es, die Tragweite der empirischen Erfahrung von der Gebundenheit des Willens und läßt es an einer grundsätzlichen Erörterung des Problems fehlen. Gewiß läßt sich das natürliche Begehren von der Selbstliebe leiten. Ob aber alles Begehren selbstsüchtig ist und tatsächlich jeder das erste Gebot „der Substanz nach" erfüllen kann, ist eine Frage für sich. Wer grundsätzlich zu denken versteht, macht das „freie" Begehren zum Ausgangspunkt. Dies ist nicht wie das natürliche durch die Selbstsucht bestimmt, sondern kann sich nach zwei entgegengesetzten Seiten entscheiden. Der menschliche Wille kann darum aus seinen in der Schöpfung ihm mitgegebenen Kräften Gott über alles lieben. Die „grundsätzliche" und „folgerichtige" Erörterung des in der katholischen Ueberlieferung enthaltenen und von keiner theologischen Schule geleugneten Satzes von der Willensfreiheit auch des gefallenen Menschen macht alle aus der Beobachtung des natürlichen Begehrens gewonnenen Vorbehalte gegenstandslos. Und wenn der Mensch auf Grund des „Diktamens" der Vernunft die Kreatur über alles lieben kann, aus rein natürlichen Kräften sich an ihr zu freuen vermag, Liebe im höchsten Maß und mit Ausschluß der Verzettelung und Zersplitterung zu üben fähig ist, so kann er auch Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben. Das Aufgebot an Kraft ist ja hier wie dort das gleiche. Und es wäre sehr merkwürdig, wenn der Wille sich dem Irrigen anpassen könnte, nicht aber der Wahrheit, wenn er einem irrigen „Diktamen" nachgeben könnte, nicht aber einem wahren [35].

Man hatte doch auch nicht umsonst Aristoteles, die antiken Moralphilosophen und die Schrift studiert. Gottes Gebote würden Unmögliches fordern, wenn sie nicht aus „rein natürlichen Kräften" erfüllt werden könnten [36]. Propheten und Apostel, Gesetz und Evangelium bestätigten die Syllogismen, auf die der Satz vom freien Willen führte. Sacharja forderte rückhaltlos, daß der Mensch sich zu Gott bekehre (Sach. 1, 3). Jakobus verlangte das gleiche (Jak. 4, 8). Jesus selbst wußte es nicht anders. Denn er hieß die Menschen suchen, auf daß sie fänden (Luk. 11, 9). Jeremias setzte voraus, daß man Gott von ganzem Herzen suchen könne (Jer. 29, 13). So stand die Schrift den Syllogismen vom freien Willen nicht im Wege [37]. Ebensowenig die Moralphilosophie. Die Erfurter Lehrer waren sich wie jeder Moderne bewußt, eine den anderen Schulen überlegene wissenschaftliche Ethik zu besitzen. Die Thomisten hatten ja Aristoteles verballhorn isiert [38]. Der „richtig", d. h. „modern" verstandene Aristoteles bezeugte, daß der Mensch ohne Gnade „richtig" handeln könne. Denn jeder kann nach Aristoteles, Seneca und anderen im Einklang mit der „rechten Vernunft" sich betätigen [39]. Wo darum der Wille gemäß dem „Befehl der rechten Vernunft" den „Akt" „herauslockt", sind moralisch gute Handlungen vorhanden. Im zweiten Buch der nikomachischen Ethik fand man den untrüglichen Beweis [40]. So zweifelten auch die theologischen Lehrer Luthers nicht, im Einvernehmen mit Aristoteles und seinem Tugendbegriff geblieben zu sein. Den „allgemeinen Einfluß" Gottes auszuschließen kam ihnen natürlich nicht in den Sinn. Sie wußten gut genug, daß die „erste Ursache" mit der handelnden zweiten

zuſammenwirke. Kein poſitiver Akt kann alſo ohne die Mitwirkung Gottes als der erſten Urſache erfolgen. Die „rein natürlichen Kräfte“ bezeichnen darum nicht einen „Naturalismus“, dem Gott und göttliches Wirken in der Natur fremd ſind. Aus „rein natürlichen Kräften“ handeln, heißt nicht, ohne Anregung und Mitwirkung des „allgemeinen Einfluſſes“ Gottes handeln. Die Formel will nicht „irreligiös“ ſein, keiner „Entgöttlichung“ des natürlichen Geſchehens und Wollens das Wort reden. Ihr Gegenſatz iſt die metaphyſiſche Habituslehre der Thomiſten. Die „rein natürlichen“ Kräfte der Seele bezeichnen ihre Natur oder Subſtanz mit Einſchluß ihrer Eigenſchaften und Handlungen, unter Ausſchluß der von Gott übernatürlich eingeflößten Gewohnheiten und Gaben[41]. Und die Formel will ganz in der Sphäre des Grundſätzlichen verharren, die möglichen Störungen, von denen die Erfahrung weiß, außer acht laſſen. Ganz gewiß mußte dies einem überzeugten Thomiſten profan erſcheinen. Das religiöſe Leben beſtand ja für ihn aus einer Kette beſonderer übernatürlicher Eingriffe. Gottes Wirken ſchlechthin verbürgte ihm noch keineswegs ein heilsgeſchichtliches Wirken. Der Occamiſt teilte dieſe Furcht vor Profanierung nicht. Auch ſah er ja nur einige wenige Querköpfe, wie Gregor von Rimini, abſeits ſtehen. Wer logiſch und philoſophiſch „richtig“ dachte, mußte zugeben, daß die „rein natürlichen“ Kräfte die Gebote Gottes der „Subſtanz nach“ erfüllen könnten.

Ob die Erfahrung häufig zeige, was grundſätzlich möglich ſei, war eine Frage für ſich. Auch den Occamiſten blieb nicht verborgen, daß die Sünde eine Macht im Leben ſei. Sie hätten ihren Ariſtotelismus ſowohl wie ihre Kirchlichkeit preisgeben müſſen, wenn ſie Sünde und „Begehrlichkeit“ gering geachtet hätten. Aus der ariſtoteliſchen Moralphiloſophie kannten ſie den Einfluß wiederholter Handlungen auf die Charakterbildung. Ein Wille, der Gewohnheiten zum Böſen oder Guten „erworben“ hatte, ließ ſich darum ſchwer in eine neue Richtung bewegen[42]. Kein Moderner erwartete, in der Wirklichkeit des Tages einen leicht beweglichen ſittlichen Willen zu entdecken. War er auf Grund ſeiner theoretiſchen Betrachtung überzeugt, daß dem freien Willen auch die höchſten Leiſtungen müßten gelingen können und er die Fähigkeit behalte, unter entgegengeſetzten Motiven zu wählen, ſo wußte er doch dank ſeiner Kenntnis von den „natürlichen erworbenen Gewohnheiten“ des handelnden Willens, daß die Erfahrung keineswegs die Theorie unvermittelt beſtätige. Konnte er auf das erſte Buch der ariſtoteliſchen Ethik den Satz ſtützen, daß der Menſch von Jugend auf zum Böſen geneigt ſei, ſo wußte er als Katholik aus Geneſis 7, daß das Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens böſe ſei von Jugend auf[43]. Der Sündenfall hat das natürliche Gleichgewicht der Kräfte und die Harmonie der ſeeliſchen Vermögen geſtört. Der natürliche Wille iſt verwundet, ſo daß er zum Böſen geneigt iſt, mag er auch ſchlechthin (simpliciter) oder grundſätzlich frei ſein. Die Gewohnheit zum Sündigen iſt die Regel. Der empiriſche Wille iſt darum „geneigt zum Böſen, ſchwierig zum Guten“[44]. Das Fleiſch begehrt wider den Geiſt, die Liebe zur Kreatur wider die Liebe zu Gott. In der „Begehrlichkeit“ beſitzt der Menſch den „Zunder“ (fomes), an dem die ſündige Tat ſich ſtets aufs neue entzündet. Auch der Getaufte leidet unter dieſem Zunder. Zwar wird er durch die Taufe gemindert. Die Verſuchlichkeit der Begierde wird ge-

schwächt. Aber es bleibt doch der „Zunder" auch im Getauften. Auch sein Leben kennzeichnet die „Rebellion" des Fleisches wider den Geist. Er sieht, wie Biel mit Paulus (Röm. 7, 23) versichert, das „andere Gesetz in seinen Gliedern" [45].

Darum braucht der Mensch auch dauernd Schutz und Beistand. Kann er auch aus rein natürlichen Kräften das moralisch Gute tun und sich „auf die Gnade disponieren", die Todsünden meiden und die Gebote Gottes erfüllen, so sind doch die Gebete der Kirche um Sieg in Versuchungen, um Bewahrung vor den Gefahren der Laster und um Tugenden aller Art keineswegs überflüssig und nutzlos. Auch die zahlreichen Sprüche der Schrift, die zum Gebet um Rettung und Bewahrung auffordern, sind nicht gegenstandslos. Denn vieles, das die Schranken der Natur nicht übersteigt, wirkt Gott doch übernatürlich [46]. Schon in den Vorlesungen über Naturphilosophie wurde diese Erkenntnis erworben [47]. Jetzt bot sie der Theologie ihre Dienste an. Gott hat den Aposteln die Kenntnis vieler natürlicher Wahrheiten „eingegossen", die sie auch auf natürlichem Wege hätten gewinnen können. Manche heilte er von Krankheiten, die auch mit natürlichen Mitteln hätten geheilt werden können. Der der Natur die Kraft des Handelns gab, schwächte doch nicht sein eigenes Vermögen, zu wirken und zu schaffen. Auch dem freien Willen kann er darum es zuwenden. Mag auch der Wille von Haus her dem Guten zuneigen, so läßt er sich doch häufig verführen. Bald erliegt er Irrtümern, die der Teufel, der Vater alles Bösen, wirkt; bald den Lockungen der Sinne, bald den Drohungen und Reizen der Welt. Wer kann allen Trug und alle Schliche, die ganz verborgenen Versuchungen des Teufels durchschauen? Wer den Kampf der Sinnlichkeit bestehen, wer den mannigfaltigen Schlingen der Welt aus dem Wege gehen? Verwundet durch die Erbsünde, bestraft mit dem Zunder ist der Wille vollends durch die List und Tücke der „bezauberten Welt" gefährdet. Die Gebete der Kirche und jedes einzelnen Frommen um Schutz vor den Mächten der Finsternis, um Bewahrung vor Versuchung und Erlösung vom Uebel sind darum nicht unnütz und bedeutungslos. Außerdem hat Gott seine Engel zum Schutz wider so viel Trug und Hinterlist bestellt [48].

Mit diesen Erwägungen war Biel nicht zum Thomismus oder gar zum Augustinismus zurückgekehrt [49]. Er bekannte sich nur zur kirchlichen Praxis und einer auch vom Aristoteles der Modernen nicht bestrittenen Erfahrung. Seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung vergab er nicht das geringste. Die grundsätzliche Auffassung vom Willen und seiner Leistungsfähigkeit blieb unerschüttert. Was aber Aristoteles über den empirischen Willen ausgeführt hatte, vertrug sich sehr wohl mit der kirchlichen Praxis und der Welt des Glaubens, die hinter ihr stand. Biel durfte darum mit Fug und Recht den Zweifel niederschlagen, der aus der Erörterung über die Natur des Willens abgeleitet wurde. Auch der „moderne" Philosoph und Theologe konnte den Vater der Lüge und die Heerscharen des Fürsten dieser Welt fürchten. Auch er wußte, was es bedeutete, daß der „Zunder" leicht Feuer fing. Er unterschätzte darum nicht, was erfahrungsgemäß die Freiheit beeinträchtigte und Schwierigkeiten schuf, die die Freiheit zum Guten beschränkten. Er brauchte dies um so weniger zu unterschätzen, als er es moralphilosophisch mit vielen Kapiteln der aristotelischen Ethik rechtfertigen konnte [50]. Und wie er mit dem „Phi-

loſophen" die guten „Gewöhnungen" ausdrücklich als einen Schutz gegen die ebenfalls von Ariſtoteles geſehene „Rebellion der Sinnlichkeit" [51] und gegen Verſuchungen aller Art würdigte, ſo konnte er als gläubiger Theologe ſich aneignen, was von den Schutzengeln, der Fürbitte der Heiligen, den Gebeten der Kirche und des „Gerechten" galt. Das hat nichts mit Schulfragen zu tun. Wir ſtehen hier vor Wahrheiten und Wirklichkeiten, denen alle ſich beugten, die Occamiſten nicht weniger als die Thomiſten. Auch Biel ſchwenkte darum nicht auf thomiſtiſche Bahnen ein, als er der Ueberzeugung Ausdruck gab, daß der Wille „von Jugend auf zum Böſen geneigt" ſei und ſehr wohl Schutz vor böſen Mächten brauchen könne. Die Verwundung der Seele durch den Sündenfall und die „erworbenen Gewohnheiten" des Ariſtoteles rechtfertigten unbedenklich den bibliſchen Sprachgebrauch. Aber mochte es auch dem Willen ſchwer werden, „gute moraliſche Akte" zu verrichten, ſo blieb er doch „frei". Nicht die Freiheit, nur die „Leichtigkeit" und „Bereitwilligkeit" wurde betroffen [52]. Von einer thomiſtiſchen oder halbthomiſtiſchen Löſung des Problems kann angeſichts dieſes Tatbeſtandes nicht die Rede ſein [53].

Darum hinderte auch nichts, die überlieferte ſeelſorgerliche Anleitung, nach Kräften das Seine zu tun, um Gottes Gnade zu erlangen, occamiſtiſch zu verſtehen. Die in dieſem Satz beſchloſſene Verheißung wußte man in Gottes Wort begründet. Man unterließ auch nicht, darauf aufmerkſam zu machen [54]. Auch Luther wurde darauf hingewieſen. Als er ſpäter ſelbſt vor dem Katheder ſtand, hat auch er dieſen Satz auf dieſelben Worte Chriſti gegründet wie ſein Lehrer Biel und die große Schar der „Doktoren" [55]. Ihn „modern" zu verſtehen war ſelbſtverſtändlich. Sogar Thomas war, wie er erfuhr, „gemäßigt" und verzichtete auf die Annahme einer ſpeziellen Gnade. Man bereitet ſich darum auf die heiligmachende Gnade lediglich durch die „rein natürlichen Kräfte" vor, wie ſie Skotus und Occam verſtehen gelehrt hatten. Wer alle Kraft anſpannt, die ihm verliehen iſt, wer dem „Diktamen", der Weiſung der Vernunft ſich nicht verſchließt, ſie vielmehr in herzlicher Zuſtimmung und tätiger Anſtrengung zu verwirklichen trachtet, darf erwarten, mit der Gnade Gottes beſchenkt zu werden. Die rechte Vorbereitung auf die Gnade wirkt und feſtigt die Hoffnung auf Begnadigung. In vollkommener Weiſe kann ſich aber nur vorbereiten, wer den „Akt" der Liebe Gottes über alles „hervorlockt". Eine vollkommenere „Dispoſition" zur Gnade iſt unmöglich. Denn durch keinen Akt kann ſich der Menſch Gott mehr nähern, als indem er ihn über alles liebt. Er iſt darum die unmittelbare und letzte Vorbereitung auf die Eingießung der Gnade. Sobald er erreicht iſt, wird die Gnade eingegoſſen. Das ergibt ſich ohne weiteres aus dem ariſtoteliſchen Informationsſchema. Denn ſobald ein Gegenſtand im Zuſtand der „letzten Dispoſition zur Form" ſich befindet, erfolgt nach dem bekannten Schulbeiſpiel von der Erleuchtung des dunklen Luftraums unmittelbar der Eintritt der Form [56].

An dieſem Schema hatten auch die Modernen ein Intereſſe. Ihre Deutung der „Dispoſition" oder Vorbereitung auf die Gnade war dem Vorwurf des Pelagianismus begegnet. Es hieß, daß ſie, unbekümmert um Auguſtins Schrift über den Geiſt und Buchſtaben, an ihrer „extremen" Meinung von der Leiſtungsfähigkeit des freien Willens zum Guten feſthielten und ſchlimmer als die Pelagianer ſeien [57]. Man mochte in der Tat glauben, vor einer argen Ketzerei zu ſtehen, die

ſelbſt die eines Pelagius überbot. Denn von ihm wußte man, daß er eine göttliche „Hilfe" kannte: das Geſetz, die geoffenbarte Lehre und das Beiſpiel Chriſti. Die Modernen aber ſprachen vom „Diktamen", dem Befehl der Vernunft. Sie trauten den „rein natürlichen Kräften" die Erfüllung aller Gebote Gottes der Subſtanz nach zu. Sie waren der Ueberzeugung, daß der nicht von neuem ſündige, der ſich dem Befehl der rechten Vernunft füge [58]. Ja ſie ließen wiſſen, daß „an ſich" der Wille ohne Sünde und Gnade ſein könne [59]. So „vermeſſen" hörte man Pelagius nicht reden. Außerdem ſah man die Modernen ſich bemühen, die metaphyſiſche Habituslehre zu zerreiben. Sie beſtritten ja nicht nur die Unentbehrlichkeit der ſpeziellen oder umſonſt verliehenen Gnade für die wirkſame Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade. Sie zeigten auch in unermüdlicher Kritik, daß die Annahme der Eingießung eines übernatürlichen, vor Gott angenehm machenden Habitus in die metaphyſiſche Eſſenz der Seele unſtatthaft ſei. Ihre theoretiſchen und kritiſchen Erörterungen über die Natur des Willens, ſeine Dispoſition vermittelſt des Diktamens der Vernunft und die Eingießung des Habitus ſchienen ein gefährlicheres Gift zu enthalten als der Pelagianismus.

Wer thomiſtiſch dachte, mochte wohl ſo urteilen. Aber den Abſichten der Modernen wurde er damit nicht gerecht. Weder wollten ſie den Pelagianismus erneuern noch waren ſie Pelagianer. Der Verdammung der pelagianiſchen Ketzerei ſchloſſen ſie ſich aus innerer Ueberzeugung an. Ja ſie glaubten ihr mit beſſerem Erfolg als irgend eine andere Schule wehren zu können. Der Gegenſatz von Natur und Uebernatur beherrſchte ihr Denken ebenſo ſtark wie den Thomismus. Pelagius verſagten ſie die Gemeinſchaft, weil er ohne die übernatürliche und rechtfertigende Gnade auskommen wollte. Denn Begnadigung und Beſeligung ſahen ſie ihn auf den natürlichen Willen gründen. Daran änderte auch die göttliche Hilfe des Geſetzes, der Lehre und des Beiſpiels Jeſu nichts. Die Modernen wußten, daß der Pelagianer von den guten Werken des natürlichen Willens lebte, durch ſie Gottes Wohlgefallen und Seligkeit verdienen wollte. Sie aber blieben überzeugt, daß auch die vornehmſten Werke der Natur nie übernatürliche Würdigkeit beanſpruchen könnten. Auch wer alle Gebote Gottes dem Inhalt nach erfüllte, war nicht gerecht vor Gott. Sie empfanden es als eine ungeheuerliche Verkennung des Sachverhalts, wenn das „Diktamen" der Vernunft mit der pelagianiſchen Häreſie in Verbindung gebracht wurde. Der „Gerechte" lebte ja aus Glauben und Gnade. Als Luther in Biels Erläuterungen des Meßkanons las, ſtieß er oft genug auf das bekannte Wort des Propheten Habakuk. Wiederum, als er ſich mit den Sentenzen des Lombarden befaßte, erfuhr er, daß zwar deren Herzen leben werden, die Gott ſuchen, daß ſie aber durch die Gnade des Gottes leben, der kein Anſehen der Perſon kennt [60]. Auch die Modernen würdigten alle „Dispoſition" nur unter dem Geſichtspunkt des uneigentlichen Verdienſtes und rückten ſchon dadurch deutlich genug von allem Pelagianismus ab. Der Wille, der zwar der ſpeziellen Gnade entraten konnte, blieb doch ganz unfähig, Werke zu vollbringen, die der Abſicht Gottes gerecht wurden. Wenn Gott überhaupt die moraliſch guten Werke lohnt, ſo tut er es nur aus Erwägungen der Billigkeit. Gerecht vor ihm iſt aber nicht einmal der, der das erſte Gebot der vollkommenen Liebe Gottes der Sache nach erfüllt hat. Auch der höchſte „moraliſch gute Akt"

gilt nichts vor Gott. Denn er hat gewollt, daß alles „würdige" Tun des Menſchen in übernatürlicher Liebe geſchehe, niemand aus natürlichen Kräften das ewige Leben verdiene. Darum betet die Kirche für ihre Glieder. Darum betet der einzelne zu Gott, der allein verleihen kann, was ihm wohlgefällig iſt und zum ewigen Leben führt [61]. Nur ein guter Baum trägt gute Früchte. Erſt muß darum die Perſon gerecht ſein, ehe ſie gerechte Werke hervorbringen kann [62]. Gerecht aber wird die Perſon durch das freie Geſchenk der übernatürlichen Gnade, durch die „Eingießung" des übernatürlichen Habitus. Auf ihn kann auch die „letzte", „zureichende Dispoſition", die Liebe Gottes über alles, keinen begründeten Anſpruch erheben [63].

Kommt man von der Willenslehre der Modernen und ihrer Kritik der Thomiſten und „extremen" Theoretiker des Gnadenbeiſtandes her, ſo mag man überraſcht aufhorchen, wenn man ein Bekenntnis wie das letzte vernimmt. Theoretiſch iſt der Wille zu jeder denkbaren ſittlichen Leiſtung fähig. Der Menſch wird „gerecht" durch ſeine einzelnen Werke, wie das immer wieder mit Sätzen aus der ariſtoteliſchen Ethik erhärtet wurde. Aber Gott hat nun einmal nicht nur die Erfüllung der Gebote verlangt, ſondern auch die Beachtung der Gebote nach ihrer „Abſicht". Er wollte nicht nur eine natürliche, ſondern zugleich eine übernatürliche Gerechtigkeit ſehen. Hätte der Menſch auch aus ſeinen guten Werken „leben" können, ſo wollte doch Gott, daß er aus „Gnaden" lebe. Der Moderne beugte ſich doch nicht nur der kirchlichen Ueberlieferung, die nun einmal die „Rechtfertigung aus Gnaden" forderte. Er gehorchte auch der Nötigung, die im Gegenſatz von Natur und Uebernatur beſchloſſen war. Ohne Zaudern konnte er darum die Folgerungen aus dem Satz von der Willensfreiheit ziehen, den alle Schulen anerkannten. Denn an der Uebernatur fand der natürliche Wille ſeine Schranke. Allerdings konnte der Moderne, der mit der ſpeziellen Gnade nichts anzufangen wußte, auch die Beſchränkung der Leiſtungsfähigkeit des natürlichen Willens auf einen Teil der Gebote als unzuläſſig empfand, die „Eingießung" des Gnadenhabitus weniger leicht rechtfertigen als der Thomiſt. Aber innerlich ganz unvermittelt war doch auch ſein Bekenntnis zur heiligmachenden Gnade nicht. Auch bei ihm wurzelte es in der Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Uebernatur und in der Gewißheit, daß niemand gut ſei, denn der alleinige Gott. Er konnte ſogar glauben, alle anderen an Folgerichtigkeit zu übertreffen. Denn nirgends fand er Eigenart und Gegenſatz von Natur und Uebernatur ſo ſcharf herausgearbeitet und ſo entſchloſſen verwertet wie in der eigenen Schule.

Eines jedoch gab er ſich und anderen zu: die bedingte Geltung der beſtehenden Heilsordnung. Gott hat durch Menſchwerdung, Opfertod und heiligmachende Gnade die Menſchheit retten wollen. Dieſer Ordnung muß ſich jeder willig beugen. Sie iſt der Ausdruck des offenbaren göttlichen Willens, der unverbrüchlichen Gehorſam verlangt. Aber die Offenbarung ſchuf doch nur eine Ordnung, die neben vielen anderen möglich war. Unter der unendlichen Fülle des logiſch Denkbaren, des der göttlichen Vernunft und Weisheit Entſprechenden wählte Gott in unbehinderter Freiheit. Die gegenwärtige Heilsordnung iſt keine Darſtellung der unbeſchränkten Macht Gottes (potentia absoluta), ſondern der begrenzten (potentia ordinata), durch die er ſich ſelbſt gebunden hat. Die geltende Ordnung verdankt ihr Daſein einem

„Willkürbeschluß" der göttlichen Weisheit. Das ist allgemein bekannt. Von Skotus hatten die Occamisten diese Unterscheidung übernommen. Wenn Luther in Biels, Occams und Duns' Schriften las, erfuhr er immer wieder, daß lediglich der „offenbare" Wille Gottes der Rechtstitel der kirchlichen Ordnung sei. Er eignete sich diese Begründung auch mit Erfolg an. Wenige Semester später hat er sie selbst als junger theologischer Lehrer in Erfurt vorgetragen [64].

Enthielt aber diese Unterscheidung wirklich einen religiös unerträglichen Verzicht auf innere Begründung und Vertrauen zum Ewigen? Schon die mittelalterliche Anschauung von der Wahlfreiheit ließ diese Lösung als berechtigt erscheinen. Konnte der Mensch unter verschiedenen Möglichkeiten eine freie Entscheidung treffen, so durfte vollends dem göttlichen Willen diese Fähigkeit zugesprochen werden. Die sittliche Würde Gottes konnte nicht geringer sein als diejenige des Menschen, der sie in der Wahlfreiheit gewahrt sah. Hätte sich der Occamist Gott ohne solche Freiheit vorstellen müssen, so wäre ihm die sittliche Hoheit Gottes problematisch geworden. Das Vertrauen zur geltenden Heilsordnung wurde ja ohnehin nicht durch die bekannte Unterscheidung erschüttert. Denn was einmal Gottes untrügliche Weisheit beschlossen und sein Wille angeordnet hat, kann vom Menschen mit ganzer Seele ergriffen werden. Das Wort Gottes ist ja durchläutert (Ps. 119, 140; Spr. 30, 5) und bleibt ewiglich (Ps. 40,8). Der Herr gedenkt ewig des Wortes, das er verheißen (Ps. 105, 8). Darum konnte auch der Occamist nach dem Vorbild des Psalmisten (Ps. 119, 42) sich auf das Wort Gottes verlassen. Blieb er auch überzeugt, daß Gott ganz andere Wege hätte gehen können, so wüßte er doch, daß jeder Weg zum Ziel führt. Mißtrauen und Zweifel standen nicht unvermeidlich hinter der Rechtfertigung der geltenden Ordnung mit der begrenzten oder „geordneten" Gewalt Gottes.

Skotisten und Occamisten waren sich vielmehr bewußt, im Einklang mit der kirchlichen Ueberlieferung und mit der heiligen Schrift zu bleiben, wenn sie die gegenwärtige Gnadenordnung lediglich „positivistisch" begründeten. Schon Skotus hatte von dem Psalmwort Gebrauch gemacht, daß es bei Gott viel Erlösung gebe (Ps. 130, 2) [65], d. h. viele Wege der Erlösung. In der kirchlichen Ueberlieferung hieß es immer wieder, daß Gott den „passendsten" und „zweckmäßigsten" Weg gegangen sei, aber auch auf anderem Wege die Menschheit habe erlösen können. Unter den „Autoritäten" hatte allein Anselm von Canterbury den Nachweis der Notwendigkeit der Erlösung durch die Menschwerdung und den Tod des Gottesmenschen versucht. Aber er war nicht durchgedrungen. Man konnte ihn sogar so verstehen, daß er die herrschende Annahme bestätigte. Skotus jedenfalls wagte diesen Rettungsversuch. Die behauptete Notwendigkeit habe den freien Beschluß Gottes zur Voraussetzung. Von einer absoluten Notwendigkeit war nun keine Rede mehr. Sie war „relativ" geworden, lediglich auf die gegenwärtige Ordnung bezogen, die der freien Entscheidung Gottes entsprang [66]. Da Anselm seine Satisfaktionstheorie unter die Voraussetzung des „Urdekrets" gestellt hatte, da er einräumte, daß Gott auch aus bloßer Barmherzigkeit hätte vergeben können, dann freilich unter Verzicht auf das Urdekret, so mochte die Berufung selbst auf Anselm nicht ganz unangebracht und der Rettungsversuch [67] nicht ganz vergeblich erscheinen.

Die Ueberlieferung stand demnach einer Rechtfertigung der Gnadenordnung, wie sie Skotisten und Occamisten fanden, nicht im Wege. Sie verzichteten auch nicht auf alle innere und „vernünftige" Begründung. Wohl hören wir von dem Willkürbeschluß und der absoluten Gewalt. Aber was auch immer Gott in freier Willkür beschließt, ist ein Beschluß seiner Weisheit. Er kann zwar nach Belieben unter unendlich vielen Weltplänen auswählen, aber nie gegen die rechte Vernunft und Weisheit. Sobald seine „absolute Gewalt" sich betätigt, also „geordnet" wird, geschieht es nach den Regeln der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit. Die „absolute Gewalt" steht darum nicht „jenseits von Gut und Böse" und erschüttert nicht den Glauben an die sittliche Weltordnung und die sittliche Würde Gottes. Seine Wege bleiben gerecht und sein Handeln wird nie „ungeordnet" [68]. Anselm zwar hätte diese Lösung sich nicht aneignen können. Denn jede andere Ordnung als die geltende wäre mit dem Verzicht auf ungetrübte Seligkeit der Erlösten, mit dem Verzicht auf das Beseligungsdekret und mit dem Vertrauen auf die sittliche Weltordnung erkauft gewesen. Die in skotistischen und occamistischen Kreisen übliche Verwendung von Ps. 130, 7 hätte er nicht gut heißen können. Das hinderte aber nicht, ihn zu einem Zeugen der Schulwahrheit zu machen.

Daß ohne Gnade überhaupt kein Verkehr des Menschen mit Gott bestehen könne, haben die Occamisten freilich nicht nachzuweisen vermocht. Im Stande der Unschuld konnte der Mensch ohne Schuld, aber auch ohne Gnade leben [69]. Es genügten Besitz und dem Diktamen der rechten Vernunft entsprechender Gebrauch der „rein natürlichen Kräfte". Der Wille kann „an sich" ohne Gnade sein. Da man ferner mit Aristoteles überzeugt war, daß der „sittliche Habitus" aus den sittlichen Einzelhandlungen entstehe, die wiederum dem freien Gehorsam gegen das Diktamen entstammen, so wuchs der gerechte Charakter aus den gerechten Einzelwerken heraus [70]. Hier hieß es in der Tat, was Luther später als lästerlich erkannte, daß die Werke den Menschen gerecht machen [71]. Einen sicheren, inneren Fortgang von dieser „aristotelischen" Gerechtigkeit und Charakterbildung zu der von Gott geschenkten und vor ihm die Person angenehm machenden übernatürlichen Gerechtigkeit, vom „erworbenen" zum „eingegossenen" Habitus gab es nicht. Das entsprach der Gegensätzlichkeit, in die man Natur und Uebernatur, Wissen und Glauben gebracht hatte. Der Occamist brauchte sich darum auch nicht beunruhigt zu fühlen, wenn er im Reich der natürlichen Sittlichkeit ein Werden des Charakters unter dem Einfluß der einzelnen, moralisch guten Werke beobachtete und im Reich der Uebernatur vor dem Gnadengeschenk des eingegossenen Habitus stand, der erst die Person und dann die Werke gerecht machte. Das sieht zwar nach einer vollständigen Umwertung der natürlichen Werte aus. Der formale Gegensatz ist in der Tat deutlich genug. Er brauchte aber nicht als unbehaglich empfunden zu werden. Denn der Gnadenhabitus wurde ja jenem Charakter und jenen Werken aufgeprägt, die dem natürlichen Handeln entstammten. Auch fiel der Gnade nicht grundsätzlich die Aufgabe zu, neue Werke zu schaffen. Das tätige Subjekt des Handelns blieb ja der freie, natürliche Wille. Vor den Fehlern und Gefahren der thomistischen „Metaphysik" wurde eindringlich gewarnt. Und die Fähigkeit zu neuen, heroischen Leistungen wurde dem Menschen nicht durch das Geschenk des übernatür-

lichen Habitus verliehen. Selbst wenn ihm Biel die Wirkung zusprach, den Willen „geneigter" zu machen, die Bereitwilligkeit und Lust zum Guten zu steigern, so wollte er ihm keinen Vorzug vor dem natürlichen Habitus sichern. Denn es gehört zum Wesen eines jeden Habitus, einer jeden sittlichen Gewöhnung, in der eingeschlagenen Richtung zu verharren und Neigung zu den ihr entsprechenden Handlungen zu verraten. Das wußte man ebenfalls von Aristoteles [72]. Ihm auch dankte man ja das Informationsschema, mit dem man begründete, daß der „rechten Disposition" unfehlbar die Gnade folge. Man sah darum keine unüberbrückbare Kluft zwischen Natur und Uebernatur [73]. Dennoch blieb die Frage ungelöst, warum eigentlich Gott den Menschen nur durch Gnade leben lasse [74]. Warum der Mensch den übernatürlichen Habitus brauche, um „angenehm" vor Gott zu sein, warum der heilbringende Verkehr mit Gott unter dem Zeichen der Gnade stehen müsse, dafür konnte und wollte der Occamist keine Gründe innerer Notwendigkeit geben.

Sein Gottesgedanke verbot ihm sogar, den „nach der Absicht" Gottes geschehenen Werken die „Würdigkeit" ohne weiteres zuzusprechen. Das ist zunächst recht auffallend. Denn mit der Ueberlieferung ließ er das „eigentliche" und „uneigentliche" Verdienst gelten. Den „uneigentlichen Verdiensten" hatte er sogar durch den Ausbau der „natürlichen" Moralphilosophie einen ungemein breiten Raum verschafft. Er sprach auch unbefangen von einem Verdienst der „Würdigkeit". Würdig war es, weil nicht nur der „Substanz nach" die Gebote Gottes erfüllt waren, sondern auch der Absicht nach, d. h. in Verbindung mit der übernatürlichen Gnade. Wem also Gott seine rechtfertigende Gnade schenkt, dessen Werk ist wirklich gerecht und würdig der himmlischen Herrlichkeit. Gottes unbestechliche Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit müssen anerkennen und belohnen, was „lohnwürdig" ist. Wer daran zweifelte, würde die geläufig gewordenen Formeln der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre, ja den in den Tagen des Frühkatholizismus gebildeten Gottesgedanken preisgeben. Auch die Occamisten haben keinen praktisch wirksamen Zweifel gehegt. Wen Gott zur Herrlichkeit „akzeptiert", dem gießt er die Gnade ein, durch die man solcher Herrlichkeit würdig wird, gemäß dem Wort des Apostels Röm. 5, 20: „daß die Gnade Gottes herrsche zum ewigen Leben" [75]. Auch Skotus weiß, daß die eingegossene übernatürliche Liebe dem Menschen jene Würdigkeit verleiht, die den Eintritt ins ewige Leben ermöglicht [76]. Weder er noch die Occamisten dachten daran, den katholischen Gottesgedanken aufzulösen. Beide lassen Gott nach Maßgabe der Würdigkeit des einzelnen urteilen und richten. So begründet die übernatürliche Liebe die Annahme dessen, der sie besitzt. Aber der eigentliche Grund der Annahme ist sie nicht. Denn sie bleibt etwas Geschaffenes und darum Endliches. Man nennt ja darum die eingegossene Gnade auch die „geschaffene" Gnade im Unterschied von der ungeschaffenen Gnade, dem heiligen Geist, der dritten Person der Trinität. Ist aber auch die Gnade geschöpflich, so kann sie Gott nicht ausreichend beeinflussen. Denn der Unendliche kann nur durch sein eigenes Wesen maßgebend motiviert werden. Hier liegt die eigentliche Ursache für die Annahme des Begnadigten. Die „Würdigkeit des Verdienstes" wurzelt schließlich nur in der freien „Akzeptation" Gottes [77]. Auch die „Akzeptationstheorie" bleibt katholisch. Auch sie kennt die Genugtuung und das Verdienst als leitenden religiösen Begriff. Sie stört nicht

das Vertrauen zur ſittlichen Weltordnung, die eine Lohn- und Vergeltungsordnung iſt. Das Verſtändnis des Chriſtentums als Religion der rechtfertigenden Gnade wird von der gleichen Idee beherrſcht wie im Thomismus und Auguſtinismus. Aber es kann ſich religiös Ausdruck geben in dem Bekenntnis der Unzulänglichkeit aller Werke. Wenn ſelbſt die Gnadenverdienſte nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur dank der „Akzeptation" Gottes als würdig erfunden werden, ſo beugt ſich der Menſch in Demut dem Einen, der allein gut iſt und den auch nicht beſtimmen kann, was der heiligmachenden Gnade entſtammt und wirklich heilig iſt. Ueber Gebühr lohnt Gott die Arbeiter in ſeinem Weinberg, indem er ſie in die himmliſche Herrlichkeit einführt.

Mit der Akzeptationstheorie den Sinn des Evangeliums getroffen zu haben, waren die Occamiſten überzeugt. Sie wußten ſich auch in der rechten Gefolgſchaft Pauli. Auch ſie verſtanden ja das Chriſtentum als Religion der rechtfertigenden Gnade. Den Kampf gegen die „Werke", gegen „Phariſäismus" und „Pelagianismus" führten auch ſie. Gemäß Röm. 11, 6 verkündeten auch ſie, daß die Gnade nicht in den Verdienſten wurzele; ſie wäre ſonſt nicht Gnade [78]. Auch Auguſtin wußten ſie auf ihrer Seite. Seinen „Voluntarismus" glaubten ſie gegen die thomiſtiſche „Metaphyſik" ausſpielen zu können. Und ſie lehrten mit ihm, daß die Gnade ſich zum freien Willen verhalte wie der Reiter zum Pferd. Soweit die „Subſtanz" der Bewegung und die Schnelligkeit in Betracht kommen, iſt das Pferd die „prinzipale" Urſache; der Reiter aber, ſofern es den beſtimmten Weg auf das beſtimmte Ziel hin läuft [79]. Mit dieſer Auslegung brachten zwar die Occamiſten wie vor ihnen Duns Skotus [80], den Satz Auguſtins ganz um ſeinen Sinn. Dafür tauſchten ſie aber die Gewißheit ein, daß ihre Gnadentheologie der Schrift und kirchlichen Ueberlieferung entſpreche. Ihr „Paulinismus" wurde darum auch dem überkommenen Gottesgedanken nicht gefährlich. Eine Reihe pauliniſcher Worte — 2. Kor. 5. 10; 1. Kor. 3, 8; Röm. 14, 12; Gal. 6, 5. 7 — beſtätigte ihnen, daß die Seligkeit von den Verdienſten abhänge [81]. Unmöglich konnte darum Paulus dem Verdienſt ſchlechthin die Fehde angeſagt haben. Röm. 11, 6 konnte nicht den klaren Sinn von Röm. 14, 12 verhüllen wollen. Skotus zeigte einem Biel, daß Röm. 11, 6 — „Iſt es aber aus Gnaden, ſo iſt es nicht aus Verdienſt der Werke; ſonſt würde Gnade nicht Gnade ſein. Iſt es aber aus Verdienſt der Werke, ſo iſt die Gnade nichts; ſonſt wäre Verdienſt nicht Verdienſt" — keine unüberſteigbare Schranke zwiſchen Gnade und Verdienſt aufrichte. Die Gnade ſtammt nämlich nicht aus den Verdienſten deſſen, der ſie empfängt; wenigſtens die „erſte Gnade". Sie kann jedoch aus den Verdienſten eines anderen ſtammen. Es kann ja jemand die erſte Gnade einem anderen verdienen, wie auch jeder ſich ſelbſt die Mehrung der Gnade verdienen kann. Das meinte der Apoſtel, wenn er ſagte: „Iſt es aber Gnade, ſo iſt es nicht aus Werken", nämlich aus unſeren Werken, „ſonſt wäre die Gnade nicht Gnade." Darum kann man einräumen, daß in den von Gott zu unſerem Heil angeordneten Werken kein Verdienſt der Gnade war, abgeſehen von der Fleiſchwerdung des Sohnes Gottes, deſſen Verdienſt uns allen die Gnade verdient hat. Denn Menſchwerdung und Tod Jeſu bleiben die verdienſtliche Urſache der Gnade [82]. So war jedem unkatholiſchen Mißverſtändnis der „Gnadengerechtigkeit" und „Glau-

bensgerechtigkeit" gewehrt. Der Mensch lebt, wie auch Luthers occamistische Lehrer mit Paulus überzeugt waren, aus Gnade und Glaube. Aber mit dem Frühkatholizismus und allen späteren Generationen wurde die Genugtuungspredigt zur Voraussetzung der „Glaubensgerechtigkeit" gemacht. Der Glaube, den Paulus Röm. 1, 17 beschreibt, ist der in der Liebe tätige Glaube. Die geschenkte Gerechtigkeit ermöglicht jene Würdigkeit, mit der der Mensch vor Gott bestehen kann. Die Gnadenpredigt auch des Occamismus ist „Gerichtspredigt". Sittliche Rechtbeschaffenheit und Würdigkeit zu verdienen mit aller Kraft des natürlichen Willens und vermittelst der Genugtuung des Menschgewordenen bleibt die Aufgabe. Ohne Verdienste gibt es keinen Verkehr mit Gott, kein Leben und keine Seligkeit. Der Rationalismus der Lohn- und Vergeltungsordnung ist unerschüttert. Wohl macht die übernatürliche Gnade die Person gerecht vor Gott. Aber es geschieht, damit die Seligkeit verdient werden kann.

Dieser Rationalismus der Vergeltungsordnung wird weder durch die Akzeptationstheorie noch durch die Prädestinationsidee um seine Wirkung gebracht. Beide hätten ihm gefährlich werden können. Denn wenn Gottes freie „Willkür" entscheidet, wenn nichts anderes ihn bestimmen kann als sein eigenes Wesen und Wollen, wenn auch die Gnadenverdienste nicht „aus der Natur der Sache" das ewige Leben verdienen, wenn es ganz im Belieben Gottes steht, was vor ihm Geltung haben soll und was nicht, wenn auch die „Belohnung" des treuen und erfolgreichen Arbeiters im Weinberg „Willkür "ist, so könnte die Vergeltungsordnung problematisch werden. Und wenn der nur durch sich selbst sich bestimmende Schöpfer mit dem Geschöpf nach Gutdünken verfahren kann, so müßte das Bekenntnis zur Vorherbestimmung zur Seligkeit und zum Verderben nicht schwer sein. Je deutlicher die Occamisten den Abstand von Schöpfer und Geschöpf sahen, je sicherer die Prädestination als ein freier Willensakt des unendlichen Gottes erkannt war, desto leichter mußte es werden, aus den Bruchstücken der Prädestinationslehre, die in der Ueberlieferung enthalten waren, wieder ein geschlossenes Gefüge zu machen, Wort und Sache aufeinander abzustimmen. Biel unterließ auch so wenig wie Occam und d'Ailli hervorzuheben, daß Gott als Schöpfer und Herr des Universums mit der Kreatur machen könne, was er wolle. Er kann darum, ohne ein Unrecht zu begehen, retten und verdammen, wen er will. Niemand kann ihm daraus einen Vorwurf machen, kein Mensch kann mit ihm rechten, so wenig wie der Ton mit dem Töpfer [83].

Er blieb jedoch der Gott des Frühkatholizismus. Konnte nicht einmal Augustin seine Auffassung von der prädestinatianischen Gnade vom katholischen Verständnis Gottes und seines Handelns mit dem Menschen loslösen, blieben auch seine dem Apostel Paulus entlehnten Formeln im Bann des Katholizismus, so darf es uns nicht überraschen, wenn auch die folgenden Jahrhunderte die prädestinatianischen Sätze Pauli nicht zu benutzen verstanden, um dem urchristlichen Gottesgedanken neues Leben zu verschaffen. Blieb es die Aufgabe der rechtfertigenden Gnade, jene Verdienste zu schaffen, die vor Gott gelten könnten, so fiel auch der prädestinatianischen Gnade nur die Aufgabe zu, jene zu bestimmen, die einst würdig vor Gott hintreten könnten. Man konnte darum ruhig den Worten Pauli nachgeben

und die „vorangegangenen Verdienste" leugnen, ohne doch dem Gottesbegriff der Rechtfertigungslehre etwas zu vergeben. Die „Vorherbestimmung" beseitigte so wenig wie die „geschenkte Gerechtigkeit" den Rationalismus von Lohn und Leistung, ohne den der katholische Christ den Verkehr mit Gott sich nicht vorzustellen vermochte. Auch der prädestinierende Gott verwirklichte den Verkehr der Prädestinierten mit ihm nach Maßgabe der Vergeltungsordnung. Jede Form der Gnadenordnung blieb innerhalb der „Lehre, die der Vernunft gemäß ist", wie Luther später sich äußerte [84]. Ihre Voraussetzung blieb die Genugtuungsidee. Die Occamisten hatten trotz ihrer Akzeptationstheorie noch weniger Anlaß als die anderen Schulen, dem Prädestinationsgedanken neues Leben einzuhauchen. Sie hätten ja an der „natürlichen" Moralphilosophie ihres Aristoteles irre werden müssen, wenn sie genötigt worden wären, sich an Augustin oder auch nur an Thomas anzuschließen. So wiederholten sie, ohne zu stocken, was Paulus vom Ton und Töpfer, Augustin vom Roß und Reiter sagte. Aber Pauli Bild sollte nur das Wesen des unendlichen und lediglich durch sich selbst bestimmten Gottes deutlich machen, der nach seinem unergründlichen und verborgenen Machtwillen den Ton kneten kann, wie nur je ein Töpfer. Jeder kannte aber die „geordnete Gewalt" Gottes, die Recht und Billigkeit gesetzt hat und jedem Mißtrauen gegen die „Vernunft" der sittlichen Weltordnung wehrt. Und die Auslegung, die dem augustinischen Bild gegeben wurde, zeigt deutlich genug, daß der sittlichen Verantwortung, wie die Vergeltungsordnung sie kannte, nichts abgemarktet werden sollte. Wenn man vollends den überlieferten Trost, Gott werde niemand die rettende Gnade versagen, der nach Kräften sich anstrenge, rückhaltlos sich aneignete und von der speziellen Gnade nichts wissen wollte, so stand man einer strengen Erwählungslehre möglichst fern. Der Begriff wurde zu einer Vokabel, der keine Sache entsprach. Gott hat ja beschlossen, niemand zur Hölle zu verurteilen, der nicht sich persönliche Schuld zugezogen hat. Gleichfalls hat er beschlossen, Erwachsene in der Regel nur auf Grund persönlicher Verdienste selig zu machen. Denn, so heißt es in der Schrift, die Seele, die gesündigt hat, wird sterben; wer gerecht ist, wird leben (Ez. 18, 4). Was der Mensch säet, das wird er ernten (Gal. 6, 7). Gott steht allen bei, die seiner Gnade keinen „Riegel" vorschieben. Keinem Erwachsenen, der die Vernunft zu gebrauchen vermag und tut, was in seinen Kräften steht, entzieht Gott das zum Heil Notwendige. Denn er will, daß alle Menschen gerettet werden (1. Tim. 2, 4). Er steht vor der Tür und klopft an (Off. Joh. 3, 20). Einigen jedoch kommt Gott in seiner Freigebigkeit mit der Gnade zuvor, ohne den guten Gebrauch des freien Willens abzuwarten; z. B. den im Mutterleib Geheiligten und einem Paulus, der durch ein Wunder bekehrt wurde. Dem dient das Gleichnis vom Weinberg Matth. 20, 15: „Freund, ich tue dir nicht Unrecht. Nimm was dein ist. Ich will auch diesem geben wie dir. Oder darf ich nicht tun, was ich will?" [85] Diese Sätze brachten die Prädestinationsidee um ihren Sinn. Die „natürliche" Moralphilosophie der Modernen beherrschte das Feld. Niemand brauchte sich durch den Begriff der Prädestination schrecken zu lassen. Dann jedenfalls nicht, wenn er auf das Diktamen der rechten Vernunft und die damit verbundene seelsorgerliche Verheißung achtete. Guter Gebrauch des freien Willens und Lohn der himmlischen Herrlichkeit standen in jenem engen

Verhältnis zueinander, das der „Vernunft" des Vergeltungsgedankens entsprach. Nicht einmal das Gleichnis Matth. 20, mit dem sich die Vorstellung der „Akzeptation" rechtfertigen ließ, konnte sich durchsetzen. Denn die nun einmal geltende positive Lohnordnung mit dem „guten Gebrauch" des freien Willens war die Regel für das praktische Verhalten und für das theologische Verständnis der Heilsordnung. Trotz „Voluntarismus" [86] und „Akzeptation" haben die Occamisten dem Rationalismus der Lohnordnung die Herrschaft belassen und ihn durch ihren Aristotelismus verstärkt. Die Vorherbestimmung wurde zu einem Vorherwissen der Bosheit der Schlechten mitsamt der Vorbereitung der ewigen Strafe und zu einer Vorbereitung der rechtfertigenden Gnade und der ewigen Seligkeit für diejenigen, die gerettet werden [87]. Doch auch sie können der Gnade widerstreben. Wenn nicht, hätten ja die Occamisten alles widerrufen müssen, was sie vom freien Willen gesagt hatten [88]. Auch die Vorherbestimmung der Seligen wurde darum nicht nur tatsächlich, sondern auch in der theologischen Theorie zu einem Vorherwissen ihrer Verdienste, denen der Lohn, die übernatürliche Gnade und die himmlische Herrlichkeit, zuteil wird [89]. Mit der paulinischen Erwählungslehre hatte dies nichts mehr zu tun.

Luther hat diese Theologie sich angeeignet. Was er in der artistischen Fakultät gelernt hatte, wurde jetzt theologisch verarbeitet. Wie er als Artist den Erfurter Aristotelismus unverkürzt und so gründlich in sich aufgenommen hatte, daß er ihn Zeit seines Lebens als Grundlage seines wissenschaftlichen Denkens behielt, so lernte er als Theologe den „Gabrielismus" als die Theologie kennen, in der die Ansprüche der Wissenschaft und die Ueberlieferungen der Kirche und Schrift den rechten Ausgleich fanden. „Früher hatte ich gelernt, es gebe ein uneigentliches und eigentliches Verdienst, der Mensch könne tun, was an ihm sei, um die Gnade zu erlangen, er könne den Riegel zurückschieben, er habe es in seiner Gewalt, der Gnade einen Riegel vorzuschieben, er könne die Gebote Gottes im Hinblick auf die Substanz der Tat erfüllen, wenn auch nicht im Hinblick auf die Absicht des Gebietenden, der freie Wille könne sich nach entgegengesetzten Richtungen entscheiden, der Wille könne aus rein natürlichen Kräften Gott über alles lieben, man könne aus natürlicher Kraft einen Akt der Freundschaftsliebe haben, und derartige Ungeheuerlichkeiten, die fast als die ersten Prinzipien der scholastischen Theologie galten und aller Bücher und Ohren erfüllten" [90]. Als er im Erfurter Hörsaal saß, verbürgten diese „Ungeheuerlichkeiten" ihm das rechte Verständnis des Paulinismus. Damals schon lernte er es, die Theologie auf Paulus und die Psalmen zu gründen, welch letztere ohnehin durch das tägliche Breviergebet ihm vertraut wurden. Aber der Paulinismus, in den er wissenschaftlich und religiös hineinwuchs, stand unter der Leitidee des Frühkatholizismus. Der Glaube, aus dem nach dem Propheten Habakuk und dem Apostel Paulus der Gerechte lebt, war auch ihm der „formierte" Glaube, der in der Liebe tätig ist und jene übernatürliche Gerechtigkeit schafft, die vor Gott gilt. Die Predigt von der rechtfertigenden Gnade wurde beherrscht vom „natürlichen Recht" und der „Lehre, die der Vernunft gemäß ist" [91]. Vollends als occamistischer Theologe geriet Luther unter die Wirkung jener Predigt von Gott und Christus, die schon in seinen Schul- und Studienjahren auf ihn gewirkt

hatte. Trotz aller Berufung auf Paulus und den Satz von der rechtfertigenden Gnade blieb die Chriſtuspredigt auch der Occamiſten eine „Gerichtspredigt“ [92]. Und wenn Luther pflichtmäßig ſich den klöſterlichen Uebungen unterzog, und durch ſie „evangeliſche Vollkommenheit“ zu erringen trachtete, ſo ſtand auch dies unter der Herrſchaft des Gedankens, daß er einſt als würdig erfunden werden müſſe vor dem Herrn, der jeden richtet nach ſeinem Werk und vor dem nur der Gerechte beſtehen kann. Später ließ er ſich dahin vernehmen: „Derhalben iſt das Papſttum nicht allein ein Greuel, ſo mit Lügen, ſonderlich auch mit greulichen Schrecken umgeht. . . . hätte ich das gewußt, ich wäre nicht in ein Kloſter gelaufen. Denn wenn ich da Chriſtum anſah, ſo dünkte mich, ich ſähe den Teufel. Darum ſprach man: O Maria, bitte für mich deinen lieben Sohn, und ſtille ſeinen Zorn! Da ſollte denn die Jungfrau Maria helfen, auch St. Chriſtophorus und andere mehr, derer nie einer geboren worden iſt“ [93]. Wir wiſſen, daß und warum Luther dieſe Predigt in jüngeren Jahren vor dem Eintritt ins Kloſter ertrug. Im Kloſter ſcheint ſie ihm trotz der beſſeren wiſſenſchaftlichen Einſicht und aller geiſtlichen Kräfte, über die das Mönchtum verfügt, qualvoller geworden zu ſein. Je weniger ſolche Wirkung beabſichtigt war oder auch nur erwartet werden durfte, deſto ſorgfältiger will ſie unterſucht ſein. Dieſe innere Kataſtrophe im Leben Luthers iſt noch befremdlicher als die äußere im Hochſommer 1505.

§ 5.

Auf dem Wege zur evangeliſchen Vollkommenheit.

1. Zur quellenkritiſchen Frage. 2. Der Weg der evangeliſchen Vollkommenheit. 3. Die „Marter“ der Kloſterjahre Luthers. 4. Grade der „Marter“. 5. Ihre Wirkung auf Luthers Geſundheit. 6. Geiſtliche Erfolge.

1.

Was die innere Kataſtrophe im Kloſterleben Luthers herbeiführte, kann nicht raſch und mühelos angegeben werden; ebenſowenig, wie ſie überwunden wurde. Der Weg iſt weit, und keineswegs eben. Der überlieferte Aufriß ſtellt uns freilich ſehr bald vor die uns vor allen anderen bewegende Frage: wie der Mönch Luther vom Katholizismus zum reformatoriſchen Evangelium kam. Wir brauchen auch nicht lange auf die Antwort zu warten. Schon im Erfurter Kloſter führt der Kampf um den gnädigen Gott zum Sieg. Späteſtens als junger Prieſter ſoll Luther das pauliniſche Evangelium vom rechtfertigenden Glauben entdeckt haben. Dank den wiederholten Unterredungen mit Staupitz ſoll ſchon im Hochſommer 1507 die Entſcheidung gefallen ſein[1]. Melanchthons Biographie weiß freilich von Staupitz ebenſowenig etwas wie der Aufriß eines Matheſius. Das hat jedoch wenig zu bedeuten. Denn Matheſius iſt hier von Melanchthon abhängig. Und Melanchthon bezeugt aufs neue die Flüchtigkeit ſeiner Schilderung, wenn er an Staupitz ſtillſchweigend vorübergeht. Denn oft und deutlich genug hat Luther ſelbſt der großen Verdienſte gedacht, die ſich Staupitz um ſeine innere Entwicklung erworben habe. Nicht erſt in den Tiſchreden, ſondern ſchon zu Lebzeiten des Generalvikars vor ihm ſelbſt[2]. Nun aber wird auch ſofort erſichtlich, wie gefährlich es iſt, ohne Rückſicht auf den äußeren

Verlauf des Lebens Luthers die innere Entwicklung zu zeichnen. Denn nirgends sind bis zum Hochsommer 1507 intimere Unterredungen des Klosterbruders mit seinem Vorgesetzten sicher nachweisbar[3]. Sie aber sind die Voraussetzungen des von Luther dauernd gepriesenen seelsorgerlichen Einflusses Staupitzens. Darauf führen nicht nur die Tischreden, die doch schon eine nicht in kurzen Besuchen sich erschöpfende, sondern längere Zeit währende Tisch- und Klostergemeinschaft vermuten lassen. Bereits Luthers Brief vom 20. Mai 1518 spielt auf einen ungezwungenen und nicht vielfach unterbrochenen Verkehr mit dem Vorgesetzten in entscheidenden Monaten an[4]. Solcher Verkehr war in den uns bis jetzt durchsichtig gewordenen Erfurter Klosterjahren unwahrscheinlich, in den Monaten nach der Profeß sogar unmöglich[5].

Auf das innere Leben Luthers fällt nun ein recht scharfes Licht. Ganz gewiß nicht auf alle Einzelheiten. Sie sollen ja zum Teil erst aufgesucht werden. Wohl aber auf die Hauptsache. Darf noch kein täglicher vertrauter Verkehr mit Staupitz vorausgesetzt werden, so darf auch die Entdeckung des Evangeliums nicht in diese Monate verlegt werden. Erst den Unterredungen mit Staupitz hat ja Luther eine durchgreifende Bedeutung zugesprochen[6]. Er ist sich bewußt geblieben, in Staupitz zum mindesten einen Führer zum Evangelium gehabt zu haben. Dies Zeugnis darf nicht zugunsten der reichlich ungenauen und unvollständigen Mitteilungen Melanchthons und aller auf ihnen fußenden späteren Schilderungen beiseite geschoben werden; zumal Luther schon sehr früh, noch vor dem äußeren Bruch mit dem Katholizismus, es abgelegt hat[7]. Das innere Leben Luthers will darum zunächst ohne Rücksicht auf etwaige entscheidende Unterhaltungen mit Staupitz begriffen werden. Man wird versuchen müssen, innerhalb des katholischen Rahmens zu bleiben.

Kaum aber wissen wir dies, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Denn Luthers Klosterjahre als typische Mönchsjahre zu zeichnen, möchte doch recht bedenklich sein. Der im Kloster den katholischen Gottes- und Gnadengedanken überwand, kann offenbar nicht ohne weiteres als normaler Mönch geschildert werden. Und der Apparat der klösterlichen Erziehung wirkt doch nicht mit unfehlbarer Sicherheit. Das wußten auch die Orden selbst, die der endgültigen Aufnahme das Probejahr voranschickten. Wer aber nun mit möglichen Wirkungen sich zufrieden gibt, bleibt auf schwankendem Boden. Schon in den artistischen Studienjahren Luthers standen wir vor einem ähnlichen Problem. Gewiß waren Sitte, Satzung und Ueberlieferung eine Macht, der auch Geist und Seele sich willig beugen konnten. Die Umwelt erkennen hieß darum auch dem Verständnis der Persönlichkeit näher kommen. Dennoch wäre alles hypothetisch geblieben, wenn nicht die Feder Luthers es bestätigt hätte[8]. Jetzt aber türmen sich die Schwierigkeiten. Denn der wissenschaftlichen Welt der Erfurter blieb auch der Reformator in allem wesentlichen treu[9]. Darum wurden die heute noch vorhandenen Vorlesungen seiner Erfurter Lehrer zu einer stark sprudelnden Quelle. Doch der religiösen Welt des Katholizismus hatte der Reformator den Abschied gegeben. Die Brücken waren und blieben abgebrochen. So fehlt uns eine Quelle, die gleich der eben erwähnten reichlich flösse. Zwar werden wir anscheinend durch eine Fülle späterer Erzählungen des Reformators über seine Klosterjahre entschädigt. In seine Tischreden, Predigten

und Vorleſungen ſind viele, zum Teil recht ausführliche Mitteilungen über ſein Mönchsleben verwoben. Sie ſind fleißig geſammelt und den Biographien einverleibt worden [10]. Aber gerade ſie ſind neuerdings der ſchärfſten Kritik anheimgefallen. Faſt nichts hat man von ihnen übrig gelaſſen. Ja als gehäſſige Erfindungen und Verleumdungen des Abtrünnigen hat man ſie gebrandmarkt; noch dazu eines eitlen und feigen Apoſtaten. Denn ſie ſollten den eigenen Ruhm mehren helfen; und ſie wurden erſt in die Welt geſetzt, als die ehemaligen Genoſſen geſtorben waren, die den Fabeldichter hätten Lügen ſtrafen können. Das freilich war, ſo hören wir, verſchmitzt und klug. Denn bis in die Gegenwart wurde der Kloſterroman Luthers als Geſchichte vorgetragen [11].

Schärfer konnte die Kritik nicht wohl ausfallen. Und wenn auch dort, wo ihr Berechtigung zuerkannt wird, neuerdings die Farben etwas gedämpft werden, ſo hält man doch für gewiß, daß der alternde Reformator zu ſeinem Ruhm und der Kirche Schande Legenden über ſein Kloſterleben in Umlauf brachte [12]. Weit über das katholiſche Lager hinaus hat dies Eindruck gemacht [13]. Wenn mit Recht, ſo ſtänden wir vor einer unbehaglichen Lage. Ganz gewiß würden wir, was Legende ſein ſoll, nicht auf Lüge und Verleumdung gründen müſſen. Auch der Lutherbiograph darf mit Trübungen der Erinnerung rechnen und Wendungen erkennen, die einer neuen Lebensauffaſſung entſtammen und darum von vornherein nicht als reine geſchichtliche Urteile gelten wollen. Luthers Schrift an die Ratsherren war ein Muſterbeiſpiel ſolcher Haltung [14]. Aber unſer Wiſſen um das innere Leben Luthers wäre doch ſtark beſchnitten worden. Denn die unmittelbarſten Zeugniſſe wären unſicher, wenn nicht gar unbrauchbar geworden. Ein wichtiges Quellengebiet wäre uns verloren gegangen. Dieſer Verluſt wäre recht viel ſchmerzlicher als der Verzicht auf das unbedingte Vertrauen zu den älteſten Biographen. Wir wären ja nun in der Hauptſache auf jene Ordnungen, Kundgebungen und Vorſtellungen angewieſen, unter denen der junge Kloſterbruder ſtand, wüßten aber nie einigermaßen ſicher anzugeben, welche Wirkungen ſie ausübten. Wir könnten auf Grund allgemeiner Erwägungen vermuten, daß ſie den um der Seligkeit willen in das Kloſter Eingetretenen zunächſt beruhigt hätten. Sie könnten aber auch verſagt haben. Der „bebende Gang" mit Gott wäre dann ſchwerer geworden als in den vorangegangenen Jahren. Denn dem in der Welt Lebenden ſtand immer die Einfahrt in den ſtillen Hafen des Kloſters offen. Wurde aber auch der Hafen zu einer vom Sturm bewegten See, ſo gab es keine Zuflucht mehr. Verzagtheit und Mutloſigkeit wären das Los der Tage geweſen. Darum liegt ſehr viel daran zu wiſſen, wie die klöſterlichen Ordnungen tatſächlich auf Luther wirkten; beſonders dann, wenn nicht ſchon die erſten beiden Kloſterjahre die folgenreiche Wendung ſahen. Je weiter der Weg, deſto dringlicher die Frage.

Sich die Schwierigkeiten zu verhehlen, wäre ausſichtslos. Das alte, durch keine Fragen geſtörte Vertrauen zur Ueberlieferung iſt heute unmöglich geworden. Verzweifelt iſt jedoch die Lage keineswegs. Dann nämlich nicht, wenn die Kritik ſcharf bleibt. Daran gerade haben es die jüngſten Kritiker des „Kloſterromans" Luthers fehlen laſſen. Sie legten ihr Meſſer zu früh fort. Es iſt keine Kunſt, in Aeußerungen, die auf den alt gewordenen Reformator zurückgehen, hier und da „Entſtellungen"

des spätmittelalterlichen Katholizismus nachzuweisen. Aber sie sind keineswegs so häufig, wie vorgegeben wird [15]. Ferner verdanken sie oft nur der Phantasie des Kritikers ihr Dasein [16], oder sie geben sich als Zusatz und Uebermalung der zweiten Generation zu erkennen, die schon oft genug für die Unglaubwürdigkeit des Mitgeteilten verantwortlich gemacht werden mußte [17]. Wer darum seine Anklagen wider den Reformator mit Vorliebe aus den Tischreden, späteren Predigten und Vorlesungen ableitet, ist zu doppelter Vorsicht verpflichtet. Denn der Wortlaut des Textes ist das Eigentum der Hörer, Sammler und Herausgeber. Manches hat der Reformator vor dem Druck nicht gesehen, anderes ist überhaupt nicht unter seine Augen gekommen. Darüber sich hinwegzusetzen ist zwar bequem, kann aber nie eine ungezügelte Kritik rechtfertigen. Vollends erwirbt der nie ernsthafte kritische Verdienste, der die textkritischen Fragen mißachtet. Der Wortlaut der Berichte aus dem letzten Jahrzehnt will also sehr gewissenhaft geprüft sein. Die Prüfung bloß an jenen liturgischen und klösterlichen Ordnungen, unter denen Bruder Martin gelebt hatte, ist nicht erschöpfend. Noch unangebrachter ist es, erst den alt gewordenen Reformator zum Schöpfer des Klosterromans zu machen [18]. Schon in früheren Jahren war er „gesprächig"; ja selbst zu einer Zeit, als der Bruch mit Rom noch fern lag [19]. Die „Klosterlegende" ist verwickelter, als jüngste Kritiker glauben; aber darum, so befremdlich es manchem zunächst klingen mag, historisch ergiebiger, als eben diese Kritiker einräumen wollen.

2.

Die evangelische Vollkommenheit zu erlangen war das Ziel des Mönchs. Die Augustinerregel, auf die Luther verpflichtet war, spricht davon schon in ihrem ersten Satz. Natürlich war auch dem Weltchristen die Aufgabe gestellt, vollkommen zu werden. Ein anderes Ziel konnte die Kirche ihren Gliedern gar nicht setzen. Wer durch das Sakrament der Taufe und Buße entsündigt war, mußte in frommen Werken sich bewähren. Die „Ueberreste" der Sünde wollten getilgt sein, und der geistliche Mensch mußte wachsen und stark werden in allerlei guten Werken. Und alles mündete ein in die Liebe Gottes und des Nächsten. Denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. In ihr stellt sich die christliche Vollkommenheit dar. Mönch und Weltchrist strebten darum nach dem gleichen Ziel. Beiden auch war es erreichbar. Der Mönch hatte nichts „Wesentliches" vor dem in der Welt Lebenden voraus [20]. Denn die wesentliche Vollkommenheit wurde durch die Erfüllung des allen geltenden Doppelgebotes der Liebe erworben. Für alle auch hatte die Kirche Mittel bereit, dem Ziele nahe zu kommen. Besondere Uebungen oder „asketische" Handlungen unterstützten den Kampf gegen die Sünde, den Fortschritt auf der Bahn der Heiligung und das Streben nach der Vollkommenheit und Seligkeit, nach der Anerkennung durch Gott. Gebet, Meditation, gottesdienstliche Uebungen, Unterordnung unter einen geistlichen Führer, Selbsterforschung, Wachsamkeit, Fasten, Almosen, strengere Formen der Selbstverleugnung und dergleichen mehr waren bleibende Mittel christlicher Lebensführung und darum besondere Pflichten für jeden aufrichtigen katholischen Christen. Auch der Laie mußte „asketisch" leben, d. h. sich in Gottseligkeit üben, wenn er vollkommen werden wollte.

Seit den Magdeburger Tagen war dieſe Forderung Luther in Fleiſch und Blut übergegangen. Der Novize ſtand weder vor einem neuen religiöſen Ziel noch vor bisher ganz fremden Aufgaben. Aber der Weltchriſt wußte doch auch, daß es viele Mittel gebe und ihre Wirkung ungleich ſei. Was im Bereich des Weltchriſten lag, vertrug keinen Vergleich mit dem, was das Kloſter bot. Wer mit Ernſt das Herz beſtellen und ſicher den Weg gehen wollte, der durch die enge Pforte zur himmliſchen Herrlichkeit führte, mußte ſich dem klöſterlichen Leben weihen und das vollſtändige Opfer alles eigenen Wollens bringen. Im Mönchtum erſchloſſen ſich Möglichkeiten zur Erlangung der Vollkommenheit, die außerhalb des Mönchtums überhaupt nicht vorhanden waren. Der Weltchriſt mußte einen weiteren Weg gehen und kam langſamer vorwärts als der Ordensbruder, der den kürzeren ging und rüſtiger ausſchreiten konnte. Er hatte ſich ja zur Befolgung der „evangeliſchen Räte“ verpflichtet und dadurch ein nicht gebotenes, „freies Opfer“ der Liebe gebracht. Durch das feierliche Gelübde war für ihn Berufspflicht geworden, was den anderen zu tun oder zu laſſen frei ſtand. Aber vermittelſt dieſer nun Pflicht gewordenen evangeliſchen Räte beſeitigte er nicht nur wie der Weltchriſt jene Hinderniſſe, die „im Gegenſatz zur Liebe ſtehen“, ſondern auch jene Hemmungen, die der freieren und leichteren Betätigung ſich in den Weg legen. Hatten auch die Räte „offiziell“ nur die Bedeutung eines Werkzeuges der Vollkommenheit, eignete ihnen darum nur ein „relativer“ Wert [21], ſo wuchſen ſie doch infolge der „ewigen“ Dauer des feierlichen Gelübdes darüber hinaus. Wäre wirklich das Mittel nur „relativ“ geweſen, ſo hätte es auch die Verpflichtung ſein müſſen. Nun aber waren, anders als in den Anfangszeiten der mönchiſchen Bewegung, die Räte zu einem unverbrüchlichen Gebot geworden. Wer ſie zur Richtſchnur ſeines Lebens machte, ging darum nicht nur ſicherer und ſchneller, er erwarb ſich auch Verdienſte und Gnaden, die der Weltchriſt nie erwerben konnte. Die Vollkommenheit des Mönchs überſtrahlte jede Vollkommenheit des in der Welt gebliebenen Chriſten. Darum wandelte recht eigentlich er auf jenem Wege der Vollkommenheit, der die Nächſtenliebe zur Pflicht machte, auch wenn ihre Ausübung mit eigener Schädigung verbunden war, während die Weltchriſten nur auf dem Wege der Gebote gingen, der eine Gottes- und Nächſtenliebe „ohne eigne Beſchwerung“ ſah [22]. Kein Wunder, daß nun auch ausdrücklich der „evangeliſchen Vollkommenheit“ des Mönchs eine höhere Würde zuerkannt wurde. „Dem Grade nach“ war ſie der bloß durch Befolgung der Gebote erlangten Vollkommenheit übergeordnet. Der Mönch durfte überzeugt ſein, daß er einen beſonderen Grad chriſtlicher Vollkommenheit ſein eigen nennen konnte, wenn er gewiſſenhaft tat, was das Gelübde forderte. Zu der „weſentlichen“ Vollkommenheit, die ſich in der Erfüllung des Doppelgebots der Liebe verwirklichte, kam die „akzidentelle“ Vollkommenheit, die der Gehorſam gegen die Räte ſchuf [23]. Und gerade ſie galt mehr vor Gott als die weſentliche Vollkommenheit. Der junge Magiſter, der die Kloſterſchwelle überſchritten hatte, um vor dem richtenden Gott als würdig befunden zu werden [24], durfte unbedenklich ſich deſſen freuen, daß er einer Genoſſenſchaft angehören werde, die zuverläſſige Bürgſchaften der Seligkeit beſitze. Auf dem Weg der Vollkommenheit durfte er hoffen, den gnädigen Richter und die himmliſche Herrlichkeit zu gewinnen.

Der Weg, den er gehen mußte, iſt uns bis in die Einzelheiten bekannt. Wir ſahen ihn unter der Leitung des Novizenmeiſters ſtehen. Und wir konnten ihn als jungen Profeſſen in den Monaten der Vorbereitung auf die Prieſterweihe beobachten. Wir wiſſen von ſeinen mancherlei geiſtlichen Uebungen. Da er zur Profeß und nachher zum prieſterlichen Amt zugelaſſen wurde, hat er es an nichts fehlen laſſen. Auch als Prieſter hat er getragen, was ihm auferlegt wurde. Selbſt der „Schande" des Bettels entzog er ſich nicht. Wie jeder andere Pater des Kloſters ließ auch er ſich als Terminierer auf die Dörfer ſchicken. Einem kleinen, ihn damals beluſtigenden Erlebnis danken wir die ſichere Kunde von ſolchen Bettelgängen. Sie führten ihn einſt in ein Dorf, in dem er die Meſſe zelebrierte. Als er ſich angezogen hatte und im Ornat vor den Altar trat, fing der Kirchner an, das „Kyrie eleiſon" und „Patrem" auf der Laute zu ſchlagen. Da habe er ſich „ſchwerlich" des Lachens enthalten können, „den ich ſolcher orgeln nicht gewonnet war" [25]. Er hat auch gewacht und gebetet, wie die Satzungen es forderten [26]. Im Dunkel der Nacht ſtand er mit den Klerikern im Chor und zur Feier der Vigilien eilte er mit den Brüdern in die Kirche. Er hat ſeine Schuld regelmäßig im Kapitel bekannt gegeben und ſeinem Beichtvater ſo oft als möglich, alſo mindeſtens einmal wöchentlich die ſündigen Regungen und Verfehlungen gebeichtet [27]. Mit den Worten des Confiteor hat er ſich täglich zu ſeiner großen, übergroßen Schuld [28] bekannt, die Gebete und Hymnen des Breviers und des Miſſale der Auguſtiner Eremiten geſprochen und geſungen, in der Konventsmeſſe unter dem Geheimnis der Verſöhnung Gottes durch das heilige Opfer geſtanden, ſpäter als Prieſter ſelbſt das Opfer „täglich" dargebracht [29]. Zum mindeſten 16mal im Jahr wurde das Sakrament des Altars genoſſen [30]. In der heiligen Schrift hat er „begierig" geleſen und ihre Worte fromm aufgenommen. Regelmäßige Beſchäftigung mit der Regel Auguſtins und den Konſtitutionen der Auguſtiner Eremiten, die teilweiſe auswendig gelernt ſein wollten, ſowie erbauliche Literatur ergänzten die Schriftlektüre. Er ſelbſt erzählte uns, daß ſchon im erſten Mönchsjahr ihm ſein „mönchiſcher Pädagog" ein eigenhändig geſchriebenes Exemplar der Schrift des „Athanaſius" über die Trinität zu leſen gab [31]. Vermutlich erbaute er ſich auch jetzt ſchon an den Viten der Väter, die ihm die mönchiſche Heiligkeit und Vollkommenheit vorbildlich ſchilderten [32], und an Caſſians Mönchsgeſchichten, die zum eiſernen Beſtande der Klöſter gehörten und ſo wenig wie die Viten der Väter ihm fremd blieben. Im Winter 1506/7 vertiefte er ſich in die ſein Herz ergreifende Erläuterung Biels zum Meßkanon. Gewiß noch vor dem Sommer 1507, der die eigentlich wiſſenſchaftliche Lektüre der Sententiarier beginnen ſah [33], beſchäftigten ihn Gerſon, der „Doktor Tröſter" und Bonaventura, der Lehrer der myſtiſchen Einigung mit Gott [34]. Nach Melanchthons unſicherer Angabe wäre er bereits in der erſten Erfurter Zeit mit ihnen bekannt geworden [35]. Auguſtin trat ihm noch nicht nahe [36]. Wie er ſchon 1516 ſelbſt bezeugt, ſtand Auguſtin in den erſten Jahren überhaupt nicht bei ihm in Gunſt [37]. Ob er Bernhards Schriften, namentlich die Predigten geleſen hat, bleibt zweifelhaft. Unwahrſcheinlich wäre es nicht. Aber es fehlt an ſicheren Angaben. Melanchthon, auf den man ſich gern ſtützt, iſt nicht nur unzuverläſſig, ſondern erzählt ohnehin nichts von einer damals ſchon durch eigene Lektüre vermittelten Bekanntſchaft mit den Predigten Bern-

hards[38]. Wichtiger ist es zu wissen, daß Luther schon von seinem Novizenmeister angeleitet wurde, das Lesen in der Bibel durch die Lektüre asketischer Schriften zu ergänzen. Sie waren ein unentbehrliches Mittel, den Glauben zu stärken, das Herz zu „entflammen" und die Seele zum Tempel der Gerechtigkeit zu machen. Das Fleisch „zähmen" half die Enthaltsamkeit von Speise und Trank[39]. Luther fastete, wie die Vorschriften verlangten, und fror in seiner Zelle, wenn der Winter gekommen war[40].

3.

In den Rückblicken später Schriften des Reformators erscheinen diese Jahre als eine ungewöhnlich qualvolle und marterreiche Zeit. Gebet und Fasten, Wachen und Frieren werden zu einer dauernden Quelle der Marterung[41], die von ihm zelebrierten Messen zu einer fortgesetzten Gotteslästerung[42]. Körperliche und seelische Kasteiungen und „Plagen" werden zum Zeichen seiner Tage und Nächte. Aus allem wird ein Martyrium Leibes und der Seele. Ja Fasten und Enthaltsamkeit, strenge Werke und rauhe Kleidung bringen ihn dem Tode nahe. Eine furchtbare Erschöpfung der Kräfte ist das Ergebnis[43]. In alten und neuen Biographien sind diese Bekenntnisse mit Vorliebe verarbeitet worden. Erst jüngst ist ihnen jede Glaubwürdigkeit abgesprochen worden[44]. Wider besseres Wissen soll der Reformator aus seinen Klosterjahren eine Hölle gemacht und seinen leichtgläubigen Freunden und Schülern ein Märchen nach dem anderen aufgebunden haben. Kein verständiger Kopf könne sich einreden lassen, daß jemand 15 Jahre lang sich zu Tode martern konnte. Jeder unbefangene Hörer hätte sofort dem Erzähler ins Wort fallen müssen, zumal die Nebenabsicht, sich selbst vor anderen zu rühmen, unverkennbar gewesen sei. Er wollte ja der Besten einer gewesen sein, mehr denn andere sich gequält, es mit dem Klosterleben ernster als seine Ordensbrüder genommen und darum die Pflichtwerke noch durch freiwillige Bußwerke und Kasteiungen ergänzt haben. Aber weder die Hörer noch er selbst hätten gesehen, daß er sich in der eigenen Schlinge fing. Das geschilderte Leben hätte nämlich, wenn er es wirklich geführt, dem Geist und Buchstaben der Regel widersprochen. Denn nicht Tötung des Körpers, sondern Abtötung der bösen Regungen war die Aufgabe der Askese. Nicht Erschöpfung der Kräfte Leibes und der Seele war der Zweck der Kasteiungen; es galt vielmehr, sie tüchtig zu machen zu jedem guten und edlen Werk innerhalb und außerhalb des Klosters. Die Konstitutionen unterließen es darum nicht, ausdrücklich auf die Schranken des Fastens aufmerksam zu machen. So weit es die „Gesundheit" gestatte, sollte gefastet werden. Die Enthaltsamkeit stand demnach im Dienst der höheren sittlichen Idee. Sie wollte dem sittlich guten Willen das Werkzeug schaffen, dessen er bedurfte. Außerdem wußte jeder Mönch, daß in allem „Diskretion" gefordert wurde. Maß zu halten auch in der Kasteiung, die Kräfte seines Körpers richtig abzuschätzen und zu disziplinieren, gehörte zu den anerkannten und selbstverständlichen Tugenden des Mönchs. Wer sich eigenmächtigen Kasteiungen unterzog, versündigte sich wider eine Hauptregel klösterlichen Lebens[45]. Habe also Luther die Wahrheit gesprochen, so bezeuge er die Unbotmäßigkeit seines klösterlichen Wandels. Wer davon jedoch ihn entlasten wolle, mache ihn zum Lügner. Denn nun erzähle er einen „Roman",

dessen Abstand von der geschichtlichen Wirklichkeit ihm genau bekannt gewesen sei. Seine Angaben, er habe sich fast zu Tode gemartert, werden zu einem Glied in der großen Kette der Verherrlichung seiner selbst und der Verleumdung der Kirche, in der er aufgewachsen war. Damit werde man in der Tat das Richtige getroffen haben. Der sich „zermarternde" Klosterbruder gehöre also ganz der Legende an.

Das ist gewiß eine entschlossene Lösung. Und an Beifall hat es ihr nicht gefehlt. Wer jedoch sorgfältig erwägt, was überliefert ist, wird bedenklich. Denn die soeben skizzierte Lösung stützt sich im wesentlichen auf Predigten und Vorlesungen, die Luther in den letzten Jahren seines Lebens gehalten hat. Wie behutsam aber deren Texte verwertet werden müssen, haben wir nun schon oft genug erfahren. Bereits in den unter des Reformators Namen ausgegebenen Schriften nahm die Lutherlegende der zweiten Generation ihren Anfang. Nicht Luther, sondern die Herausgeber tragen die Verantwortung für die „Entstellungen". Wer darum ohne peinliche Rücksicht auf die Anfänge der „Legende" abschließende Urteile wagt, läuft Gefahr, in den Wind geredet zu haben. Das ist auch hier der Fall. Denn in den nicht von anderen überarbeiteten und herausgegebenen, sondern nachweislich der eigenen Feder entstammenden Schriften aus den zwanziger und dreißiger Jahren hat Luther nichts gesagt, was als „Fälschung" gekennzeichnet werden könnte. Hier hören wir immer nur, daß er in seinen Mönchsjahren die Ordensregel gewissenhaft beobachtet habe [46]. Das wird zwar summarisch berichtet. Auch erfüllen Mißmut und Unlust den Erzähler. Das Urteil über den inneren Unwert jenes Lebens wird nicht verschleiert. Es ist und bleibt ein unchristliches Leben, eine „Marter" für den, der im Evangelium Pauli den Frieden der Seele gefunden hat, eine „Gotteslästerung" für den, der da weiß, daß der Meßpriester den Vater Jesu Christi verleugnet. Aber das sind jedem Historiker verständliche und leicht zu verarbeitende Werturteile. Sie hätten um so weniger aufhalten und befremden dürfen, als auch ohne reformatorische „Wertung" von Martern und einem „harten, strengen Leben" [47] gesprochen werden konnte. Hatte nicht schon bei der Rezeption der Prior den um Aufnahme Bittenden gemäß den Bestimmungen der Konstitutionen auf alle „Marter" aufmerksam gemacht, die mit dem Leben in der Klausur, mit dem Chordienst, mit den Kasteiungen allerlei Art und mit dem Bettel verbunden waren? [48] Die Tage sollten gar nicht ohne Plage verstreichen. Tagtäglich sollten die Brüder spüren, daß sie das Kreuz Christi trugen. Stets und überall sollte ihr natürliches Lebensgefühl auf Widerstand stoßen und jede Dämpfung sich gefallen lassen. Verleugnung alles natürlichen Begehrens blieb das Los der Tage. Ein solches Leben konnte Luther ganz gewiß als Plage und Marter beschreiben, ohne die Wirklichkeit zu „entstellen" und fremde Absichten ihr unterzuschieben. Oder machte sich etwa auch die mönchische Erbauungsliteratur des 15. Jhd.s der Entstellung schuldig, als sie das Klosterleben als „Marter" schilderte? Sie charakterisierte es ja unbedenklich als ein ununterbrochenes Martyrium und stattete es ob dieser Eigenart mit größeren Verdiensten und Verheißungen aus als das nur wenige Augenblicke währende Blutmartyrium [49]. Den Klosterbruder als Märtyrer und das Leben als „Marter" zu zeichnen entsprach ganz dem Vorstellungskreis des späten Mittelalters. Und dem Reformator sollte es verboten sein?

Zwar steht in seinen Rückblicken der „Märtyrer" anders da als in der Mönchsliteratur des voraufgegangenen Jahrhunderts. Aber wer „psychologisch" urteilt [50], dürfte alle Lust zum Nörgeln verlieren. Der Reformator urteilt hier nicht anders als in seinen Rückblicken auf die Trivialschule seiner Kindheit [51]. Auch hier wird das historische Urteil mit dem abschließenden Werturteil verwoben. Dies aber mußte vernichtend werden, weil es ganz neue Maßstäbe anlegte. Es kann darum sogar als Gotteslästerung gebrandmarkt werden, was Gottesdienst gewesen war. Wenn der Weg, den die Kirche des Mittelalters gegangen war, ein einziger großer Irrweg war, so wurden alle noch so ehrlich gemeint gewesenen Anstrengungen aus einer „verdienstlichen" Tat zu einer unnützen oder gar lästerlichen Marter. Sinn und Tragweite der Schilderung Luthers zu erkennen wäre also nicht allzu schwer gewesen. Auch wäre es nicht nötig gewesen, seine summarischen Angaben ins Prokrustesbett zu spannen. Er durfte wohl, ohne von Einsichtigen mißverstanden zu werden, davon reden, daß er nicht nur durch Fasten und Nachtwachen, sondern auch durch Frost seinen Körper geschwächt habe, auch wenn ihn im Sommer kein Frost plagte [52]. Luther ging wirklich „Martern" entgegen, als er ins Kloster trat; und er war gewillt, sie auf sich zu nehmen. Hätte er „um des Bauches willen" das Kloster aufgesucht, so wäre er möglichst allem aus dem Wege gegangen, was das natürliche Behagen stören konnte. Solche Brüder waren dem Reformator nicht unbekannt [53]. Und da man, wie er aus eigener Erfahrung weiß, im Kloster „genug zu essen und zu trinken hatte" [54], so lag die Versuchung, dem Bauch zu dienen, nicht fern. Die Konstitutionen forderten ja auch, auf die Gesundheit achtzugeben [55]. Das konnte eine Fußangel werden. Auch von Drückebergern weiß der Reformator zu erzählen [56]. Wer also innerhalb der durch klösterliches Leben gesetzten Schranken dem natürlichen Behagen Zugeständnisse machen wollte, konnte Gelegenheit finden. Aber Luther gedachte nicht im Kloster „an Geld, Gut oder Weib, sondern das Herz zitterte und zappelte, wie Gott mir genädig wurde" [57]. Diese Aeußerung stammt freilich aus den Jahren, da der Reformator angeblich zu fabulieren begonnen hatte. Sie wird aber in ihrer ersten, uns hier interessierenden Hälfte durch eine briefliche Aeußerung des eben zum Priester Geweihten glänzend bekräftigt. Denn am 28. April 1507 beteuerte Luther seinem früheren Eisenacher Lehrer, sein Herz hänge nicht an irdischen Gütern, im Bettelkloster so wenig wie seinerzeit in der Welt [58]. Natürliches Wohlbehagen zu erstreben oder an Geld und Gut zu „denken", lag dem Kleriker und Priester Martin Luther fern. „Irdischen" Freuden hatte er gründlich den Abschied gegeben. Er hat, wie er 1525 versichert, „eyn hartis, strenges leben gefurt" [59]. Daran zu zweifeln, wäre unkritisch, ja der Anfang einer wirklichen Fabel. Luther ging den Weg der Vollkommenheit mit all seinen Dornen und Martern.

4.

Nicht die Marter selbst, nur Grad und Wirkung können umstritten sein. Aber zweierlei ist doch dem Bereich des Problematischen entzogen: des Novizen und jungen Professen mönchischer Ernst und die katholische Antwort, die er im Einklang mit seiner Umgebung seinem Fragen gab. An peinlicher Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung aller Obliegenheiten ließ er es darum nicht fehlen. Er durfte sich in der

Tat später ohne Eigenruhm zu den frommen und rechtschaffenen Mönchen zählen [60]. Ja noch mehr: „Wahr ist es, ein frommer Münch bin ich gewest, und so gestrenge meinen Orden gehalten, daß ichs sagen darf: ist je ein Münch gen Himmel kommen durch Müncherei, so wollte ich auch hinein kommen sein; das werden mir zeugen alle meine Klostergesellen, die mich gekennet haben" [61]. So schreibt Luther selbst in seiner kleinen Antwort auf Herzog Georg nächstes Buch. Und er fährt fort: „Denn ich hätte mich (wo es länger gewährt hätte), zu todt gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und ander Arbeit". Jedenfalls eine dauernde Schädigung seiner Gesundheit will er dem Klosterleben zu verdanken haben [62]. Spätere, dem Wortlaut nach nicht sicher, zum Teil überhaupt nicht auf ihn selbst zurückgehende Bekenntnisse wiederholen und erweitern diese Angaben [63]. Zum Teil werden ihnen recht kräftige, offenbar von den Herausgebern stammende Lichter aufgesetzt [64]. Doch die älteren Mitteilungen genügen vollständig, um ein klares Bild zu gewinnen. In strenger Askese aller Art, die selbst die Gesundheit spürbar geschädigt habe, will der Reformator die Tage im Kloster verbracht haben.

Stehen wir nun aber nicht doch vor dem gerügten „Uebermaß"? Die Konstitutionen, die auch Luther gründlich kannte, verboten jede Form des Fastens, die der Gesundheit nachteilig werden konnte. Körper und Geist sollten tüchtig bleiben zu guten Werken und wissenschaftlicher Arbeit. Ein durch unsinnige Askese schwach und matt gewordener Leib war zum Studium, dem „Fundament des Ordens", untauglich geworden. Darum wurde sogar ein Teil der klösterlichen Askese den studierenden Brüdern erlassen. Denn von bestimmten Stunden des Chordienstes, des „Wachens und Betens", konnte befreit werden, wer zum Studium befohlen war [65]. Wer also seinem Körper mehr aufbürdete, als er zu tragen vermochte [66], versündigte sich an Geist und Buchstaben der Regel. Auch an einer alten und bekannten Ueberlieferung. Denn „Diskretion" zu üben war schon dem ältesten abendländischen Mönchtum als Aufgabe gestellt. Wenn die Klosterbrüder Cassian, den Klassiker unter den Mönchsschriftstellern, lasen, stießen sie auf die Forderung, bei den Abtötungen auf die Fähigkeit der Kräfte des Körpers wie des Alters zu blicken [67]. Gregor der Große belehrte sie, daß durch die Enthaltsamkeit wohl das Begehren des Fleisches, nicht aber das Fleisch selbst zu töten sei [68]. Von Gerhard von Zütphen [69] hörte man, daß die Begierde es sei, die man durch Fasten, Lesen und häufige Zerknirschung des Herzens niedertreten müsse. Luther wußte davon. Cassian wurde ihm noch im Kloster bekannt. Gerhard von Zütphen hat er in seiner ersten Vorlesung über die Psalmen gepriesen [70]. Gelegentlich macht er auch selbst als theologischer Lehrer darauf aufmerksam, daß man mit Fasten, Kasteiungen und dergleichen mehr nur den Sündenleib, nicht aber den Leib töten solle und Rücksicht nehmen müsse auf die körperlichen Kräfte [71]. Schon als Novize kann er davon gehört haben. Es zu bestreiten fehlt uns jeder Anlaß. Auf alle Fälle aber kannte er die Konstitutionen mit ihrer ausdrücklichen Aufforderung zum Maßhalten. Er wußte, daß er „diskret" bleiben müsse, verständig sich zu kasteien und die Grenzen nicht zu überschreiten habe. In den Erfurter moralphilosophischen Vorlesungen hatte er zudem erfahren, daß das Triebleben in den Dienst der Vernunftzwecke gestellt, nicht aber vernichtet werden solle [72]. Sein wissen-

schaftliches Verständnis des sittlichen Lebens deckte sich mit der klösterlichen Weisung, „Diskretion" zu üben.

„Grundsätzlich" ist demnach alles in Ordnung. Doch in der Praxis sah es anders aus. Was Luther in früheren Jahren an mönchischer „Heiligkeit" ehrfürchtig anzuschauen gelernt hatte, ließ den „Laien" keine „Diskretion" erkennen. Der anhaltinische Prinz und Guardian der Magdeburger Franziskaner [73] stand in seiner Erinnerung gerade deswegen als leuchtendes Vorbild mönchischer Frömmigkeit, weil er überaus peinlich die Askese pflegte. Elisabeth war ihm die Heilige, weil sie, ohne die feierlichen Gelübde abgelegt zu haben, als Nonne lebte und in Entsagung sich nicht genug tun konnte [74]. In Erfurt sah er mit Verwunderung junge Karthäuser, die durch strenge Kasteiung vor der Zeit matt und greisenhaft geworden waren [75]. Auch die Legenden der Mönchsheiligen waren nicht ängstlich in der Verherrlichung gerade solcher „Marter", die der „vernünftigen" Erwägung als Uebermaß erscheinen mochten. Die Härte gegen den eigenen Körper wurde als ein Bußernst gefeiert, der keine Zugeständnisse dulde. Die „heroische" Entsagung durfte der Billigung und des Lobes gewiß sein. In der Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 zeichnet er denn auch als das ihm vorgehaltene Bild eines exemplarischen Heiligen einen kümmerlich sein Dasein fristenden Eremiten [76]. Legten aber Anschauung und Literatur ihm den Eremiten als Ideal des Heiligen nahe, so konnte die Versuchung zu lässiger Verwirklichung des Grundsatzes der Diskretion nicht groß sein.

Mit ihr hat es zudem noch eine eigene Bewandtnis. Sie anzuordnen war leicht. Wann aber wurde sie geübt oder vernachlässigt? In der Praxis konnte man die Pflicht zur Beobachtung der Gewohnheiten und Bräuche des Ordens mildern oder in ihrem vollen Umfang bestehen lassen, ohne viel nach „Diskretion" zu fragen. So wurde Gabriel Zwilling studienhalber von Wittenberg nach Erfurt geschickt und hätte darum wohl von der vollen Teilnahme am Chordienst befreit werden können. Die Konstitutionen gestatteten es ausdrücklich. Die Wittenberger beschlossen aber doch, ihm keinen Dispens zu erwirken. Sein Vorgesetzter, der Distriktsvikar Martin Luther, teilte den Beschluß zustimmend dem Erfurter Konvent mit. Die von den Konstitutionen im Interesse des Studiums gewährten Erleichterungen waren den Wittenbergern unwichtiger als die genaue Kenntnis des klösterlichen Gottesdienstes und die sichere Eingewöhnung in das Leben der mönchischen Bruderschaft [77]. Eine mehr als übliche Belastung galt also nicht als Uebermaß, und der Konvent konnte über den Maßstab der „Diskretion" verfügen. Schließlich aber mußte doch jeder einzelne selbst ihn suchen. Denn was der eine leicht ertrug, konnte den anderen bereits an die Grenze des Zulässigen geführt haben. So bestimmte die Erfahrung des einzelnen den Grad der Kasteiung. Wenn ein junger, an Entbehrungen gewöhnter Mensch wie Luther in der festen Absicht Mönch wurde, dem Ernst des klösterlichen Lebens nichts zu vergeben, so konnte er sehr wohl, ohne die Diskretion zu verletzen, den Versuch wagen, es mit jedem seiner Ordensbrüder in der Askese aufzunehmen. Ob er seinen Kräften zu viel zutraute, konnte er zunächst gar nicht wissen. Erst längere Erfahrung konnte ihn belehren, ob er, um mit den Konstitutionen zu sprechen, durch Enthaltsamkeit seine Gesundheit geschädigt habe. Wenn

Cassian das Alter und die körperliche Leistungsfähigkeit beachtet wissen wollte, so gab er zwar eine spezielle, aber noch keine individuelle Anweisung. Die Probe mußte jeder selbst machen. Und wenn Gerhard von Zütphen zwar Mäßigung verlangte, aber zugleich betonte, daß je nach der Leistungsfähigkeit der Menschen das Maß verschieden sei, allen aber das eine Ziel der Enthaltsamkeit gelte [78], so forderte er schließlich doch zu gründlicher Belastungsprobe auf. Und einen außerhalb der eigenen Erfahrung liegenden Maßstab konnte auch er nicht angeben.

Diese Erfahrung wiederum war vom Gewissensurteil abhängig. Was die Erfahrung gestatte oder fordere, war keineswegs leicht zu beantworten. Die erkenntnistheoretisch Gebildeten — und zu ihnen gehörte auch Luther — wußten ja, daß die Erfahrung das Ergebnis wiederholter Beobachtung sei [79]. Je schwieriger die Beobachtung, desto schwieriger auch ihre Verarbeitung zu einer Erfahrung. Eine weitere Erschwerung brachte das Verhalten des Gewissens. Wer mit Ernst die Vollkommenheit erstrebte und ein empfindliches Gewissen hatte, war nicht leicht versucht, die Beobachtung schnell abzuschließen und die „Erinnerungen" zu Erfahrungen zu verdichten. Er war von vorn herein geneigt, sich viel zuzumuten. Denn je schärfer und gewissenhafter er sich beobachtete, desto leichter nahm er jene Gebrechen wahr, die entfernt werden sollten. Rastlosigkeit in der Askese war die Folge. Je nach dem Gewissensernst des einzelnen konnte darum das Gebot der Diskretion die Energie zur Ausübung abtötender Werke mindern oder mehren. Wenn Gregor der Enthaltsamkeit die Aufgabe stellte, das Gelüsten des Fleisches zu töten, so konnte dies einem Mönch, dem die Begierde eine Gewissensnot war, zum bleibenden Stachel werden. Denn solange die Gelüste des Fleisches sich regten, war „Enthaltsamkeit" geboten. Und wenn Gerhard von Zütphen die Weisung gab, die Begierde mit Füßen zu treten, so war weniger dem „Uebermaß" als der Lässigkeit gewehrt. Aus dem Uebermaß der Kasteiungen entspringende Unlust zu asketischen Uebungen konnte sogar als Versuchung empfunden werden, die es zu überwinden galt. Die mönchische Seelsorge kannte solche Unlust zur Genüge und suchte ihr nach Kräften mit jenen Mitteln zu begegnen, die das Herz zu „entflammen" vermochten, also mit neuer Askese. Der Prior selbst hatte Luther während der Rezeption auf die Unlustgefühle aufmerksam gemacht, die das klösterliche Leben wecke [80]. Die „Marterung" des Fleisches zu mäßigen hatte er nicht aufgefordert. So gab es keine sichere Schranke gegen das „Uebermaß", und es fehlte an einer festen Anleitung zur „Diskretion". Statt Luther eigenmächtige Kasteiungen und Verfehlungen gegen die Tugend der Diskretion vorzuwerfen wäre es richtiger gewesen, auf ihre fließenden Grenzen aufmerksam zu machen und des Gewissensernstes zu gedenken, der in schweren Kasteiungen sich Ausdruck gab. Was konnte denn auch Luther eine etwa mögliche Schwächung des Leibes bedeuten, wenn nur die Begierde des Fleisches bezwungen wurde, die zu bezwingen das Ziel der Enthaltsamkeit war? Angesichts der mönchischen Praxis und der ihm bekannten Literatur konnte er solche Schwächung ruhig hinnehmen; vollends angesichts des Gottes, der Leib und Seele des nicht würdig Befundenen in die Hölle verdammen konnte. Je schwächer die Begierde, der Quell jeglicher Sünde, desto näher die Vollkommenheit und Seligkeit. Wir hören auch nicht, daß die Erfurter Brüder Luther Mangel an Diskretion vor-

warfen. Er ſelbſt bekennt, daß ſeine Kloſtergeſellen ſeiner Möncherei das beſte Zeugnis würden ausſtellen können[81]. Und Flacius erfuhr, wie uns bekannt iſt[82], von einem früheren, Rom treu gebliebenen Kloſterbruder Luthers, daß er die Ordensregel gewiſſenhaft beobachtet habe. Einen Tadel wegen „übermäßiger" Askeſe einzuflechten, fand er keinen Anlaß. Ja Luthers Gegner Dungersheim berichtete von dem geiſtlichen Anſehen, deſſen ſich Luther im Erfurter Kloſter erfreute. Er verdankte es nicht nur dem himmliſchen Ruf, ſondern auch der Peinlichkeit und Treue, die er auf dem Wege der Vollkommenheit bewährte.

5.

Auffallend ſchwere Kaſteiungen ſind damit jedoch weder bewieſen noch wahrſcheinlich gemacht. Man wird ſtets mit einiger Vorſicht jenen Darſtellungen ſich nähern müſſen, die von erheblichen Störungen oder gar kataſtrophalen Erſchütterungen der Geſundheit Luthers erzählen. Erſt recht wird man Bedenken tragen, ſie zur Vorausſetzung einer Schilderung zu machen, die Luthers innere Entwicklung im Kloſter als krankhaft begriffen wiſſen will. Die Neigung dazu iſt immer noch nicht erloſchen. Die körperliche Erkrankung ſoll Störungen des geiſtigen Lebens verurſacht haben. Das ſtrenge Faſten und Wachen ſei ſeinem Körper höchſt ſchädlich geweſen. Was die böſen Geiſter austreiben ſollte, habe Blutarmut und Abmagerung hervorgerufen und die Hinfälligkeit des Körpers geſteigert. Das oft über mehrere Tage ausgedehnte Faſten habe eine Trägheit der Verdauung herbeigeführt, die ſpäter den Reformator faſt zur Verzweiflung brachte. Die Mißachtung aller körperlichen Bedürfniſſe in tagelangen Gebetsübungen habe die Nieren angegriffen und ein wahrſcheinlich ſchon 1521 ausbrechendes Steinleiden vorbereitet. Nach den langen Nachtwachen ſei der Schlaf ausgeblieben. Wochenlang verfiel nun Luther der Schlafloſigkeit, ſo daß man für ſeine geiſtige Geſundheit fürchtete[83]. Schon in den Schuljahren körperlich und geiſtig mißhandelt erlag er darum bald der „Mönchskrankheit". Sie war fortan ſein Pfahl im Fleiſch. Anfechtungen, Schwermut und Verzweiflung, ſchwere Angſtzuſtände, die Folgen körperlicher Stockungen und Störungen, nicht die Aeußerungen einer ſpeziellen Gewiſſensnot, ſuchten ihn immer wieder heim[84]. Einſamkeit und fortwährende Beſchäftigung mit ſich ſelbſt machten ihn melancholiſch und ſkrupulös. Der körperlich Leidende erkrankte geiſtig und ſeeliſch und hätte der Pflege eines Nervenarztes bedurft. Seine krankhafte Gewiſſenhaftigkeit entdeckte nun überall Sünde. Das Netz der Schuld ſah er immer enger werden[85]. Jede körperliche Beklemmung ſetzte ſich ſofort in Schuldgefühle um[86]. Cochläus ſoll ein charakteriſtiſches Erlebnis der Vergeſſenheit entzogen haben. Als, ſo berichtet er, einſt im Chor während der Meſſe das Evangelium vom beſeſſenen Taubſtummen (Mc. 9, 17) verleſen wurde, ſei Luther zu Boden geſtürzt und habe gerufen: „Ich bin's nicht, ich bin's nicht." Den Brüdern ſei er ob ſeines abſonderlichen Weſens ſchließlich verdächtig geworden. Wer zurückhaltend urteilte, ſprach von einem epileptiſchen Leiden. Andere munkelten, Bruder Martin habe geheimen Umgang mit einem Dämon[87]. Obwohl dieſe ganz mittelalterlich eingerahmte Anekdote ſchon zu dem Rüſtzeug gehört, das wider den Ketzer benutzt wurde[88], ſoll ſie doch die Annahme rechtfertigen, daß Luther in den

ersten Klosterjahren von schweren Nervenkrisen heimgesucht wurde [89]. Ja die moderne psychanalytische Theorie würde an ihm ein besonders glückliches Beispiel haben [90].

Wie früher mag es ihr auch jetzt neidlos überlassen bleiben [91]. Da sie zu vornehm ist, um mit den textkritischen Fragen sich abzugeben, darf der Historiker nicht hoffen, von ihr beachtet zu werden. Das wird ihn jedoch nicht hindern, außerordentlich behutsam zu erwägen, was von den körperlichen Leiden und seelischen Störungen Luthers erzählt wird. Mit nervösen Erschütterungen aus früheren Jahren wird er es überhaupt nicht in Verbindung bringen. Denn Körper- und Nervensystem Luthers waren, soweit die Nachrichten ein Urteil gestatten, gesund [92]. Und seelischen Schwankungen konnte sehr wohl ein mittelalterlicher Mensch unterworfen sein, dem Gott und Ewigkeit höchste Wirklichkeit waren und der es als die Aufgabe seines Lebens erkannt hatte, vor dem Richterstuhl des himmlischen Herrn als gerecht und würdig erfunden zu werden. In der Welt Angst zu haben (Joh. 16, 33) war normal [93]. Ein Gegengewicht gab zwar die Kirche in der Hoffnung. Sie wurde um so lebhafter, je ferner die „Welt" gerückt war. Aber auch der Mönch stand noch unter der Aufgabe, die „Welt" zu überwinden. Angst konnte darum auch ihn befallen. Auch dämonische Versuchungen konnten nicht als „absonderlich" gelten. Denn die Welt war voll von Teufeln. Weder in den Kreisen der „Einfältigen" noch der Gelehrten war man überrascht, wenn von Begegnungen mit Dämonen erzählt wurde. Gelehrte Aristoteliker, wie Trutvetter und viele andere, bemühten sich freilich, auf „natürliche" Ursachen zurückzuführen, was dem „abergläubischen" Volk übernatürlich gewirkt erschien [94]. Aber alle waren doch fest überzeugt von der Existenz und Macht der „bezauberten Welt". Auch sie zweifelten nicht, daß die Teufel gern im Dunkel der Nacht rumorten und überall ihre Schlingen legten. Die Kirchenväter, namentlich ein Hieronymus und Augustin, sorgten dafür, daß die „Aufklärung" der Naturphilosophie begrenzt blieb. Und im täglichen Kompletorium betete die Klostergemeinde, Gott möge den umfriedeten Bezirk in der dunklen Nacht vor den Tücken des Satans und aller bösen Geister schützen. Es wäre mehr als befremdlich, wenn der Klosterbruder Martin geneigt gewesen wäre, die dämonische Welt in eine natürliche aufzulösen oder auch nur die dämonischen Versuchungen leicht zu nehmen. Außerdem hatte er im Elternhaus die Heimtücke der Teufel und die Bosheit der Hexen kennen gelernt und selbst in jungen Jahren eine Teufelaustreibung zu Wimmelburg erlebt [95]. Kein Wunder, daß auch im Kloster zu Erfurt wie zu Wittenberg Teufel und Poltergeister ihn heimsuchten [96]. Wer von teuflischem Spuk und „Gespenst" zu reden wußte, war nicht abnormaler als wer von himmlischen Visionen erzählte. Ein Symptom krankhafter Störungen der Nervenbahnen war weder das eine noch das andere. Oder standen auch Hans und Margarethe Luther in den Anfängen einer Nervenkrisis, wenn sie Belästigungen, Unglück, Not und Tod unmittelbar auf dämonische Mächte zurückführten? An der geistigen Gesundheit des „nüchternen" Vater Hans ist man bisher nicht irre geworden. Ebensowenig hat man gewagt, alle jene für nerven- und gemütskrank zu erklären, die damals Begegnungen mit Teufeln hatten. Oder war der Teufel nur in Martins Leben eine „wirkliche und schreckliche Erfahrung" [97]?

Das ist eine recht naive Behauptung. Was wir an konkreten Einzelheiten kennen, hebt sich nirgends von dem ab, was damals gang und gäbe war. Zwar antwortete Luthers Seele lebhaft auf alle Laute der unsichtbaren Welt. Aber kann dies wirklich schon als ein Zeichen nervöser Erkrankung gewürdigt werden? Es sind doch nicht nur die stumpfen Naturen normal und gesund; und den hausbackenen Geist zum Maß der Dinge zu machen ist in der Religionsgeschichte noch weniger möglich als irgendwo sonst.

Gemütlich erkrankt war Luther nicht, als er im Erfurter Kloster auch der Dämonen sich erwehren mußte. Ob er seine körperlichen Kräfte schwächte, als er den Weg der Vollkommenheit ging, ist eine andere Frage. Der mönchische Pflichtenkreis war ohne ängstliche Rücksicht auf das körperliche Wohlbefinden gezogen. Nicht bloß die Karthäuser, auch die Augustiner Eremiten wollten nicht des Leibes warten. Der Prior hatte Luther bei der Rezeption auf Marterung des Fleisches und Ermattung des Körpers durch das Fasten hingewiesen [98]. Der Klosterbruder konnte also seine körperliche Frische schwächen, ohne befürchten zu müssen, die Warnung der Konstitutionen vor Schädigung der Gesundheit in den Wind geschlagen zu haben. Aber von schweren Störungen seiner Gesundheit in den Erfurter Jahren melden die sicher auf ihn selbst zurückgehenden Aeußerungen nichts. Eine akute Schlaflosigkeit, der einzige uns überlieferte konkrete Fall, gehört einer viel späteren Wittenberger Zeit an [99]. Nun versichert zwar der Reformator ganz im allgemeinen, er hätte sich zu Tode gemartert, wenn er nicht durch das Evangelium erlöst worden wäre [100]. Doch mit diesem Wort umspannt er alle Klosterjahre, auch die letzten, aus denen er wenigstens die konkrete Erinnerung an eine freilich vorübergehende, aber doch schwere Erschütterung hatte. Außerdem erwähnt er ausdrücklich die große Arbeitslast, die ihm auf die Schultern gelegt war. Das weist ebenfalls auf die späteren Jahre. Im übrigen aber war es bisher nicht üblich, Urteile des Unmuts, die aus dem Augenblick heraus verstanden sein wollen, auf die Goldwage zu legen [101]. Entkräftung kann Luther weder im Probejahr noch in den folgenden Erfurter Jahren heimgesucht haben. „Fasten und Wachen" mögen ihn wie manchen Konfrater zeitweilig „ermattet" haben. Das wäre eine normale, von den Konstitutionen selbst erwartete Erscheinung gewesen. Die mit jeder Abgeschlagenheit verbundene seelische Unlust wird darum auch Luther befallen haben. Störungen des seelischen Gleichgewichts als Wirkung der „Kasteiungen" dürfen darum vermutet werden. Anhedonie, die bekannte Folge des mönchischen wie eines jeden methodischen Fastens, ist auch Luther nicht erspart geblieben. Doch sie gehörte zu jenen „Martern", auf die jeder Mönch aufmerksam gemacht wurde. Nie sollte der Mönch vergessen, daß er ein Martyrium auf sich genommen habe. Nicht zwar was andere, wohl aber, was der Reformator selbst von körperlichen und seelischen Martern im Kloster erzählt hat, darf darum von vornherein als glaubwürdig gelten. Soweit aber erkennbar, haben sie keine schweren gesundheitlichen Störungen im Gefolge gehabt.

Vollends tauchen nirgends Anzeichen einer nahenden Katastrophe auf. Nie stand eine physische Erschöpfung vor der Tür. Wenn etwas, so ist dies gewiß. Der Reformator selbst erzählt nichts von einem körperlichen Zusammenbruch. Dies Schweigen bedeutet viel. Er hätte es sich nicht auferlegt, wenn er sich katastro-

phaler Schädigungen seiner Gesundheit in jenen Jahren erinnert hätte. Als Novize konnte er wie jeder andere junge Mönch über Land gehen. Von einem Besuch im Barfüßerkloster zu Arnstädt erzählt er selbst [102]. Die beiden uns erhaltenen Briefe aus dem April 1507 verraten nichts von körperlichen Leiden. Der Brief an seinen Eisenacher Lehrer enthält zwar persönliche Mitteilungen, aber nicht die leiseste Andeutung eines körperlichen Verfalls. Auch der wenige Tage früher an Braun in Eisenach abgeschickte Brief stützt weder die Annahme einer pathologischen Störung des Gemüts [103] noch rechtfertigt er den Versuch, die Hinfälligkeit des angehenden Priesters in grellen Farben zu schildern [104]. Vielmehr berichtet er von einer kurz vorher unternommenen Reise nach Eisenach [105]. Am Festtag der Primiz steht der Vater, soweit wir unterrichtet sind, nicht überrascht und bewegt vor dem Jammerbild des Sohnes. Und Martin findet keinen Anlaß zur Klage. Als Priester ist er wie jeder andere Pater des Klosters als Terminierer in die Dörfer gegangen [106]. Er war rüstig genug, um alle Aufgaben auszuführen, die ihm auferlegt wurden. Das theologische Studium konnte er mit Erfolg beginnen. Auch seiner Verwunderung über die Erfurter Karthäuser darf nun gedacht werden [107]. Selbst der Reformator meint ihre Kasteiungen besonders rügen zu müssen. Denn sie entkräfteten den Körper. Das heißt denn doch, daß seinem eignen Orden und auch ihm selbst solche Kasteiung fremd war. So finden wir denn auch ein unverschleiertes Zeugnis über seinen Gesundheitszustand in einem Brief an Braun. Hier heißt es ausdrücklich, daß es ihm gut gehe [108]. Wer zweifelsüchtig ist, kann allerdings immer noch auf Lücken im Beweis deuten. Ein ärztliches Tagebuch ist ja nicht vorhanden. Aber der Zweifel verdient so lange keine Beachtung, als er keine begründeten Vermutungen vorbringt. Denn auf legendarische Erweiterungen der Mitteilungen des Reformators und auf zeitlich falsche Einordnung seiner Angaben darf er sich nicht berufen. Und es ist doch wahrlich nichts Geringes, wenn man in jedem Jahr des Zeitraums 1505—1509 Luther körperlich rüstig und leistungsfähig sieht. In Verbindung mit den allgemeinen Erwägungen genügt es, um alle Versuche zurückzuweisen, die aus dem Erfurter Klosterleben Luthers eine Krankheitsgeschichte machen möchten [109]. Die Erfurter Zeit hat weder körperliche Hinfälligkeit noch bedenkliche Krankheitssymptome gesehen. Seelische Bewegungen Luthers können darum nicht sofort als „pathologisch" begriffen werden.

6.

Was den Novizen und Professen Luther auf dem Wege der Vollkommenheit beschäftigte, wissen wir; noch aber nicht, mit welchem Erfolg. Zwar brauchen wir nicht zu befürchten, auf das Rätsel einer umnachteten Seele zu stoßen. Aber es bleibt doch noch des Unsicheren genug. Schon die Ueberlieferung der Texte mahnt zu fortwährender Vorsicht. An ihnen aber ganz vorbeizugehen und sich auf die Darstellung möglicher Wirkungen der geistlichen Uebungen zu beschränken, wird nur der wagen, der überhaupt bezweifelt, daß man zur eigentlichen Wirklichkeit je vordringen könne. Das ist zwar ein unzulässiger Zweifel. Aber immer noch müssen wir langsam Schritt für Schritt gehen, mag auch mancher schnell vorwärtsdrängen wollen. Der Bedächtige kommt hier schneller zum Ziel als der Ungestüme.

Die Vorausſetzung zu einem guten Erfolg hatte Luther mitgebracht. Zweifel an der Wirklichkeit der übernatürlichen Welt quälten ihn nicht. Wer Gott ſei und was er fordere, wußte er. „Mit Furcht und Zittern" zu ſchaffen, daß er ſelig werde [110], war die Aufgabe ſeines Lebens geworden. Demut erfüllte ſeinen Sinn, Gehorſam lenkte ſeine Schritte. Stürmiſche Wallungen des Blutes, die manchen jugendlichen Mönchen ſchwere Gefahren brachten, blieben ihm fern. Vater Hans, dem viele Beiſpiele eines Schiffbruchs im Kloſter bekannt waren, hatte freilich gefürchtet, ſein noch in jungen Jahren ſtehender Sohn möchte nicht die Kraft haben, das Keuſchheitsgelübde zu halten [111]. Dieſe Beſorgnis war aber unbegründet. Das Gelübde, keuſch zu leben, legte Luther keine ſchwere Laſt auf [112]. Sechzehn Jahre nach dem Eintritt ins Kloſter konnte er in ſicherer, auf Erfahrung gegründeter Ruhe auf die Befürchtungen des Vaters zurückblicken [113]. Nie hat er über eine ſchwer zu bändigende ſinnliche Natur geklagt [114]. Auch weiß er aus eigener, von anderen beſtätigter Erfahrung, daß der Novize nichts „Angenehmeres" kennt als die Keuſchheit [115]. „Fleiſchliche" Regungen, die übrigens kein mittelalterlicher Theologe für Sünde erklärte [116], haben auch in den ſpäteren Jahren ihm nicht zu ſchaffen gemacht [117]. In ſeiner großen Vorleſung über den Galaterbrief von 1531 bekennt er kurz und bündig: „Ich habe keuſch gelebt" [118]. Staupitz hat er, als er ihm nahe gekommen war, oft gebeichtet, aber „nicht von Weibern, ſondern die rechten Knoten" [119], d. h. die Verfehlungen gegen die erſte Tafel, die mancherlei geiſtlichen Anfechtungen. Vor fleiſchlichen Verſuchungen im engeren Sinne wurde der Zögling ſchon während des Noviziats ſorgſam behütet. Von ſeinem „Lehrer" wurde er unterwieſen, wie er ſich zu verhalten habe, wenn einmal die Begegnung mit einer Frau unvermeidlich ſei. Nur kurze und gute Worte ſolle er mit den Frauen wechſeln, wenn er denn überhaupt mit ihnen ſich in ein Geſpräch einlaſſen müſſe. Eine andere Art der Unterhaltung werde ihm oder der Frau leicht zum Fallſtrick [120]. Dieſer Unterricht entſprach ganz den Forderungen der von Staupitz herausgegebenen Konſtitutionen. Auch ſie warnten vor dem Verkehr mit Frauen. Zu vermeiden war er freilich nicht. Die Bettelmönche konnten nicht, wie z. B. die Benediktiner auf dem Erfurter Petersberg, ſich von der Außenwelt ganz zurückziehen und im Kloſter und Chor Gott „ſchweigend" loben [121]. Sie waren mit Beichte, Predigt und Seelſorge weit über den Kreis der Mönchsgemeinde hinaus betraut. Ihre „Bettelgänge" führten ſie auf die Landſtraßen und in die Häuſer hinein. Begegnungen mit Frauen ganz auszuweichen war unmöglich. So mußten denn die Konſtitutionen Verhaltungsmaßregeln geben. Sie geſtatteten, daß ein Bruder in und außerhalb der Kirche mit Frauen ſpreche, aber nur, wenn er die Erlaubnis des Priors beſitze. Ein vom Prior ihm beigegebener geeigneter Bruder mußte das Geſpräch überwachen. Nur mit der eignen Mutter oder der leiblichen Schweſter durfte er ohne dieſen Ohrenzeugen reden; aber nicht ohne ihn als Augenzeugen. Die für die Bedürfniſſe des Hauſes über Land geſchickten Brüder durften, wenn ſie während des Einſammelns des Almoſens getrennt durch die Dörfer gingen, der eine ohne den anderen mit Frauen ſprechen. Ein langes Geſchwätz war aber unterſagt. Kein Bruder durfte lange mit einer Frau allein ſein oder ſprechen. Nur dem Beichtiger war eine Ausnahme von der Regel geſtattet. Aber auch er mußte einen Bruder als Augenzeugen mitnehmen. Nur

wenn der Beichtraum so eng war, daß das Geheimnis der Ohrenbeichte durch die Gegenwart des Genossen gefährdet wurde, durften Beichtvater und Beichtkind allein sein. In solchen Fällen mußte aber der Bruder hinter der Tür stehen [122]. Luther war gewillt, gemäß den Bestimmungen der Konstitutionen und der Unterweisung seines Lehrers zu verfahren. Er will „so zu reden" „kein weyb in ordine" „weder gesehen noch gehoret" haben [123]. Wie die Einschränkung zeigt, ist diese Bemerkung nicht ganz buchstäblich zu nehmen. In einer älteren Tischrede werden wir genauer unterrichtet. So ernst nahm er es aber doch mit seinem Gelübde, daß er die Frauen, die ihm beichteten, nicht einmal anschaute. In Erfurt hat er überhaupt nicht irgend einer Frau die Beichte abgenommen. In Wittenberg sind nur drei Frauen, also jedenfalls sehr wenige, vor seinen Beichtstuhl getreten [124].

Irgendwelchen unheilvollen Einfluß auf die Uebung im vollkommenen Leben hat das Keuschheitsgelübde demnach nicht gehabt. „Aeußerlich" lebte Luther, wie schon sein Brief an seinen Eisenacher Lehrer vom April 1507 kurz vor der Primiz erkennen läßt und wie er später mit Recht von sich bezeugen durfte [125], „gut und keusch und ohne sich um die Güter der Welt zu kümmern" [126]. Doch auch „innerlich" waren Erfolge zu verzeichnen. Der „zweite Paulus" kam vorwärts auf der Bahn, die vor ihm lag. Dies muß zunächst ganz im Sinn des klösterlichen Ideals verstanden werden. Die Bürgschaften des Klosters, der ununterbrochene Verkehr mit einem ehrwürdigen und verehrten „Lehrer", die Sammlung aller Gedanken und Kräfte auf ein einziges Ziel, die Anspannung des Leibes und der Seele zur Meisterschaft haben den Novizen und Professen „erbaut". Auch die seelischen Erhebungen des Chordienstes brauchen nicht vergessen zu werden. Konnte der Reformator Gebetstexte und Gesänge der Kirche, in der er aufgewachsen war, für den neuen protestantischen Gottesdienst verwenden [127], konnte er die Bitten um Barmherzigkeit und die Zusicherung der Gnade Gottes und Christi auch den evangelischen Gemeinden zu Trost und Freudigkeit gesagt sein lassen, konnte er die Aufgabe der katholischen Pfarrer, Gott morgens und abends öffentlich in kirchlicher Feier durch Gesänge und Psalmen zu preisen, für vorbildlich erklären [128], so hat vollends der junge Mönch die Psalmen und Gebete im Chor nicht vergeblich oder mit innerem Widerstreben gesprochen und gesungen. Die Worte „Barmherzigkeit Gottes", „Beistand Gottes" ließ er sich, wie er zum Ueberfluß selbst bezeugt, gern gesagt sein [129]. Der Hymnus in der Matutin des Montags, um nur einen Mönchsgesang zu erwähnen, konnte sehr wohl ihn wie jeden anderen erheben:

„Vom Schlaf erquickt die Glieder sind,
Vom Lager eilen wir geschwind,
Sei, Vater, nahe uns, die wir
Dein Lob zu singen stehen hier.

Die Zung zuerst preis Deine Zier,
Des Herzens Glut wall auf zu Dir,
Auf daß der Anfang unsrer Wert
Sei Deine heilge Kraft und Stärk.

Es weich die Finſternis dem Licht,
Die dunkle Nacht der Sonn Geſicht,
Die Schuld, die Nachts trat zu uns ein,
Verſchwinde vor des Lichtes Schein.

Wir bitten Dich herzinniglich,
Schütz uns vor Schaden gnädiglich.
Laß unſern Mund jetzt in der Zeit
Dich rühmen, und in Ewigkeit."

Auch nahm es Luther mit der Pflicht, das Brevier zu beten, ernſt. Hier wollte er ſich keine Nachläſſigkeit zu Schulden kommen laſſen [130]. Noch 1516 hat er ſich ihr nicht entzogen, obwohl ſchwere und zeitraubende Arbeiten ihm aufgebürdet waren und er ſchon ſeit Jahren das katholiſche Verſtändnis des Evangeliums überwunden hatte [131]. Zwar ſoll nach ſpäteren Erklärungen auch das tägliche Gebet zu den Martern der Kloſterzeit gehört haben. In der Regel jedoch haben wir es mit Texten zu tun, deren Wortlaut nicht ſicher als lutheriſch verbürgt iſt. Oder das Beten wird, wie in der Antwort auf Herzog Georgs nächſtes Buch, mit Wachen, Leſen und „ander Arbeit" zuſammen genannt [132]. In dieſem Fall ſoll es die Größe der Tageslaſt veranſchaulichen helfen [133], nicht aber rein für ſich als Marter charakteriſiert und ihm namentlich in der Form des Horendienſtes jede heilſame Bedeutung für das innere Leben abgeſprochen werden [134]. Wie jeden anderen Bruder hat vielmehr auch Luther das Gebet geſtärkt. Wir wüßten dies, auch wenn es nicht ausdrücklich uns verſichert würde. Noch in ſpäten Jahren entſann ſich der Reformator der Frucht ſeiner klöſterlichen Gebete. Wohl wußte er, daß er nicht „recht" gebetet hatte. Denn ſein Gebet „geſchah" nicht im Glauben und floß nicht aus dem Glauben. Doch davon „hat Niemands Etwas gewußt". Auch er ſelbſt nicht. Er glaubte, ſein Gebet ſei „köſtlich und recht". Denn er hatte nicht allein die Worte geſprochen, ſondern auch ſie verſtanden und innerlich ſich zu ihnen bekannt. Damit meinte er, hätte er dem Gebet „ſein Recht getan". So durfte er auf ſeine „Gerechtigkeit" und die „Würdigkeit des Gebets" „das Vertrauen" ſetzen und die Beglückung deſſen erfahren, der „köſtlich und recht" gebetet [135] und „ſeine täglichen Gottesdienſte in der Kirche" „mit großer Andacht" gehalten hatte [136]. Sein Gebet war darum nicht bloß ein „äußeres" oder mechaniſches Werk wie etwa das Paternoſter eines jungen Laienbruders. Auch als Beter war er, der Kleriker und ſpäter Prieſter, dem Laienbruder überlegen und vor ihm begnadigt [137]. Zudem wußte er, daß ſein Gebet unter dem Schutz eines Heiligen ſtand, die „Würdigkeit" des Gebets durch die fürbittende Unterſtützung der mit Namen genannten Heiligen ergänzt werde [138]. Das iſt ihm keineswegs etwas Nebenſächliches geweſen. Auch der frömmſte Katholik war auf den Beiſtand der Heiligen angewieſen. Auf ſeine eigene „angenehm machende" Gerechtigkeit durfte er ſich vor dem ewigen Schöpfer und Richter nicht ſicher verlaſſen. Das war dem Occamiſten Luther bekannt genug. Und wenn man, wie die Schrift forderte, ohne Unterlaß beten ſollte, ſo konnte man erſt recht nicht der Fürbitte der Heiligen entraten. An ihrer Wirkſamkeit hat Luther nicht gezweifelt. Davon zeugen nicht nur viele ſpätere Erinnerungen, ſondern vornehmlich die Schriften aus der erſten Zeit ſeines öffentlichen Auftretens [139]. Wenn wir darum leſen, er habe für

jeden Tag der Woche sich je drei Heilige ausersehen [140], so klingt dies sehr glaubhaft. Er las ja auch im Buche Hiob, daß jeder sich nach einem Heiligen umsehen solle [141]. Noch 1518 war ihm diese Weisung beachtenswert [142]. Auch Gabriel Biel hatte seinen Hörern und Lesern empfohlen, sich einen besonderen Schutzheiligen zu wählen [143]. Unter der Wirkung des katholischen Gebetsdienstes, dessen Frucht an ihm selbst er bezeugt, hat er so sehr gestanden, daß er ihr noch als Reformator bei Einführung der Litanei nachgab [144].

„Brennender Glaubenseifer" ging dem Gebetsernst zur Seite. „Freisinnigkeit" lag ihm gänzlich fern [145]. Als der alt gewordene Reformator zum Verständnis seiner ältesten Schriften einen kurzen Abriß seiner Entwicklung veröffentlichte, stellte er seine ersten zwölf Klosterjahre unter das Zeichen des blinden Gehorsams gegen Kirche und Papst [146]. Ihm will es selbstverständlich erschienen sein, daß alle todeswürdig seien, die dem Papst nicht auf den Buchstaben gehorchten. Er will auch bereit gewesen sein, solche Menschen dem Ketzertod zu überliefern oder ihrer Hinrichtung zuzustimmen [147]. Aehnlich hat er sich in früheren Jahren geäußert. Auch er hätte Holz und Stroh zum Scheiterhaufen eines Huß herbeigeholt, jedenfalls seine Zustimmung zum Feuertod des böhmischen Ketzers gegeben [148]. Der gedruckte Kommentar der Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 erweitert dies Bekenntnis ganz erheblich. Sogar bloß an Huß zu denken habe er für verbrecherisch und gottlos gehalten [149]. In dieser Erweiterung, in der nach bekanntem Muster eine befremdliche Skrupulosität und „krankhafte" Scheu entdeckt werden könnte, spürt man aber Rörers Hand. Manches wurde ja auch im Erfurter Kloster von Huß erzählt, das mit diesem Bekenntnis nicht recht in Einklang zu bringen wäre. Denn der Prozeß gegen Huß war, wie es hieß, nicht ganz einwandfrei geführt worden [150]. Ja wenn recht vermutet wurde [151], war es Luthers eigener Novizenmeister, der den im Erfurter Konvent regen Gedanken vor seinem Zögling Ausdruck gab. Auf stille Sympathien mit hussitischen Gedanken deutet dies jedoch nicht. Es will lediglich ein Urteil über die Form des strafrechtlichen Verfahrens wider Huß, nicht über seine Ketzerei abgeben. An ihr hat Luther nicht gezweifelt. Huß war verurteilt; und dem Spruch der Kirche beugte sich auch Luther. Er wußte mit Salomo und Paulus, daß man nicht auf seine eigne Weisheit bauen dürfe [152] und aufsteigender Kritik Schweigen zu gebieten habe [153]. Er könnte darum wohl Predigten von Huß, die er einst auf der Klosterbibliothek gefunden haben will, nach flüchtigem Blättern aus Abscheu vor dem Namen des Verfassers fortgelegt haben. Doch diese Angabe ist unsicher beglaubigt [154]. Wie wenig aber der Mönch vor dem Kampf mit Rom von Huß wissen wollte, verraten uns seine vor dem Ablaßstreit gehaltenen Vorlesungen über die Psalmen und den Römerbrief. Die Böhmen haben sich geistlichen Hochmuts schuldig gemacht [155]. Ihre Unbotmäßigkeit gegen die Kirche kann nicht gerechtfertigt werden. Hartnäckige Ketzer verdienen keine Milde. Auch jene hätte Luther, wie Lauterbach überliefert, dem Ketzertode überantworten helfen, die die Messe und den Zölibat angegriffen hätten [156]. Schon im ersten Klosterjahr war ihm von seinem Novizenmeister in die Hand gegeben worden, was seinen kirchlichen Glauben und Gehorsam zu festigen geeignet war [157].

Von brennendem „Glaubenseifer“ beſeelt und gewiſſenhaft ſich in der Gottſeligkeit übend durfte er darum wohl hoffen, die evangeliſche Vollkommenheit zu erlangen.

Geiſtliche Uebungen, wie die Myſtik ſie kannte, haben ſein Ringen zeitweilig unterſtützt. Er beſchränkte ſich nicht darauf, die heilige Schrift, wie die Konſtitutionen es forderten, mit Fleiß und Begierde zu leſen. Auch über die längſt ihm bekannte Aufgabe, das Herz durch fromme Lektüre erbaulicher Bücher zu „entflammen“, ging er hinaus. Seine occamiſtiſche Erkenntnistheorie, die die überſinnliche Welt dem Glauben vorbehielt [158], hat ihn nicht gehindert, die chriſtliche Vollkommenheit auch in der myſtiſchen Vereinigung mit Gott zu ſuchen. Keine Schule des Mittelalters hatte darauf verzichtet. Wenn das Erkennen nicht zum Schauen Gottes führte, wie die Skotiſten und Occamiſten überzeugt waren, wenn es „nebelhaft“ blieb“ [159] und keine Gewähr der Seligkeit beſaß, ſo war man auf den Willen angewieſen, um jene Einigung mit Gott zu erreichen, in der die Seele ihre Ruhe finde. „Gelaſſenheit“ zu erwerben, d. h. von allem verlaſſen zu ſein, das Unruhe bringen könnte, auch von den Empfindungen und Luſtgefühlen der Seele ſelbſt [160], wurde die Aufgabe deſſen, der die Einigung mit Gott ſuchte. Der Wille ſelbſt ſoll durch die Liebe in Gott zur Ruhe kommen. Alles eigene Denken, alle Tätigkeit des „Intellekts“ hört auf; aber auch alles Wollen, ſelbſt die Aeußerungen des Willens in der Beſeligung werden überwunden. Nun erſt ruht das unruhige Herz in Gott. Nun erſt iſt das „Begehren“, das immer wieder die Weltliebe weckt und zur Sünde verleitet, bezwungen. Nun erſt iſt alles eigene Denken und Wollen im Denken und Wollen der ewigen Vernunft untergegangen und dadurch in den Frieden und die Schönheit des Ewigen eingetaucht. Es mit dieſer „quietiſtiſchen“ Myſtik zu verſuchen lag dem Mönch nahe. Denn die evangeliſche Vollkommenheit, die er erwerben mußte, beſtand ja in der Erfüllung des Gebotes, Gott über alles zu lieben. Es braucht uns darum nicht zu wundern, daß wir Luther neben den üblichen „Kaſteiungen“ ſich mit myſtiſchen Exerzitien befaſſen ſehen. Er ſelbſt erzählt, er habe es unternommen, nach Anweiſung Bonaventuras die myſtiſche Einigung Gottes mit der Seele durch Union des Intellektes und Willens zu erlangen [161]. Sie zu „ſchmecken“ war er erpicht. Er konnte es darum an Anſtrengungen nicht fehlen laſſen. Und wir dürfen glauben, daß Bonaventura ihn „ſchier toll gemacht“ hätte [162]. Aber fruchtlos waren ſeine Mühen nicht. Den von der Jungfrau Geborenen hinter ſich laſſend, über die Gottheit „ſpekulierend“ und auf myſtiſche Einigung hinarbeitend glaubte er — falls wir dem Buchſtaben der Mitteilung trauen dürfen — „unter den Chören der Engel“ zu ſein [163]. Der Kloſterfriede, der in jeder Komplet für die Mönchsgemeinde erfleht wurde, iſt dem ſich „marternden“ Novizen und Profeſſen nicht unerreichbar geblieben. Er konnte auch vor Andacht „ſchmatzen“, wenn ihm, wie im Barfüßerkloſter zu Arnſtädt, die Segnungen der Mönchstaufe ausgemalt wurden [164]. Für die „tröſtliche Rede“ von der „heiligen Müncherei“ war er empfänglich. Er ſperrte „Maul und Naſe“ auf, wenn die Gnaden des Ordensſtandes geprieſen wurden, und hörte auch gern „ſüßes Lob und prächtige Wort“ von ſeinen eigenen Kloſterwerken [165]. An Vertrauen nicht nur zur Vortrefflichkeit des Kloſterlebens — dies hat er noch lange nach der Entdeckung des Evangeliums hochgeſchätzt [166] — ſondern auch zur „Heiligkeit“ der Werke hat

es nicht gefehlt [167]. Sogar beträchtlichen Belastungsproben konnte es standhalten. Luther war doch nicht wenig betroffen, als am 2. Mai 1507 Vater Hans im Ereignis von Stotternheim eine „Illusion" erkennen wollte [168]. Aber er wurde der Erschütterung durch Besinnung gerade auf die Erfolge seines klösterlichen Lebens wenigstens für den Augenblick Herr. Er konnte gar nicht das Opfer eines „Gespenstes" geworden sein; Gott hatte ja seinen Beruf sichtbar gesegnet [169]. „Sicher in seiner Gerechtigkeit" kam er darum über den Einwand des Vaters hinweg, mochte er auch innerlich von ihm gepackt worden sein [170]. Leistete ihm aber seine mönchische Gerechtigkeit in kritischer Stunde einen wichtigen Dienst, so war er auf dem Wege der Vollkommenheit vorwärts gekommen. Seine Anstrengungen waren nicht vergeblich. Er konnte das Leben im Kloster als ein „fein geruhsam vnd gotlich wesen" rühmen [171].

§ 6.

Im Kampf um den gnädigen Gott.

1. Gewissenhaftigkeit und Skrupulosität. 2. Die „rechten Knoten". 3. Angebliche Entdeckung des Evangeliums. 4. Im Kampf um den gnädigen Richter. 5. Im Ringen um Buße und rechtfertigende Gnade. 6. Unter der Furcht, von Gott verworfen zu sein. 7. Der Blick ins Ungewisse am Ende des Erfurter Weges.

1.

Beichtväter, Seelsorger und Erbauungsliteratur rechneten mit Rückschlägen und Beängstigungen. Zwar wußte man, daß Gott durch besondere Offenbarungen die Seele mit unvergänglicher, unverlierbarer Freudigkeit und Zuversicht erfüllen konnte. Dies Los wurde aber nur wenigen zuteil. In der Regel mußte der geistliche Ritter auf mancherlei Störungen und Beunruhigungen gefaßt sein. Ohnehin durfte er des Schmerzes und der Trauer über die Sünden seines früheren Lebens nicht vergessen. War er wirklich der Büßer, der er sein sollte, so bewegte ihn auch stärker als jeden Weltchristen die Trauer über die früheren Verfehlungen [1]. Dem „beruflichen" Streben nach Vollkommenheit ging die Reue zur Seite. Die Krankheit warf noch Schatten auf den Weg des Genesenden. Auch wurde er zu gewissenhafter Selbstbeobachtung angehalten. Schuldkapitel, Confiteor und häufige Beichte sorgten dafür, daß er seiner Gebrechlichkeit sich bewußt bleibe. „Traurig" einherzugehen war nichts Ungewöhnliches [2]. „Traurigkeit" war eine bekannte mönchische Anfechtung, Argwohn gegen sich und jeden neu anbrechenden Tag eine begreifliche Folge. Wenn selbst in der Nacht während des Schlafs die Schuld sich einschleichen konnte, wie die Augustiner Mönche im Hymnus der Montagsmette klagend und um Befreiung bittend sangen [3], so galt es am Tage, der allen Versuchungen der Sinnenwelt geöffnet war, erst recht auf der Hut zu sein. Je eifriger das Trachten nach der Gerechtigkeit, desto vorsichtiger und besorgter der Schritt auf dem Wege, dessen Ende die Vollkommenheit war. Wer fromm ist, so hatte Luther in Biels Erklärung des Meßkanons gelesen, meidet nicht nur alles, was offenbar in Schuld verstrickt, er

hat es auch gelernt, argwöhniſch zu ſein und jedem Schein des Böſen fern zu bleiben [4]. Skrupel ſind darum nichts Ungewöhnliches. Biel konnte ſolche, die auch die geringfügigſte Störung zum Anlaß nahmen, keine Meſſe zu leſen. Zwar forderte er, daß ſie ſich durch den Rat der Oberen und frommer Doktoren beruhigen ließen, räumte aber doch ein, daß ein frommes Gemüt ſelbſt dort Schuld entdecke, wo keine vorhanden ſei [5]. Warnung vor Skrupeln und Mahnung zu peinlicher Achtſamkeit ſtanden nebeneinander. Beides konnte nicht von vornherein ſo miteinander verbunden werden, daß häufige ſeeliſche Konflikte ausgeſchloſſen waren. Jeder Bruder mußte ſelbſt den Weg ſuchen, der ihn vor niederdrückenden Skrupeln bewahrte und doch keiner leichtfertigen Beurteilung ſeines inneren Lebens zuführte.

Je gewiſſenhafter er war, deſto näher ſtand er freilich vor dem Konflikt und deſto leichter wurde der Grundſatz zu einem fortwährenden Gewiſſensproblem. Schon Verſtöße gegen ſcheinbar geringfügige Stücke der klöſterlichen Lebensordnung konnten einem Auguſtiner Eremiten das Gewiſſen beſchweren. Nicht nur, weil ſie Gebrechlichkeit, Schwäche, Unachtſamkeit, kurz Mangel an Vollkommenheit zum Bewußtſein brachten und den Stachel zurückließen, gegen die Standespflicht gefehlt zu haben. Schon dies war keineswegs gleichgültig. Jedes Schuldkapitel überzeugte ja von der Unvollkommenheit des Willens und von der Mühſeligkeit der Wanderung. Und konnte ohne die von den klöſterlichen Satzungen geforderte Selbſtzucht das Ziel nicht erreicht werden, ſo wurde ſchließlich jede Handlung oder Unterlaſſung, in der Läſſigkeit offenbar wurde, zu einer Beunruhigung des Gewiſſens. Das war bei Gliedern aller Orden möglich. Der Auguſtiner Eremit Luther lernte jedoch ſolche Verſtöße nicht nur als Vergehen, ſondern als Sünde würdigen. Er hatte die ganze „Regel Auguſtins gelobt“ [6]. Verletzte er ſie, ſo zog er ſich Sünde und Schuld zu, unter Umſtänden ſogar Todſünde. Wann dieſer ſchlimmſte Fall eintrat, war freilich umſtritten. Heinrich von Gent war überzeugt, daß alles, was in der Regel enthalten ſei, unter Todſünde verpflichte. Jordan von Sachſen mochte ihm aber nicht zuſtimmen [7]. Noch weniger freilich gefiel ihm die andere Annahme, daß der Regel nur auf Grund ausdrücklichen Befehls des Oberen jene Verpflichtung eigne [8]. Wer ſo urteile, würde die Geltung ihres Ernſtes über Gebühr einſchränken. Im Hinblick auf die Profeßformel, die alle drei Gelübde nannte [9], meint er, als ein unter Todſünde verpflichtendes Gebot müſſe alles gelten, was in der Regel auf die drei Gelübde und die Art ihrer Ausübung Bezug habe. Die Uebertretung der übrigen Vorſchriften ſei zwar keine Todſünde, wohl aber Sünde. Jede Weiſung der Regel wolle darum peinlich beachtet ſein. Denn wer ſich wiſſentlich wider ſie vergehe, verſtricke ſich in läßliche oder gar Todſünde. Schon dieſe abſchwächende Deutung eines Jordan von Sachſen legte dem Kloſterbruder enge Feſſeln an. Wie viel mehr, was Heinrich von Gent ausgeführt hatte. Aehnlich äußerte ſich auch ein 1482 in Rom gedruckter Kommentar der Auguſtinusregel [10]. Jede Unterlaſſung und Unachtſamkeit wird als „Verbrechen“, d. h. als Todſünde gebrandmarkt. Ja auch der wird ſchuldig, der die Forderungen der Regel zwar erfüllt, aber „weniger gut“. Sie verdammt nicht nur die Nachläſſigkeit, ſondern alle Formen der Unterlaſſung [11]. An Verſuchen, die Verpflichtung des Gelübdes möglichſt umfaſſend und ſtreng zu deuten, fehlte es demnach nicht bei den Auguſtiner

Eremiten. Von einer Begrenzung der Verpflichtung unter Todsünde bloß auf die drei „wesentlichen" Stücke [12] des Gelübdes, wie es im Dominikanerorden der Brauch war, ist keine Rede [13]. Und doch soll Lüge und Legende sein, was der Reformator von Anfechtungen berichtet, die ihn angesichts seines Klostergelübdes und der Autorität der Regel Augustins befallen konnten? Und er darf als „verschmitzt" gescholten werden, weil die Beurteilung seines Klostergelübdes sich nicht mit dem deckt, was Theorie und Praxis des Dominikanerordens war? Und obwohl er selbst ausdrücklich in seiner Streitschrift wider die Mönchsgelübde solcher Theorie jede Berechtigung abspricht [14]? Niemand hätte sich nun darüber zu wundern brauchen, daß der junge Klosterbruder selbst nachlässige Uebertretungen der Regel Augustins ängstlich mied. Ohnehin die „Diskretion" nicht leicht nehmend konnte er fürchten, eine Todsünde zu begehen. Späteren Anspielungen darauf dürfen wir darum gern Glauben schenken [15]. Auch daß er im Kloster nicht „so kühn" gewesen sei, das Skapulier einen Augenblick abzulegen [16], wird glaubhaft. Erst später wurde ihm dies eine willkürliche Geistlichkeit, von der Christus nichts wisse [17]. Damals jedoch lernte er es als Standespflicht ansehen, das Skapulier, das Symbol des Joches Christi, dauernd zu tragen [18]. Ob ihm eine Verletzung dieser Pflicht als Todsünde galt, ist freilich recht fraglich [19]. Auf jeden Fall aber stand er auch hier vor einer der mannigfachen Aufgaben seines geistlichen Ritterdienstes. Und die Verpflichtung, die die Regel ihm auferlegte, war schwer genug, um Anfechtungen wachzurufen. Er hat sie denn auch erfahren und unter ihnen gelitten.

Aber nicht ständig und trostlos. „Steif", wie die Karthäuser, waren die Augustiner Eremiten nicht. Das wußte Luther von Anbeginn an. Auch blieb er nicht ohne Unterweisung. Noch in späteren Jahren standen ihm die Dienste lebhaft in der Erinnerung, die ihm in Stunden solcher Anfechtung Gerson, der „Doktor Tröster" und „andere" erwiesen hatten. Der Reformator rühmte sie, weil sie das „steife", keine „Dispensationen" zulassende Gesetz der Karthäuser „mit Recht mißbilligten", das Gesetz abschwächten und dadurch die Gewissenspein linderten [20]. So wurde Gerson mit jenen anderen zu einem Tröster in geistlicher Not, mochte ihm auch das Evangelium verborgen bleiben und das Gesetz selbst seine Geltung behalten [21]. Aber die geistliche Not war hier kein schwerster Gewissenskonflikt, sondern nur eine jener Schwankungen, die mit der Eingewöhnung in das Verständnis und den Gehorsam des Klosterlebens verbunden war. Absichtliche Uebertretungen zu bemänteln fühlte sich Gerson natürlich nicht berufen. Nie auch hat Luther ihn so verstanden und darnach gehandelt [22]. Er hat auch nicht sich durch ihn eine andere, weniger strenge Auffassung von der Verpflichtung der Regel Augustins vermitteln lassen. Des ist seine große Streitschrift gegen die Mönchsgelübde Zeuge [23]. Die Linderung, die der Reformator Gerson und anderen dankte, stand ganz unter der Voraussetzung des mönchischen Gesetzes und war vom Orden selbst beabsichtigt. „Anfechtung" und „Trost" waren normal, ohne besondere Dramatik und ohne besondere Fernblicke.

Zu denen, die davor warnten, Sünde zu suchen, wo keine war oder sein konnte gehörte auch Biel. Zwar hatte er es nicht an Mahnungen fehlen lassen, die skrupulös zu machen geeignet waren [24]. Ausgesprochenen Skrupeln wollte er aber doch wehren. Darum suchte er, wie andere vor ihm, den verstörten und niedergeschla-

genen Sinn durch Einschränkungen und „Abschwächungen" zu beruhigen und aufzumuntern. In seinem Buch über den Kanon der Messe machte er davon Gebrauch. Luther erfuhr davon während der Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst. Schwerlich wird er darüber hinweggelesen haben. Wer neueren Darstellungen Glauben schenkt, müßte freilich überzeugt sein, daß nun recht eigentlich die Zeit der seelischen Marterung begonnen habe. Vor der Primiz soll ihn ja die Angst gequält haben, gegen eine der vielen Vorschriften sich zu vergehen und Schuld sich zuzuziehen [25]. Nach der Primiz soll ihn die Pflicht, Messe zu lesen, oft zur Verzweiflung gebracht haben [26]. Angeblich lastete auf ihm die bange Frage, ob er wirklich ohne Todsünde sei, ob er nüchtern sei und nichts vergessen werde. Aus dem, was andere mit voller Seelenruhe mechanisch verrichteten, habe seine Melancholie täglich Nahrung gesogen [27]. Die eigentlich schlimme Zeit sei eigentlich nun hereingebrochen [28]. So habe er denn nie gern Messe gelesen [29]. Die kleinsten liturgischen Verstöße seien ihm zu Todsünden geworden [30]. Krankhafte Ueberreizung und mangelhaftes Wissen schufen jene angeblich bleibende Abneigung gegen die Ausübung des höchsten Dienstes, der einem Menschen anvertraut werden konnte [31].

Merkwürdig, wenige Tage vor der Primiz hatte Luther demütig und dankbar der Gnade gedacht, die ihn, den Unwürdigen, des priesterlichen Amtes für würdig erachte. Und doch soll fortan jede Messe, die er zelebrieren mußte, Angst und Niedergeschlagenheit in ihm geweckt haben? Das klingt nicht gerade wahrscheinlich. Auch dann nicht, wenn auf das Erlebnis während der Primiz Bezug genommen wird. Denn eine sinnenfällige Erschütterung konnte nicht festgestellt werden [32]. Aber spricht nicht der Reformator mit ureigenen Worten 1522 von den Todsünden, die der Meßpriester sich zuziehen, und von dem Geist der Furcht, der ihn befallen konnte [33]? Aus den lateinischen Einsetzungsworten ein kleines belangloses Wörtlein auszulassen hätten die Papisten für eine große, schwere Todsünde erklärt, für schwerer denn Ehebruch und Totschlag. Und wenn einer „ungefährlich ein Tropfen Wassers hätte eingeschlungen", sei er an dem Tage des Sakraments unwürdig gewesen [34]. So hätten der Papst und die Bischöfe die schwachen und kranken Gewissen erschreckt, „auf daß sie den Geist christlicher Freiheit auslöschen und den gefangenen Geist der Furcht in uns erwecken" [35].

Sind aber diese Worte wirklich eine geflissentliche Entstellung des Meßdienstes? Luther wiederholt doch nur, was er während der Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf sich angeeignet hatte. Damals wurde ihm eingeschärft, was ohnehin ihm bekannt sein mußte, daß schwerer Sünde schuldig werde, wer sich über das Gebot hinwegsetze, die Messe nüchtern zu zelebrieren. Die Konsekrationsworte vollständig und genau zu sprechen, war streng vorgeschrieben. Jede willkürliche Aenderung oder Auslassung galt als Todsünde. Auch die Riten des Kanons wollten beachtet sein. Biel selbst, der hochberühmte Theoretiker des Meßkanons, hatte es Luther gelehrt [36]. Alle eigenmächtigen Abweichungen waren unter Sünde gestellt. So sehr ging der Grundsatz, jede mutwillige Aenderung zu unterlassen, Luther ins eigne Blut über, daß er ihn auch noch dann betonte, als er die Reform der Messe begann [37]. War nun Luther etwa krankhaft überreizt, wenn er peinlich bedacht war, Verstöße zu meiden? Dann wären es viele Priester mit ihm gewesen.

Oder bezeugte er sich als krankhaft veranlagt und mangelhaft unterrichtet, wenn er aus den technischen Vorschriften die Forderung angespannter Aufmerksamkeit ableitete? Biel mochte solche Frage nicht bejahen. Er wußte, daß die liturgischen Vorschriften Unruhe wecken konnten. Darum vergaß er nicht, seelsorgerlich zu beschwichtigen, wenn der Grundsatz ängstigen konnte. Das führte freilich ihn und seine Leser auf das weite Gebiet der spätmittelalterlichen Kasuistik, aber doch nicht auf dürres Land. Was er mitteilte, war Weisheit, die sich bewährt hatte. Trotz dem Grundsatz durfte auch der noch zelebrieren, der zweifelte, ob er die verlangte Würdigkeit besitze. Vorausgesetzt wurde nur, daß er „wahrscheinlich" glaube, in der gebotenen Weise achtsam und folgsam gewesen zu sein. Fürchtete er auch das Gegenteil, so brauchte ihn dies nicht von der Messe fern zu halten, wenn nur die Gewißheit des Gehorsams stärker war als die Furcht des Ungehorsams [38]. Und wie andere hob auch Biel ausdrücklich hervor, daß unbeabsichtigte Verstöße und Versehen aus Vergeßlichkeit nicht in Todsünde verstrickten [39]. Luther hatte es angenommen und sich gemerkt. Auch von anderen erfuhr er, daß nur die Verachtung, die ja stets vorsätzlich sei, Todsünde begründe [40]. Noch wenige Jahre vor seinem Tode erzählt er davon [41]. Doch schon die Schrift vom Mißbrauch der Messe weiß es nicht anders. Wohl beklagt sich der Reformator über die willkürliche Geistlichkeit des Papismus, der „aus eigenem Kopf Sünde mache", wo keine Sünde und Fährlichkeit sein könne. Denn der heilige Geist habe mit Fleiß angeordnet, „daß kein Evangelist mit dem andern in denselbigen Worten übereintrifft" [42]. Auch das rügt er, daß solche willkürliche Geistlichkeit die Gewissen „fangen und erschrecken will". Sie tilgt ja den Geist christlicher Freiheit und weckt den knechtischen Geist [43]. Jeder soll es darum halten, wie er will, und wissen, daß Sünde nur dort ist, wo man wider Gottes Wort und Befehl handelt [44]. Luther will also die schon unter der Wirkung der Predigt des Evangeliums stehenden schwachen und kranken Gewissen seelsorgerlich aufrichten. Sie sollen sich innerlich frei machen von dem Gesetz der Papisten, das Menschenwerk sei und nie unter Todsünde verpflichten könne. Nirgends aber wird angedeutet, daß der katholische Meßpriester oder auch nur Luther selbst stets zitternd und zagend an den Altar getreten wären, weil die Furcht vor den geringfügigsten liturgischen Verstößen und den dadurch hervorgerufenen Todsünden dauernd auf ihnen gelastet hätten. Der Reformator macht sich weder einer Entstellung des Katholizismus schuldig noch verrät er krankhafte Furchtgefühle. Liest man den Text, wie er lautet, und löst man die reformatorischen Werturteile ab, so erfährt man nur, was aus den Schriften Biels und anderer bekannt ist. Die „Furcht" des Meßpriesters ist die peinliche Gewissenhaftigkeit, die allem gerecht werden und jede Uebertretung vermeiden will. Wird sie skrupulös, so darf sie sich durch die Kasuistik beruhigen lassen. Und sie hat offenbar auch an Luther sich bewährt. Denn er, der anstandslos einräumte, daß jede mutwillige Aenderung eine Todsünde sei, erkannte in der bloßen Nötigung zur Wahrung bestimmter liturgischer Bräuche keine unerträgliche Gewissenslast. Außerdem wußte er, daß es genüge, in der „ersten Absicht" zu verharren [45]. Trat der Priester mit dem Vorsatz vor den Altar, gewissenhaft die Messe zu zelebrieren, so wurde alles Stolpern, Stottern, versehentliche Auslassen von Worten und Zeichen, kurz jede ungewollte Unachtsamkeit und Vergeßlichkeit nicht

als Schuld angerechnet [46]. Diesen Satz der seelsorgerlichen Kasuistik seiner Klosterjahre hat er auch als Reformator nicht vergessen. Vorbehaltlos machte er von ihm Gebrauch, als es galt, den angefochtenen Schlaginhaufen aufzurichten [47]. Hielt aber noch der Reformator diesen seelsorgerlichen Zuspruch für wirksam, so hat er in jüngeren Jahren seine Kraft erfahren. Gerson, Biel und wie sie heißen, standen dem jungen Meßpriester hilfreich zur Seite. Sie wußten von den Anfechtungen, die einen Meßpriester heimsuchen konnten. Sie hatten aber auch die Mittel bereit, ihrer Herr zu werden. Luther ließ sie sich geben, und verschmähte sie selbst dann nicht, als er mit dem Katholizismus gebrochen hatte.

Jede drastische Schilderung der Aengste und Nöte des jungen Meßpriesters wird man darum meiden müssen. „Absonderliches" Gebaren und qualvolles Martyrium hat es nicht gegeben. Wohl „Anfechtungen". Wer mit der Gewissenhaftigkeit eines Luther den mönchischen und priesterlichen Dienst versah, ging nicht gleichgültig zum Meßaltar. Er hat die eigne Würdigkeit geprüft, die Forderungen des Missale willig beachtet und darum auch die mit beidem verbundene innere Spannung erfahren. Aber er wußte aus Wort und Schrift, wie man sie überwinde. Zu einer erkennbaren Abneigung gegen die Messe ist es nicht gekommen. Die Kraft und den Segen der Messe hat er gern für sich und andere wirksam gemacht. Wenn er als junger Meßpriester auf einem Terminiergang durch die Dörfer kam, wich er der Messe nicht aus. Er hat sie zelebriert, wenn die Umstände es gestatteten und hatte auch Sinn für unfreiwillige Komik [48]. Noch in Rom hat er, ohne äußerlich dazu genötigt gewesen zu sein, „eine Messe oder zehen" gehalten [49], d. h. „eine ganze Reihe von Messen" [50]. Die leichtfertigen, der Achtung vor der Messe baren Tischgespräche der römischen Kurtisanen taten ihm weh [51]. Für die Seelen, die man an römischen Altären mit Messen erlöst, hat er „mehr denn eine Messe daselbst" gelesen. Ja es will ihm „dazumal schier leid" gewesen sein, daß seine Eltern noch lebten. Gern hätte er sie mit seinen Messen aus dem Fegfeuer erlöst [52]. Der in Rom verbreitete Spruch war ihm bekannt geworden: „Selig ist die Mutter, der Sohn am Sonnabend zu Sanct Johannes eine Messe hält." „Wie gern hätte ich da meine Mutter selig gemacht! Aber es war zu drange, und kunte nicht zukommen" [53]. Es war wirklich nicht nötig, sich blenden zu lassen, etwa durch die uns bekannte Tischrede Schlaginhaufens oder durch das zweifelhafte, nicht seiner eignen Feder entstammende Zeugnis aus dem Jahre 1546, daß er nie gern Messe gelesen habe [54]. Um so weniger, als er selbst im Jahre 1534 schreibt, er sei ein Erzpapist und „viel heftiger Messeknecht" gewesen, denn nun alle seine Gegner [55]. In den Tischreden jener Tage hat er sich ähnlich geäußert. Er hätte, so bekennt er, „Holtz zugetragen uber einen solchen ketzer", der die Messe angegriffen hätte [56]. Auf Lässigkeit und Abneigung weisen solche Bekenntnisse nicht. Und die „Beängstigungen" waren nicht ungewöhnlich; damals noch weniger als heute.

2.

Ueber Hebungen und Senkungen führte der Weg der Vollkommenheit. Ein Teil der Anfechtungen bestand doch nur in Skrupeln, mit denen jeder Seelsorger vertraut war. Sie konnten Luther weder das Kloster und den Chor noch den Altar

verleiden. Für seine innere Entwicklung hatten sie wenig zu bedeuten. Gewiß war es nicht gleichgültig, daß bestimmte rituelle Vergehen den Todsünden zugezählt werden konnten. Das legte einem empfindlichen Gewissen Lasten auf. Aber nicht nur der Durchschnittspriester, auch Luther lernte sie ohne große Anstrengung tragen. Dieser „Kampf" war kein Ringen um das höchste Gut. Wenn nichts anderes Luther bedrückt hätte, so wäre er wie mancher andere „heilige" Mönch trotz innerer Störungen zuversichtlich seinen Weg gegangen. Er konnte ja auf unzweifelhafte Fortschritte blicken und durfte hoffen, weitere zu machen. Mit solchen Augen sah er selbst auf sich und seinen Weg, als er nach der Primiz mit seinem Vater die denkwürdige Unterredung hatte.

Sie aber gerade ließ einen Stachel zurück. Hans Luther stand zwar als Ueberwundener vor den Mönchen und vor dem eigenen Sohn. Aber Martin mußte es doch schon sich einreden, daß er gesiegt habe. Jene Gewißheit des Sieges, die auf besondere Erwägungen verzichten und sich zwanglos auf das vor Augen Liegende berufen kann, beseelte ihn nicht[57]. Die Grundlage, auf der er gebaut hatte, blieb erschüttert. Hinter dem vermeintlichen Sieg erhob sich eine zweifelnde Frage. Mehr nicht, aber doch genug, um den Gehorsam gegen den göttlichen Ruf mit unsicher gewordenen Augen zu betrachten. In ruhigen Stunden mochte er des Gehorsams sich freuen und der Fortschritte gedenken, die er gemacht hatte. Auch wußte er ja, daß er unter dem Schutz der Messe, unter den Bürgschaften des Ordens und der Fürbitte der Heiligen, insonderheit der Mutter Gottes stand[58]. Aber Freude und Zuversicht mußten sich in den Stunden der Unruhe bewähren. In solchen Augenblicken gewann aber der Einwand des Vaters eine unerwartete Wirkung. Er wurde zu einem Stachel, der das Vorwärtskommen gerade dort erschwerte, wo der Weg mühselig wurde und größerer Anstrengungen bedurfte. Der Sohn wußte wohl, warum er 1521 im Widmungsschreiben an den Vater des Vorfalles vom 2. Mai 1507 mit Nachdruck gedachte. Er sah ja vor seinem inneren Auge keinen vereinzelten Vorgang, sondern das erste Glied einer Kette störender, bohrender Fragen. Wer des Weges gewiß war, brauchte durch Rückschläge sich nicht ängstigen zu lassen, namentlich nicht zu Beginn der Wanderung[59]. Gab die eigene Erfahrung nicht sofort die verheißene Antwort, so durfte sie in einem späteren Stadium erwartet werden. War aber Luther wirklich das Opfer eines „Gespenstes" geworden, so konnten Mißerfolge gerade den Zweifel nähren, ob denn überhaupt eine Antwort werde gegeben werden. Denn wer einem teuflischen Spuk gefolgt war, durfte nicht hoffen, daß Gott sein Werk segnen werde. Das vierte Gebot trat wiederum in sein auch von der Theologie der Orden anerkanntes Recht ein. Einem nagenden Zweifel wurde dauernd Raum gegeben. Sich kurzer Hand seiner zu entledigen war unmöglich. Denn das Gelübde verlangte unverbrüchlichen Gehorsam. Davon war Luther felsenfest überzeugt[60]. So mußte er Mönch bleiben und doch fürchten, nicht zu den Berufenen zu gehören. Nicht als ob nun diese Furcht ihn ständig begleitet hätte. Das behauptet er auch nicht in seinem Rückblick vom Jahre 1521. Aber das Auge sah doch nicht mit natürlicher Sicherheit, was vor ihm lag. So wurde die Unterredung mit dem Vater zu einem beachtenswerten Einschnitt im inneren Leben des Sohnes.

Gewiß hätten die inneren Gegenkräfte, die Martin aufzubieten gewillt war und die er tatſächlich aufzubieten vermochte [61], ſich durchgeſetzt, wenn er vor ſchmerzlichen Enttäuſchungen bewahrt geblieben wäre und das Leben im Kloſter die in der Unterredung mit dem Vater gerühmte „Geruhſamkeit" behalten hätte. Des Vaters Einwand wäre dann wirklich als der eines „Menſchen" erfunden worden [62]. Aber die Erfahrung wollte nicht die Verheißungen ſicher beſtätigen. Statt die erhoffte Rüſtigkeit und Zuverſicht zu gewinnen, mußte Luther ſich quälender Ungewißheit erwehren. Er kannte Anfechtungen, die nicht aus techniſchen und rituellen Vorſchriften ſich herleiteten. Schon dem in der Welt Lebenden hatten ſie ſich genaht [63]. Damals aber brauchte er ihnen zunächſt keine allzu ernſte Bedeutung beizulegen. In der Welt hatte man ja Angſt. Aber auch der Mönch mußte damit rechnen. Der Verſucher überſchritt, wie jeder wußte, auch die Schwelle des Kloſters. Er ſtand mit den Mönchen im Chor und ſchlich ſich in die Zelle des einſamen Bruders. Wachen und Beten ſollte der Anfechtung wehren (Matth. 26, 41). Der Kampf ſelbſt blieb keinem rechtſchaffenen Mönch erſpart. Um ſo weniger, je deutlicher ihm der Sinn der klöſterlichen Einrichtungen wurde und je eifriger er die mönchiſchen Grundſätze in ſein eigenes Leben aufnahm. Es darf uns darum nicht ſofort wundern, wenn wir Luther von Anbeginn an unter Anfechtungen leiden, in Schwermut und „Traurigkeit" einhergehen ſehen [64]. Auch wer im Stande der Vollkommenheit lebte, ſollte Schmerz und Trauer über ſeine Sünde und Gebrechlichkeit empfinden und auf Verſuchungen gerüſtet ſein.

Wie ſtark und anhaltend die Anfechtungen den Novizen und jungen Profeſſen heimſuchten, wiſſen wir nicht. Der Neigung, gerade die ſchwerſten Anfechtungen in die erſte Zeit zu verlegen, darf nicht nachgegeben werden; ebenſowenig der Verſuchung, ſolche Erſchütterungen auf die Jahre vor der Entdeckung des Evangeliums zu beſchränken. Auch der Reformator hat unter ihnen gelitten. Melanchthon hat unbedenklich die Anfechtungen früherer und ſpäterer Jahre einander gleichgeſtellt [65]. Auch Luther ſelbſt hat nie verhehlt, daß er noch unter Anfechtungen litt, als ſchon das „Licht des Evangeliums" ihm angezündet worden war. Tiſchreden und Briefe unterrichten davon [66]. Sie wollen auch in der Regel nicht von beſonderen, einzigartigen Erlebniſſen des Redners und Schreibers melden. In den Anfechtungen eines Joh. Schlaginhaufen und Hieronymus Weller entdeckte der Reformator denſelben Geiſt der Traurigkeit, unter dem auch er ſchon im Kloſter gelitten hatte [67]. Das „Spital", in dem er Schlaginhaufen liegen ſah [68], war ihm ſelbſt wohlbekannt. Gerade ernſte Chriſten ſuchte der Teufel durch Melancholie und Kleinglauben zu Fall zu bringen [69]. Das war eine alte Erfahrung. Schon den Weiſen des Alten Bundes, einem Salomo und Jeſus Sirach [70], war ſie bekannt. Darum warnte Salomo in ſeinen Sprüchen (17, 22) vor dem Geiſt der Traurigkeit, und der Prediger mahnte die jungen Leute, ſich ihrer Jugend zu freuen und die Traurigkeit ihrer Seele fern zu halten (Pred. Sal. 11, 9. 10; 30, 22 ff.) [71]. Die Mönche erkannten darum mit Recht in der Melancholie ein dem Teufel bereitetes Bad [72]. In ſolchem Bad hat Luther oft „geſchwitzt"; am heftigſten vermutlich in dem Jahrzehnt, das der Entdeckung des Evangeliums folgte. Zwar hat man gern die bekannte Schilderung aus dem Jahre 1518, die von unausſprechlicher hölliſcher Pein berichtet und verſichert, die Gebeine wären

zu Asche verbrannt, wenn die Heimsuchung nur sechs Minuten gedauert hätte, auf die ersten Erfurter Jahre bezogen [73]. Dazu zwingt uns nichts. Wenn Luther in den zwanziger Jahren unter schweren Anfechtungen ohnmächtig zusammenbrach [74], wenn er 1515 in der großen Fronleichnamprozession zu Eisleben vor dem dort gegenwärtigen Christus heftig erschrak [75], so kann, was er 1518 erzählt, ebenfalls in den Jahren sich ereignet haben, in denen er bereits die neue Erkenntnis besaß. Die Anfechtungen sind durch die Jahrzehnte hindurch gegangen. Aeußerten sie sich in heftigen Anfällen, so waren sie von kurzer Dauer. Dem Gedächtnis prägten sich die schärferen Formen naturgemäß besonders tief ein. Das mag erklären, daß Luther später in dem allem Anschein nach überaus schweren Anfall während des Ablaßstreites den ersten erkannte [76]. Immerhin bleibt zu beachten, daß in seiner späteren Erinnerung gerade die Jahre des Bruches mit Rom die furchtbarsten Anfechtungen sahen. Auch hätte man nicht an einer seiner eigenen Feder entstammenden Versicherung schon aus dem Jahre 1513 hastig vorbeigehen dürfen. Denn hier bekennt er mit wohl überlegten Worten, er habe nichts erlebt, das den seelischen Kämpfen eines Augustin oder des Psalmisten gleich zu achten wäre [77]. Fünf Jahre später mußte er von dem Erlebnis einer höllischen Pein zeugen. Daß bis 1513 eigenster Versicherung zufolge solche Stunden äußerster Zerknirschung ihn noch nicht heimgesucht haben, ist wirklich nicht gleichgültig. Die Zeit vor der Primiz möglichst dramatisch zu gestalten, ist darum vollends recht gewagt. Der Versuchung dazu wird widerstreben, wer nicht ganz auf Zeugnisse verzichten mag.

Ueblicher Annahme zufolge haben die Klosterbrüder den hart Angefochtenen nicht verstanden. Wenn Luther seinem Vorgesetzten Staupitz die „rechten Knoten" beichtete, so wurde ihm erwidert: „Ich verstehe es nicht." Kam er zu einem anderen mit seiner Not, so ward ihm die gleiche Antwort. Kein Beichtvater wollte von seiner Angst etwas wissen. Da dachte er, niemand denn er selbst habe solche Anfechtungen. „Da ward ich eine tote Leich" [78]. Dies Bekenntnis kann jedoch nicht mit der herkömmlichen Unbefangenheit benutzt werden. Die Tischrede, der es entstammt, ist von Uebertreibung nicht frei [79]. Ob man in Erfurt den Schauplatz des Erlebnisses suchen soll, ist ganz unsicher [80]. Sehr wohl könnte auch die „Verständnislosigkeit" Staupitzens nichts anderes sein, als das uns schon bekannte Zugeständnis, daß er solche Verzweiflung, wie sie Luther ergriffen hatte, nicht gespürt habe [81]. Das wäre nicht besonders auffallend. Die Mönchsliteratur ließ ja wissen, daß Trauer, Angst, Verzweiflung, kurz jede Art der geistlichen Anfechtung, verschieden stark empfunden würden. Er selbst bekannte, wie wir vernahmen, als junger theologischer Professor vor seinen Hörern, daß er die Gewissensqualen des Psalmisten und Augustins, von denen er reden müsse, innerlich nicht spüre [82]. Sie deuten zu müssen, wenn man „außerhalb" stehe, sei darum eine schwierige Aufgabe [83]. So redete der, der doch „Erfahrungen" hatte, wenn auch noch nicht eine so furchtbare Erfahrung, wie sie 1518 beschrieben wird. Nicht jeder, auch Staupitz nicht, brauchte die schwersten Formen der Anfechtung „gespürt" zu haben. So konnte ihm auch das eigene „Verständnis" dafür fehlen, wie noch einem Luther 1513. Mußten aber darum Staupitz und jeder Beichtvater des Ordens ganz verständnislos auf den angefochtenen Mönch blicken? Man wußte doch auch im Augustiner Eremitenorden, daß

die geiſtlichen Anfechtungen ſich bis zu der Ueberzeugung, von Gott verlaſſen zu ſein, ſteigern konnten. Luther ſelbſt hörte im Kloſter davon. Er erfuhr auch, daß ſolche Anfechtung „Suspenſion" der Gnade genannt werde [84]. Konnte alſo wirklich Staupitz den Kloſterbruder Martin ganz ohne Troſt gelaſſen haben, wenn er ihm „nicht von Weibern, ſondern die rechten Knoten" [85] beichtete [86]? Derſelbe Staupitz, dem er doch ſo unendlich viel verdanken will, ja der ihm „das Licht des Evangeliums" anzündete? Das anzunehmen, fällt ſchwer. In einer anderen Tiſchrede heißt es denn auch nur, Staupitz habe einmal dem Klagenden geantwortet, er verſtehe ihn nicht [87]. Das klingt viel wahrſcheinlicher. Von einer allgemeinen und dauernden Verſtändnisloſigkeit wird nun überhaupt nicht geſprochen. Aus der Regel iſt eine vereinzelte Ausnahme geworden. Die Ausnahme ſelbſt kann freilich noch bedeutungsvoll werden. Aber wir ſehen doch, daß Luther nicht vollſtändig allein daſtand, und daß in ſeinen Anfechtungen Grade und Stufen zu unterſcheiden ſind. Wie unangebracht die groben und ſchematiſchen Striche ſind, zeigt ein Brief Luthers aus dem Jahre 1530. Dieſer Brief wollte den unter Anfechtungen leidenden Hieronymus Weller in Wittenberg durch ſeelſorgerlichen Zuſpruch aufrichten. Luther entdeckte in Weller genau die gleichen Anfechtungen, die ihn ſelbſt heimgeſucht hatten und von Staupitz verſcheucht wurden. Und er tröſtete nun Weller genau ſo, wie ſeiner Zeit Staupitz ihn getröſtet hatte, als er ihm beichtete [88]. Davon iſt hier keine Rede, daß Staupitz ihn nie „verſtanden" hätte, als er ihm die „rechten Knoten" oder mit den Worten des Briefes die in „Traurigkeit", in „entſetzlichen und ſchrecklichen Gedanken" beſtehenden Anfechtungen beichtete. Auch hatte er nicht bloß einen mageren Troſt bereit, er bewährte ſich vielmehr durch Verſtändnis und Fähigkeit als den Seelſorger, den Luther in ihm geſucht hatte. Dies aus des Reformators eigener Feder ſtammende Zeugnis fügt ſich ganz dem Bilde ein, das in anderen, ebenfalls ſicher auf Luther ſelbſt zurückgehenden Aeußerungen enthalten iſt. Es bekräftigt auch, was auf Grund der Mönchsliteratur vermutet werden mußte, daß Staupitz die mönchiſchen Anfechtungen, Schwermut und Angſt, nicht unbekannt waren. Aber die anderen Beichtväter, von denen die Tiſchrede erzählt? Ihre Glaubwürdigkeit wächſt ganz gewiß nicht durch Anhäufung des Unwahrſcheinlichen. Sind vollends die Erfurter Beichtväter, der Prior und Novizenmeiſter gemeint, ſo darf ſeelſorgerliches Verſtändnis als die Regel angeſehen werden. Denn nie hat ſich Luther dahin vernehmen laſſen, daß ſein klöſterlicher Lehrer ſeelſorgerlich verſagt hätte. Stets gedenkt er nur ſeiner Treue, Fürſorge und beichtväterlichen Weisheit [89]. Auch Winand von Diedenhofen wußte, daß Trübſal und Angſt den Kloſterbruder heimſuchen konnten. Im Schlußgebet der Profeß erinnerte er Luther daran. Zugleich verſicherte er ihm, daß die Fürbitte Auguſtins und der Troſt des heiligen Geiſtes ihn würden aufrichten können [90].

Das war freilich eine recht allgemein gehaltene Verheißung. Der Angefochtene brauchte perſönliche Zuſicherungen. Doch auch daran hat es Luther ſo wenig gefehlt wie an der Leitung eines verſtändigen Beraters. Staupitz freilich iſt ihm in den erſten beiden Kloſterjahren ſchwerlich nahe gekommen [91]. Auch der Prior hat allem Anſchein nach keine beſondere Bedeutung im Leben des Novizen und jungen Profeſſen gewonnen. Der Reformator ſchweigt ſich darüber aus. So

war er auf den Novizenmeister als Beichtvater und Seelsorger angewiesen. Ihm hat Luther, der sich in Beichten nicht genug tun konnte [92], sein Herz geöffnet. Und der „feine, alte Mann" fand Worte der Vermahnung und des Zuspruchs, die den Bedrängten beruhigten. Nach Art skrupelhaft gewordener Naturen bekannte er seinem Beichtiger [93] „törichte Sünden". Darauf ward ihm die Antwort, er sei ein Narr; Gott zürne nicht ihm, sondern er zürne Gott [94]. Mit dieser Erwiderung hatte der Beichtvater nichts Besonderes gesagt. Es war, wie der Reformator selbst urteilt, ein „leichtes Wort". Aber doch behielt er es in dankbarer Erinnerung. Nicht nur, weil er es später evangelisch verstehen lernte, sondern weil es damals den Angefochtenen erquickt hatte [95]. Auch die Rüge seines Präzeptors ob allzu peinlicher Beichte vergaß er nicht. Ihn hatte das Wort Salomos bedrückt: Erkenne das Antlitz deines Viehs (Spr. 27, 23). Darin fand er die Weisung, sich so „rein" seinem Beichtvater zu „entdecken", daß er alles wüßte, was das Beichtkind je begangen habe. „Da sagte ich alles, was ich getan hatte von Jugend auf, daß mich mein Präzeptor zuletzt darum strafte" [96].

In allem begegnet uns die peinliche Gewissenhaftigkeit des jungen Mönchs, dem neuen Pflichtenkreis Genüge zu tun. Und da seine Seele die Welt bejahte, auf die er sich bezog, so blieben von Anbeginn des Klosterlebens an Stunden der Anfechtung, Trübsal und Schwermut ihm nicht erspart. Wer dem Urteil des ewigen Richters entgegengeht, wird trotz allen Hoffnungen auf die Seligkeit und allen Erfahrungen des geistlichen Wachstums Verzagtheit und Angst kennen lernen. Selbst dem ergrauten sterbenden Klosterbruder wurden ja die anselmschen Fragen vorgehalten. Nur wer die Vollkommenheit bereits erworben hat, ist der Furcht entronnen [97]. Deren gibt es aber nur wenige. Wer überhaupt darf wagen, sich als vollkommen zu betrachten? Der Anfänger ganz gewiß nicht. Neben der inneren Erhebung und Beruhigung, die das Leben im Kloster jedem verleihen kann, stehen darum Sorge und Furcht, Anfechtung und Schwermut. Den inneren Gang der ersten Klosterjahre Luthers würde doch gründlich verkennen, wer nur von Ruhe und Zuversicht zu berichten wüßte und jede seelische Marter der Legende zusprächе. Sogar die Heiligen leben in Furcht, wie Luther als junger Wittenberger Klosterprediger ausführt [98]. In der „Mischung" ihres geistlichen Lebens ist auch die knechtische Furcht enthalten, die die Verdammten kennzeichnet [99]. Wer noch auf dem Wege zur Vollkommenheit wandert, muß, wie dies auch den jungen Mönchen immer wieder eingeprägt wurde, wachsam bleiben und furchtsam um sich blicken [100]. Und da vor den Augen Gottes alles Tun des Menschen nackt und bloß daliegt, so sind vorsichtiger Wandel und Furcht vor der Majestät des ewigen Richters dort zu erwarten, wo man noch um die Vollkommenheit ringt [101]. Luthers Seelsorger waren weise genug, darin nicht Aeußerungen eines krankhaften Gemüts zu erblicken, sondern die Gewissenhaftigkeit dessen, der um die evangelische Vollkommenheit ringt. Sie wußten, wie leicht sich Skrupel und Anfechtungen einstellten. Und sie begegneten dieser Gefahr mit Waffen aus der Rüstkammer der klösterlichen Seelsorge. Keineswegs ohne Erfolg. Denn auch das „leichte Wort" des Beichtvaters tat, wie der Reformator hervorhob, den erwünschten Dienst [102].

3.

Aber genügte, was ihm geſagt werden konnte? Und zeugte, was ihm geboten wurde, von dem Verſtändnis, das er brauchte? Die „rechten Knoten" mochten den klöſterlichen Seelſorgern nichts Fremdes ſein; und doch konnten ſie im Einzelfall mehr bedeuten, als Ueberlieferung und Erfahrung bisher ahnen ließen. Häufige Wiederkehr kennzeichnete die Anfechtungen. Ob „Einſamkeit", ein Gift für ſkrupulöſe Naturen, Luthers innere Not verſtärkte, iſt weniger gewiß als angenommen wird [103]. Der Novize ſtand ja unter fortwährender Aufſicht des Meiſters. Allein zu ſein war ihm verboten. Der junge Profeſſe wurde ſofort auf den prieſterlichen Beruf vorbereitet. Und kaum zum Prieſter geweiht wurde er dem theologiſchen Studium zugeführt. Anhaltende Einſamkeit, die ſeine Seele hätte vergiften können, iſt weder nachweisbar noch wahrſcheinlich. Und wenn Luther gerade in den Jahren ſtärkſter Inanſpruchnahme ſeiner Zeit und Kraft durch Arbeit und Geſchäfte die ſchwerſten Anfechtungen erlebte, ſo braucht man nicht gerade in der Einſamkeit den Anlaß ſeiner Not zu ſuchen. Blieb die eigentliche Urſache, ſo konnte die Not jederzeit hervorbrechen. Beſchwichtigungen waren zwar möglich. Der Reformator erinnerte ſich dankbar manchen Troſtes, der ihm in trüben Stunden zuteil wurde. Aber ebenſowenig verſchleierte er, daß die nagenden Zweifel und Ungewißheiten, wie er vor Gott beſtehen könne, ſtets wieder auf ihn eindrangen. Auf die Dauer konnte doch nicht als Fortſchritt erſcheinen, was dem prüfenden Auge jedesmal als Mangel deutlich wurde. Wohl brauchte er ſich nicht mit den vollkommenen Heiligen zu meſſen. Auch war ihm bekannt, daß Anfechtungen ſkrupulös ſein konnten. Aber durfte er in ſeinem beſonderen Fall ſie bloß als Skrupel anſehen? Was Skrupel ſei, konnte ja nie der Beichtvater allein entſcheiden. Das eigene Gewiſſen mußte beipflichten können. Seit dem Tage der Primiz war aber der Kloſterbruder Martin unſicher, ob er einen von Gott ihm gewieſenen Weg gehe. Schwäche, Kälte, Unruhe, Mißtrauen waren darum bedrückende Erſcheinungen. Sie waren ſtark genug, um ihn ernſthaft zu beſchäftigen. Das Wort des Propheten Jeſaias: „Meine Augen wollten mir brechen. Herr, ich leide Not, lindre mir's", erprobte er an ſich ſelbſt [104]. Ganz gewiß war er glaubenseifrig und gewillt, es an nichts fehlen zu laſſen. Er lernte und wußte alles, was zu glauben war. Aber die Freudigkeit der inneren Zuſtimmung litt unter der Schwermut des Herzens. Bereit und willig zu glauben, konnte er doch die Glut vermiſſen, die den Glauben des Gereiften kennzeichnen ſollte [105]. Das Herz des auf dem Wege der Vollkommenheit Wandernden mußte ja „entflammt" werden. Das hatten ſchon in Magdeburg die Brüder vom gemeinſamen Leben erſtrebt [106]. Darauf achteten auch die Konſtitutionen des Ordens der Auguſtiner Eremiten [107]. War alſo der Blick matt und fehlte es an der inneren Freudigkeit, ſo war dies Grund genug zu Beängſtigungen. Der Gerechte lebte ja aus Glauben [108], aus dem Glauben, der die Heilslehre willig anerkennt und in jener Liebe tätig iſt, die die Vollkommenheit wirkt. Wie ſollte ſolcher Glaube erworben werden, wenn ſchon die innere Zuſtimmung zu wünſchen übrig ließ? War das leichtere Werk unvollkommen, ſo konnte das ſchwerere nicht vollkommener ſein. Wo blieb nun die Hoffnung, der jeder Wanderer ſich getröſten

durfte und die den Durchschnittsmönch nicht verließ? Und wenn die erlösende „Gerechtigkeit Gottes" seinem Herzen ein „Donnerschlag" war [109], da sie am Recht und Gesetz ihren Maßstab hatte [110] und dem „Wanderer" den Zorn Gottes über den Unwürdigen kund tat, so wurde das Evangelium selbst trotz allen Verheißungen, auch den in die Gebete und Hymnen aufgenommenen Verheißungen, zu einer Botschaft, die Angst statt Freude wirkte.

Melanchthon will wissen, daß in dieser Not ein „Greis" ihm Hilfe brachte, indem er ihn zum Evangelium Pauli vom rechtfertigenden Glauben führte. Das oft gehörte Wort Habakuks und die Verkündigung Pauli von der Glaubensgerechtigkeit waren ihm fortan bleibender Halt und Trost. Aus Trübsal, schwerster Anfechtung und quälendster Ungewißheit wuchsen Freudigkeit und Zuversicht heraus. Herbeigeführt wurde der Umschwung durch eine Unterredung über den Glauben. Luther hatte dem Alten seine Not geklagt. Da hörte er ihn „vieles" vom Glauben reden. Auch auf den Artikel des Symbols wurde er hingewiesen: Ich glaube an eine Vergebung der Sünden. Dies wurde dahin ausgelegt, man dürfe nicht nur im allgemeinen glauben, daß einigen die Vergebung der Sünden zuteil werde. Auch die Dämonen glaubten ja, daß David und Petrus vergeben werde. Vielmehr habe Gott befohlen, daß jeder für sich glaube, ihm würden seine Sünden vergeben. Diese Auslegung bekräftigte der Greis, indem er auf ein Wort des heiligen Bernhard in der Predigt vom Fest der Verkündigung Mariä aufmerksam machte. Hier lese man: „Du sollst auch glauben, daß durch ihn gerade dir deine Sünden vergeben werden. Das ist das Zeugnis, das der heilige Geist in deinem Herzen ablegt, wenn er sagt: Dir sind deine Sünden vergeben. Das nämlich meint der Apostel, daß der Mensch umsonst durch den Glauben gerechtfertigt werde." Diese Rede habe, wie Melanchthon fortfährt, nach Luthers eigener Versicherung nicht nur den Verzagten gestärkt, sondern ihn auch an das erinnert, was der Inhalt der Verkündigung Pauli sei, der so oft den Spruch einschärfe: durch den Glauben werden wir gerechtfertigt. Zwar habe Luther viele Auslegungen dieses Wortes gelesen, aber erst damals aus den Gesprächen mit dem Alten und aus der Tröstung seines eigenen Gemütes die Richtigkeit der herrschenden Erklärungen gemerkt [111]. Aehnlich berichtet Mathesius [112]. Sein Zeugnis kann aber Melanchthons Darstellung nicht bestätigen. Denn es fußt auf ihr. Mathesius und die wieder ihn ausschreibenden späteren Biographen dürfen darum ganz unberücksichtigt bleiben [113].

Das hätte jedoch wenig zu bedeuten, wenn Melanchthons Darbietungen zuverlässig wären. Sie scheinen gut beglaubigt zu sein. Luther selbst wird ja als Gewährsmann genannt. Dennoch muß dem Bericht das Vertrauen entzogen werden, das ihm bereitwillig geschenkt wurde. Denn was er sagt und verschweigt, steht in schärfstem Widerspruch zu Luthers eigenen Bekenntnissen aus den späteren und früheren Jahren. Der Reformator weiß gar nichts vom Erfurter „Greis" und von Bernhards Predigt, wenn er von der Entdeckung des Evangeliums spricht. Statt dessen erzählt er von der nach eigenem Nachsinnen in seiner Turmstube zu Wittenberg ihm zuteil gewordenen Erleuchtung des heiligen Geistes, der er die neue Erkenntnis verdanke [114]; auch von der vorbereitenden Hilfe eines Staupitz, der er sich erfreuen durfte. Von ihr wiederum weiß Melanchthon überhaupt nichts zu

melden. Allerdings hat Luther — soweit war Melanchthon recht unterrichtet — öfters bei Tisch Bernhard vor anderen gerühmt, auch in Schriften und Predigten seiner warm gedacht. Er rechnet ihn jenen Männern zu, die trotz Papismus und Kutte etwas vom Evangelium gewußt haben [115]. Aber er sieht ihn doch in Irrtümern des Katholizismus befangen [116] und kennzeichnet ihn nicht als einen seiner Führer zum Evangelium. Melanchthon wird Luther mißverstanden oder eine Erinnerung des Reformators unter falsche Beleuchtung und in falschen Zusammenhang gestellt haben. Zudem befaßte sich der Zuspruch des „Alten" gar nicht mit dem, was recht eigentlich Luther bewegt haben soll. Denn wenn wirklich der Alte, wie Melanchthon überzeugt ist, Luther den Sinn des Evangeliums erschloß, so kann er nicht auf den Unterschied von allgemeinem und besonderem Glauben, von Wahrheit der Sündenvergebung im allgemeinen und ihrer individuellen Zusicherung aufmerksam gemacht haben. Denn nirgends hätte er damit die Linie des katholischen Gottesgedankens überschritten. Die seelsorgerliche Unterweisung des Alten hätte also gar nicht entfernt, was Luther bedrückte. Er litt ja unter dem katholischen Genugtuungsgedanken, wie er im Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" ihm unvermutet jederzeit beängstigend deutlich werden konnte. Seine Anfechtung war das Gesetz [117]. Solange es sein religiöses Denken und Fühlen beherrschte, blieb ihm Paulus, was er jedem katholischen Christen war [118]. Wenn überhaupt Melanchthons Darstellung auf einer besonderen Mitteilung Luthers fußt und der „Alte" sich wirklich ähnlich geäußert hat, wie erzählt wird, so könnte Luther ihm Skrupel geklagt haben, die die persönliche „Erwählung" oder Zuwendung der angenehm machenden Gnade zum Inhalt hatten. In ähnlichem Zusammenhang hat Luther schon sehr früh den von Melanchthon dem „Greis" in den Mund gelegten Satz aus der Predigt Bernhards benutzt. Schon in der Vorlesung über den Römerbrief aus dem Jahre 1515/16 hat er ihn zustimmend zitiert, als er vom Zeugnis des heiligen Geistes (Röm. 8, 16) und von der individuellen Gewißheit der Sündenvergebung sprechen mußte [119]. Damals war er ihm als Gegengewicht gegen Skrupel wertvoll, die aus dem Erwählungsgedanken herflossen. Lenkte wirklich schon der „Greis" Luthers Aufmerksamkeit auf dies Wort, so wollte er einen Angefochtenen trösten, indem er ihn, ganz im Einklang mit der occamistischen Seelsorge, an die „gegenwärtige Gerechtigkeit" erinnerte, an jene Heilsordnung, die zu erlassen Gott nun einmal für gut erachtet habe.

Derartiges könnte auch hinter der merkwürdigen, allgemein bekannten Mitteilung der Auslegung des 51. Psalms von 1532 stehen. Hier erzählt der Reformator, die Anklagen seines Gewissens hätten weder durch die Absolution noch durch andere Tröstungen seiner Beichtväter niedergeschlagen werden können. Denn er habe gedacht: wer wisse, ob er solchen Tröstungen glauben dürfe. Darnach habe er „zufällig" seinem „Lehrer" unter vielen Tränen seine Anfechtungen geklagt und die Antwort erhalten: „Was tust du, mein Sohn? Weißt du nicht, daß der Herr selbst uns geboten hat, zu hoffen?" Dies Wort „geboten" habe ihn so gestärkt, daß er nun wußte, man müsse der Absolution glauben. Zwar hätte er sie vorher oft vernommen, aber durch törichte Gedanken verhindert habe er nicht geglaubt, dem Worte vertrauen zu dürfen. Er habe es gehört, als ginge es ihn nicht an [120]. Diese

Mitteilung ist ausführlich genug. Aber für ihren Wortlaut trägt Veit Dietrich die Verantwortung, der die Vorlesung überarbeitet und herausgegeben hat [121]. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß das Absolutionswort der Beichte Luther so uninteressiert gelassen hätte, wie hier berichtet wird. Er will ja doch gebeichtet haben, wie der klösterliche Gehorsam es verlangte; und an seinen seelsorgerlich erfahrenen Novizenmeister und Beichtvater erinnerte er sich später mit warmer Dankbarkeit. Wer auch sollen die Beichtväter gewesen sein, deren Tröstungen wirkungslos blieben? Der „Lehrer" war ja zuständiger Beichtvater des Novizen. „Zufällig" oder gelegentlich kann er auch nicht wohl sich mit ihm unterhalten haben. Er war verpflichtet, ihm seine Seele zu öffnen. Und daß er dem Gebot nachkam, wissen wir. Der Professe und Priester aber war in erster Linie auf den Prior angewiesen und nicht in der Lage, nach Belieben sich Beichtväter auszusuchen [122]. Was Veit Dietrich Luther erzählen läßt, verrät eine erhebliche Unkenntnis der äußeren Bedingungen, unter denen der Novize und etwa auch der Professe lebte. Auch die Schilderung der inneren Haltung Luthers kann in dieser Form nicht wohl zutreffend sein. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß dem Novizen jede eigene Beziehung zur Beichte und Absolution gefehlt hätte. Bis zu jener „zufälligen" denkwürdigen Unterredung mit dem „Lehrer", vermutlich dem „Greis" Melanchthons, sollen ihm Beichte und Absolution nichts bedeutet haben? Selbst dann könnte man stutzig werden, wenn Luther selbst es versicherte. So aber hat er sich in eignen Worten nicht geäußert. Wohl legte die Buße ihm eine Last auf die Seele [123]. Das Wort selbst wurde ihm bitter [124]. Aber es war ihm doch wertvoll zu wissen, daß empfangen werde, wer von Herzen und nach dem Maß seiner Kraft bitten werde, und wer tue, was er zu tun vermöge [125]. Der Novize hat nicht unter jener vollständigen Beziehungslosigkeit gelitten, wie sie im Text Veit Dietrichs geschildert wird. Ja schon 1515 bezeugt Luther in einem den Ereignissen doch noch recht nahen Augenblick, er habe alle Sünden auch innerlich beseitigt geglaubt, wenn er aufrichtig bereut und gebeichtet hätte [126]. In einer Weihnachtspredigt des gleichen Zeitraums heißt es, er habe sich einst zur Infusionstheorie [127] bekannt, derzufolge die ganze Sünde vollständig ausgetrieben und zugleich die ganze Gnade eingegossen werde [128]. Das mag noch manchen inneren Kämpfen und Zweifeln Raum lassen [129], aber nie jene Beziehungslosigkeit vorauszusetzen gestatten, die Veit Dietrichs Bericht behauptet. Wenn er ferner, ebenfalls im Jahre 1515, von einer Zeit redet, in der er wie viele andere sich seiner Gerechtigkeit bewußt war [130], so verzeichnet er damit einen Erfolg der Absolution, also persönliche Beziehung zum Beichtsakrament. Und erzählt er, wiederum mit eigenen Worten, im Jahre 1533, er habe „süßes Lob und prächtige Worte" von seinem eigenen Werk gern gehört und sich „also für einen Wundertäter gehalten, der sich selbs so liederlicher Weise künnt heilig machen und den Tod fressen sampt dem Teufel" [131], so wiederholt er damit schließlich nur, was er schon 1516 in einem Brief an Georg Spenlein als seinen früheren Irrtum angab. Bereits damals gedachte er jener Zeit, da er überzeugt war, durch eigene Werke und Verdienste die Zuversicht gewinnen zu können, vor Gott zu bestehen [132]. Es fällt also sehr schwer, dem Glauben zu schenken, was Veit Dietrich den Reformator über seine innere Stellung zur Beichte und Absolution mitteilen läßt. Er wird es frei-

lich so wenig wie Melanchthon frei erfunden haben. Aber auch er könnte Luther mißverstanden haben. Der Reformator mag von jenen Anfechtungen erzählt haben, die in der Ungewißheit dessen wurzeln, der die „Akzeptation" mit dem verborgenen Willen Gottes verbindet und Anklagen des Gewissens die Befürchtung entnimmt, Gott könnte ihn verworfen haben. In solcher Stunde konnte der Hinweis auf das Gebot zu hoffen eine Entspannung bringen. Denn er verlangte schlechtweg, gehorsam den Weg zu gehen, den Gott dem Menschen ausersehen habe und in solchem Gehorsam der Zweifel Herr zu werden und Hoffnung zu schöpfen. Auch hier ständen wir vor einem Zuspruch, der wie das Wort Bernhards den katholischen Heilsgedanken nicht verleugnete und doch insonderheit einen Occamisten beschwichtigen konnte. Er wußte ja, daß Gottes Ordnung Gehorsam forderte, auch wenn ihr Sinn undurchsichtig blieb. Er mußte sich genügen lassen an dem, was vor Augen lag und offenbarer Wille des Allmächtigen war. Mit der Entdeckung des Evangeliums hat solcher Zuspruch nichts zu tun. Steht aber wirklich er hinter den Worten Veit Dietrichs, so zeugt auch er von Anfechtungen, die Martin gerade deswegen heimsuchten, weil er gewissenhaft war. Und weil er es blieb, nagte der Zweifel trotz allen Beschwichtigungen an seiner „Hoffnung".

4.

Freilich war das katholische Christentum auch jener Tage Religion des Glaubens und der rechtfertigenden Gnade [133]. Und um den rechten Glauben war auch der Klosterbruder Martin Luther bemüht. Wer da glaubt, wird selig werden; und der Gerechte wird aus Glauben leben. Das war fraglos. Nicht minder fraglos, daß die Vollkommenheit eine Bürgschaft der vor Gott geltenden Gerechtigkeit und darum des „Lebens" des Gerechten sein sollte. Wenn Luther um die Vollkommenheit kämpfte, so war dies zugleich ein Kampf um den seligmachenden Glauben. Anders konnte er ihn trotz Aristoteles und allen mönchischen Werken nicht ansehen. Der Glaube war der Anfang alles Christenlebens. Im Glauben erhob man sich über die endliche und vergängliche Welt, über die Welt der Sinne und des Verstandes zur unsichtbaren Welt, die ewig und unvergänglich ist. „Eifrig" und „herzlich" mit aller Kraft des Willens und des Gemüts zu glauben war darum die Aufgabe eines jeden „geistlich" gesinnten und ernst ringenden Mönches [131]. Zugleich mußte er sich durch tätigen Glauben bewähren. Nur wer bis ans Ende beharrte, hatte die Verheißung der Seligkeit. Schon dem Rezipierten wurde dies vom Prior ins Gewissen geschoben [135]. Er mußte darum wie auch jeder Weltchrist im Besitz der angenehm machenden Gnade bleiben. Zwar durfte er sich sagen, daß sie ihm leichter erhalten bleibe als dem in der Welt Lebenden. Denn der Versuchungen gab es weniger und der Stützen mehr. Aber auch er mußte am Tage des Gerichts vor dem himmlischen Richter würdig dastehen können. Der Unwürdige durfte nicht auf einen gnädigen Spruch Gottes hoffen. Denn Gott war der unbestechliche Richter, der nur die tatsächlich vorhandene Würdigkeit gelten läßt. Nur wer ihm angenehm war, wurde selig. Angenehm aber konnte nur sein, wer gerecht und heilig war, vermittelst der „angenehm machenden Gnade" im „rechtfertigenden Glauben" sich bewährt hatte. Darauf vertrauend ging er dem Gericht entgegen [136].

Ganz gewiß auch im Vertrauen auf das Verdienst Christi. Der Reformator hat dies nicht geleugnet [137]. Die spätmittelalterlichen Sterbebücher und die Sterbelitaneien der Klöster wiesen jeden Sterbenden auf Christi Verdienst. Die Fragen Anselms [138] waren überall verbreitet. Sie leiteten, wie wir wissen, den Sterbenden an, den Tod Christi zwischen sich und Gott zu stellen, sich in den Tod des Erlösers „einzuwickeln" und dessen Verdienste für die fehlenden eigenen Verdienste darzubieten. Aber sie änderten gar nichts am religiösen Grundgedanken. Auch sie waren überzeugt, daß Gott mit dem Menschen nach Maßgabe der Verdienstordnung handele. Die Genugtuungsidee blieb die Voraussetzung auch der anselmschen Fragen. Ohne Genugtuung und Verdienst wird Gottes Gnade nicht wirksam [139]. Und wer zur himmlischen Herrlichkeit eingehen will, muß auf Genugtuungen und Verdienste bedacht sein. Sie mögen gebrechlich sein und nicht ausreichen. Gebrechlich oder mit Mängeln behaftet ist schließlich alles, was kreatürlichen Ursprungs ist. Aber darüber will ja der göttliche Richter hinwegsehen. Und was fehlt, wird ergänzt aus jenem geistlichen Schatz, den die Kirche hütet, und aus dem unendlichen Verdienst des Sohnes Gottes. Darum soll denn auch der Sterbende des „allgenugsamen" Todes Jesu gedenken und sein brechendes Auge auf die Schar der Engel, Apostel und aller Heiligen richten. Nichtig werden dadurch seine eigenen Verdienste keineswegs. Sie werden nur unter einen mächtigeren und heiligeren Schutz gestellt, als sie ihn durch sich selbst aufbringen könnten. Und das vorangegangene, nach Verdiensten geizende Leben wird nicht für unnütz, geschweige denn für gotteslästerlich erklärt. Der Gott, zu dem man sich in gesunden Tagen bekannte, ist der Gott auch der Todesstunde. Daran ändert keine noch so innige und innerliche Betrachtung des Verdienstes des Erlösers etwas. Gott bleibt der Schöpfer und Hüter der Lohn- oder Vergeltungsordnung, die das Wesen der göttlichen und darum jedweder „Vernunft" ausdrückt [140]. Er würde sich selbst oder seinem offenbaren, allgemein verbindlichen Willen untreu, wenn er mit den Menschen anders verkehren würde denn unter der Voraussetzung dieses „Vernunftgesetzes", des Rationalismus der Verdienstordnung. Auch der Mönch ist diesem Gesetz unterworfen und richtet all sein Handeln darnach. Leben und Gericht stehen in dauernden Beziehungen zueinander. Wer aus dem Glauben „leben" will und nach dem Leben ausschaut, sieht auch den Richter, der die Würdigkeit feststellen soll.

So wurde Luthers Ringen um die Vollkommenheit unausweichlich zu einem Kampf um den gnädigen Gott. Wollte er leben, so mußte er den Richter versöhnlich stimmen. Diese Ueberzeugung hatte so tief in ihm Wurzel geschlagen, daß noch in den späteren Jahren das „Gesetz" ihm eine Versuchung werden konnte [141]. Im Kloster trieb er darum alle Werke in der Erwartung, „fromm" und der himmlischen Herrlichkeit würdig zu werden [142]. Der Erlöser, der durch das Opfer auf Golgatha ihn aus der Welt der Finsternis befreit hatte, konnte darum nicht anders denn als Richter vor seiner Seele stehen [143]. Natürlich wußte er, daß die Sündenvergebung nicht „verdient" werden konnte [144]. Werke der Natur verdienen nie die Gnade Gottes. Der Arbeiter mag sich Lohn und Lohnanspruch auf Grund seiner Werke erwerben. Von Gott jedoch kann niemand auf Grund der Werke seines Willens, und wären sie noch so vollkommen gestaltet und noch so aufrichtig gemeint, irgend-

welche Belohnung fordern. Selbſt die Werke des Begnadigten läßt ſich Gott ſchließlich nur gefallen. Er will ſie gelten laſſen, weil er es ſo geordnet hat. Den Werken des natürlichen Willens bleibt jede Möglichkeit verſchloſſen, mit Anſprüchen hervorzutreten. Gottes Sündenvergebung und übernatürliche Gnade „verdienen" zu wollen, wäre darum ein von vornherein ausſichtsloſes Beginnen, für den Mönch mit ſeinen Kloſterwerken ebenſowohl wie für den Weltchriſten. Gut katholiſch unterrichtet und mit dem Willen zum Gehorſam gegen die rechte kirchliche Lehre erfüllt konnte Luther ſchwerlich ſich verſucht fühlen, einen eigenen Weg einzuſchlagen. Es iſt ihm auch nicht in den Sinn gekommen. Als Sententiar hat er in Erfurt vorgetragen, was er einſt ſelbſt als Schüler im theologiſchen Hörſaal vernommen hatte. Eine Erfüllung des Geſetzes durch Werke des Geſetzes iſt unmöglich. Erſt das Geſchenk der Gnade macht die Werke des Geſetzes angenehm vor Gott [145]. Frühe Rückblicke beſtätigen, daß ihm die mittelalterliche Rechtfertigungslehre vertraut war, und er nicht den befremdlichen Verſuch machte, die Vergebung der Sünden und die angenehm machende Gnade zu „verdienen". Schon im Jahre 1515 verſicherte er, daß er ſich zur Infuſionstheorie bekannt habe, d. h. alſo zum korrekten Grundſchema der hoch- und ſpätmittelalterlichen Gnadentheologie. Um dieſelbe Zeit erzählte er, was er vom Beichtſakrament gehalten habe [146]. Er wußte, daß nicht durch die genugtuenden Werke, ſondern durch die ſakramentale Gnade die Sünden vergeben und getilgt würden. Selbſt in der Schrift über die Mönchsgelübde [147] erwähnte er die Verſicherung der Gegner, ſie hätten niemals anders gelehrt, denn daß Chriſtus und die Gnade Gottes das Grundlegende und Beſte an den Orden ſeien, gleichſam das Allerheiligſte [148]. Wenn alſo einige Biographen berichten, Luther habe, gehorſam ſeinen Lehrern, durch genugtuende Werke die Sündenvergebung „verdienen" wollen, ſo tun ſie es auf ihre eigene Verantwortung. Dem Reformator ſelbſt dies zur Laſt zu legen, wäre mehr als unbillig. Ebenſowenig kann man ihn für den Wortlaut jener Predigten und Vorleſungen verantwortlich machen, die ſeine Freunde nach überarbeiteten Niederſchriften in den Druck gaben [149]. Der „gnädige Gott", deſſen er ſich zu vergewiſſern trachtete, war zunächſt der Richter, vor den er am jüngſten Tage hintreten mußte, um das Urteil über die Würdigkeit ſeines Erdenlebens zu empfangen. Darum kaſteite er ſich, wachte und betete, „marterte" ſich mit allerhand frommen Uebungen und Werken, und ſtellte ſich unter den Schutz der Meſſe und der Heiligen. Wir dürfen darum gern ſeiner Verſicherung glauben, daß er nach der Meſſe gebetet habe: „Ich komme, Jeſus Chriſtus; die Beſchwerlichkeiten meines Ordens mögen mir eine Abſolution zum ewigen Leben ſein" [150].

Sein Leben im Kloſter war darum ein Kampf um den gnädigen Gott. Wem der Sinn des Strebens nach Vollkommenheit deutlich iſt, weiß auch, welche Bewandtnis es mit jenem Kampf in erſter Linie hat. Zwar ſoll Romanſchreiber geworden ſein, wer davon erzählt. Ja durch den Reformator ſelbſt ſoll er in die Irre geführt worden ſein, obwohl er in „haarſträubender" Weiſe das Volk mit ſeinen Schilderungen vom Leben im Kloſter „betrog", ja ſich nicht entblödete, mit einer angeblich bei den Mönchen gebräuchlichen Abſolutionsformel hervorzurücken, bloß um zu beweiſen, daß die Mönche nur auf Grund ihrer Werke von den Sünden

abſolviert werden wollten [151]. Damit wäre denn der Kampf um den gnädigen Gott zu einem Anſpruch des natürlichen Menſchen auf Anerkennung und Lohn durch den ewigen und allmächtigen Herrn geworden. Luther hätte entweder nie gewußt, was die ſakramentale Gnade und wer der Gott des Occamismus ſei, oder er hätte mit Abſicht und Berechnung ein Zerrbild des von ihm leidenſchaftlich befehdeten Katholizismus geſchaffen. Je unwahrſcheinlicher das Erſte war, deſto leichter glaubte man ſich für das Zweite entſcheiden zu dürfen. Um ſo wuchtiger konnte auch die Anklage ausfallen. Aber dem heftigen Ankläger entging, daß die beanſtandeten Worte nicht Luthers, ſondern Rörers Eigentum ſind. So wird der Roman Luthers zu einer Phantaſie ſeines Kritikers [152]. Luther kannte, wie wir wiſſen, ſehr wohl die „Infuſionsgnade" der mittelalterlichen Theologie [153]. Aber darum wußte er auch, daß ſie den Charakter der ſittlichen Weltordnung als einer Lohnordnung nicht ändere. Die geſchenkte Gnade wollte ja jene Würdigkeit ermöglichen, die vor Gott gelte; und der im Stande der Gnade Befindliche lebte von den Gnadenwerken. Mit ihnen wollte er vor dem Richterſtuhl des Herrn beſtehen. Gewiß nicht rechtend und fordernd — das wäre Anmaßung und Ueberheblichkeit geweſen — aber in der Ueberzeugung, daß Gerechtigkeit und Heiligkeit die Würdigkeit vor Gott bedingen. Den Reformator Lügen zu ſtrafen, wenn er erzählt, er habe um den gnädigen Gott gerungen [154], iſt darum ganz ausſichtslos. Ueberall las und hörte er nicht nur von dem unendlichen Verdienſt Chriſti, das die „Verſöhnung" Gottes und die Vergebung aller Schuld und ewigen Strafe erwirkt habe, er vernahm auch von den Gott „verſöhnenden" Bußwerken des Begnadigten. Keine ſakramentale Gnade und Schuldvergebung konnte die Forderung überflüſſig machen, die zeitlichen Strafen der Sünde zu ſühnen und Gott durch genugtuende Werke zu „beſänftigen" [155]. Den richtenden Gott zu verſöhnen und als „gnädigen" zu erhalten war die Aufgabe der „ſatisfaktoriſchen" und „verdienſtlichen" Werke [156]. Auch das Trachten nach Vollkommenheit war darum ein Ringen um den gnädigen Gott, um das die himmliſche Herrlichkeit verleihende Urteil des Richters. Je vollkommener der „Büßer", deſto größer das Verdienſt und deſto gewiſſer die Ausſicht auf himmliſche Belohnung. So hatten auch die Brüder vom gemeinſamen Leben gelehrt, ganz im Einklang mit der katholiſchen Ueberlieferung [157]. Das gleiche erfuhr Luther im Kloſter der Auguſtiner Eremiten. „Nicht wer angefangen hat, ſondern wer beharret bis ans Ende, wird ſelig werden", hatte der Prior ſchon dem Novizen zugerufen, als er mit dem Kuß des Friedens in den Konvent der Brüder aufgenommen worden war [158]. Alle „Marter" war Gehorſam gegen dies Wort. Chriſtus blieb darum auch dem Mönch der „Richter", vor dem zu beſtehen die Kaſteiungen eines ganzen Lebens übernommen wurden [159]. Wollte Luther den Heilsweg gehen, den Kirche und Orden ihm wieſen, ſo mußte er das ewige Leben zu „verdienen" ſuchen und im Ringen um die Vollkommenheit den gnädigen Gott zu gewinnen trachten. Nicht die Vergebung der Sünden, ſondern die himmliſche Herrlichkeit zu verdienen war der Sinn dieſes Strebens. Der Erlöſer ſtand darum als Richter vor ſeiner Seele.

5.

Konnte aber Luther jederzeit wiſſen, ob ſeine Perſon „angenehm“ ſei und alſo die Gott wohlgefälligen Werke zu verrichten vermöge? Der Grundgedanke der Theorie war einfach genug. Die ſakramentale Gnade heiligte die Perſon [160], die nun „würdige“ Werke hervorbringen konnte. Aber wann war die Perſon geheiligt? Die Antwort war Luther bekannt: wenn die Sünde ausgetrieben und die Gnade eingegoſſen war. Das geſchah durch das Sakrament der Beichte, an deſſen Wirkungen Luther glaubte [161]. Aber jede Todſünde warf ihn in den Stand der Ungnade zurück. Er verlor die Heiligkeit der „Perſon“ und alle Segnungen, die damit verbunden waren. Zwar machte er von der Beichte ſo häufig als möglich Gebrauch. Es galt ja, ſich des Gnadenſtandes und der Hoffnung auf das ewige Leben zu verſichern. Aber die Sünde lauerte vor der Tür. Durch jeden Spalt konnte ſie eindringen. Auch der Entſühnte und Entſündigte war langſam zum Guten und geneigt zum Böſen [162]. Und die „Begierde“ wurde weder durch die Taufe noch durch die Beichte beſeitigt. Sie war nach Austreibung der Sünde als Strafe, aber auch als Reiz zum Böſen zurückgeblieben. Gab der Wille der Lockung nach, ſo war aus dem „Heiligen“ ein Todſünder geworden und der Stand der Gnade war verſcherzt. Der auch von der occamiſtiſchen Theorie anerkannte tatſächliche ſeeliſche Zuſtand ſelbſt des Begnadigten [163], der immer noch von der erbſündigen, vorſakramentalen Vergangenheit leicht beeinflußbare Wille, die fortwährend vorhandene und leicht aufgehetzte „Begierde“ waren ein ſtändiger Quell der Beunruhigung. Das wäre jedoch vielleicht erträglich geblieben, wenn eine ſichere Gewähr des Beſitzes der Gnade vorhanden geweſen wäre. Sie aber gab es nicht. Schon die Zuſtimmung zur aufſteigenden Begierde war verdammliche Sünde. Und wann hatte der Wille zugeſtimmt? Die Begierde war ja nicht bloß die geſchlechtliche Luſt [164], ſondern jede Regung wider das Geſetz Gottes und den Geiſt des Herrn. Zu ihr gehörte alles, was dem Geſetz Chriſti widerſtrebte, was gegen Demut und Liebe aufbegehrte. Jede Form des Eigenwillens und Eigendünkels war ungeiſtliches Begehren. Der Schritt von der Begierde zur Sünde war darum klein. Je empfindlicher das Gewiſſen war, deſto leichter zieh es ſich der Schuld, der reizenden Luſt zum Böſen zugeſtimmt zu haben. Beides gehörte ja dem gleichen Bewußtſein an. Schon in den Vorleſungen über die Pſychologie hatte Luther die ſeeliſchen Vermögen mit der Einheit des Bewußtſeins in Verbindung zu bringen gelernt [165]. Ernſter Gewiſſenhaftigkeit konnte es darum nicht ſchwer werden, Luſt und Einwilligung eng miteinander zu verknüpfen. So glitt die läßliche Sünde des ungeiſtlichen Begehrens faſt unvermerkt in die Todſünde der Zuſtimmung über. Damit war aber auch über die Zugehörigkeit zum Stande der Gnade entſchieden. Neben die Furcht vor dem „Fall“ ſtellte ſich der Zweifel, ob nicht bereits die ſakramentale übernatürliche Gerechtigkeit verloren ſei [166]. Zu der ängſtlichen Achtſamkeit auf die Schritte des Tages geſellte ſich die quälende Frage, ob nicht ſchon der Weg verfehlt und das in der Ferne winkende Ziel ein Trugbild ſei. In ſpäteren Jahren ſcheint der Reformator überzeugt geweſen zu ſein, überhaupt keine Fortſchritte als Kloſterbruder gemacht zu haben und Chriſto immer

ferner gekommen zu sein [167]. Dies Urteil ist freilich dem Wortlaut nach nicht verbürgt. Die Erinnerung aber ist nicht ganz von der Wirklichkeit verlassen. Denn all sein „Laufen" brachte ihn doch nicht zum Ziel. Er durfte nicht einmal überzeugt sein, es gewiß zu erreichen. Denn was er von der Vergebung der Sünde und Mitteilung der Gnade erfuhr, stürzte ihn in ein Meer der Ungewißheit. Was Hoffnung wecken sollte, konnte zu einem Quell der Anfechtung und „Verzweiflung" werden. Nicht erst der alternde Reformator, schon der junge Klosterprediger von 1515 hat dies bezeugt. „Roman" und „Legende" des unerbittlichen Gegners der Papisten und Verächters der Mönche werden von dem Lobredner des Klosterlebens und dem Fanatiker des Gehorsams gegen Kirche und Papst bestätigt. Denn gerade er bekennt, daß die Infusionslehre seinem gepeinigten Gewissen Unruhe und Angst brachte. Ja fast „verzweifelte" er an Gott und allem, was er ist und hat [168]. Genau dies wird auch in den späteren Jahren berichtet. Gedachte der sich „marternde" Mönch jener Prüfung, die seiner am Ende des Weges harrte und die über den Einlaß in die Wohnungen der himmlischen Herrlichkeit entscheiden sollte, so „zitterte und zappelte" das Herz, wie Gott ihm gnädig werden möge [169]. Und wenn er, der sich heilig und im Besitz der angenehm machenden Gnade glaubte, nur eine „kleine Anfechtung" von Tod oder Sünde erlebte, so fiel er dahin und „fand weder Taufe noch Müncherei", die ihm hätten helfen können. „Da ward ich der elendest Mensch auf Erden, Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, daß mir niemand steuren kunnte. Also war ich gebadet und getauft in meiner Müncherei, und hatte die rechte Schweißsucht" [170]. Diese Schilderung mag reichlich drastisch sein. Aber sachlich wiederholt sie doch nur, was Luther schon vor rund 20 Jahren in noch frischer Erinnerung an eine nahe Vergangenheit gesagt hatte. Redlich bemüht, die Infusionstheorie zu erproben, erfuhr er, daß sie ihre Verheißung ihm schließlich doch vorenthielt. Trotz allem, auch trotz manchen beglückenden Erfahrungen seines Klosterlebens, wies sie ihm keinen Weg, der ihn sicher von der Macht der Sünde und von der Last der Schuld befreien konnte. Zwar hieß es, wer mit ganzem Herzen Gott um seiner selbst willen wolle, habe nicht zum Tode gesündigt, wenn er Liebe zur Kreatur in sich entdecke [171]. Das war als Beschwichtigung der Skrupulösen gedacht. Aber je aufrichtiger der Gewissensernst war, desto schwerer wurde es, sich zu überzeugen, daß man wirklich Gott um seiner selbst willen wolle. Wer solche Ueberzeugung nicht gewinnen konnte, stand unter der Furcht, eine Todsünde begangen zu haben. Er sah sich darum auf das Sakrament gewiesen. Aber dessen Wirkung war vorübergehend und selbst unsicher. Peinigende Unruhe verdrängte den Frieden der sakramentalen Erlösung. Selbst die uralte, schon in der Regel Benedikts enthaltene, aber auch dem Weltchristen geltende Forderung, der früheren Sünden eingedenk zu bleiben, wurde Luther verhängnisvoll. Wenn wirklich aufrichtige Reue und Beichte die Sünde austrieb, so konnte das Bewußtsein überhaupt nicht mehr von der Sünde bedrückt sein. Und hatte Gott verheißen, jedem aufrichtig Beichtenden alle Sünden zu vergeben, so wurde die Forderung, auch weiterhin der vergangenen Sünden zu gedenken, entweder unverständlich oder die Sünden waren doch nicht vergeben [172]. So kämpfte er, wie er ausdrücklich und schon 1515 versichert, mit sich selbst. Die sakramentale Theorie, die asketische Forderung und das Urteil des eigenen Gewis-

sens strebten auseinander. Der zur Vollkommenheit verpflichtet war, erlebte die Macht und Schuld der Sünde und alle damit verbundene Unseligkeit. Seine sittliche Empfindlichkeit ließ sich über den Ernst der Gefahr nicht durch den Einwand der Skrupelhaftigkeit hinwegtäuschen. In den „Schwächen" des Entsündigten erkannte sie die drohende nahe Todsünde, und der sakramentalen „Austreibung" der Sünde konnte sie sich nicht fest getrösten. Der Kampf um die Vollkommenheit und um das Wohlwollen des am jüngsten Tage richtenden Herrn wurde zu einem Ringen mit der Sünde und einem Kampf um die Buße, also auch um die Gnade des Gottes, der durch das Sakrament der Taufe und Beichte die erlösende und heiligmachende Gnade den Menschen austeilt. Und hatte wirklich, was unzweifelhaft ist, die Unterredung mit dem Vater am Tage der Primiz die Zuversicht des Sohnes erschüttert und einen nagenden Zweifel zurückgelassen, so trat ganz von selbst diese Seite des Ringens in den Vordergrund. Dem an seiner mönchischen Gerechtigkeit irre Gewordenen wurden die bekannten Skrupel und Anfechtungen zu einem Pfahl im Fleisch. Auch der Gnadenstand wurde problematisch. Das „Gesetz" der Lohnordnung äußerte seine Wirkung auf allen Punkten des geistlichen Lebens, im Streben nach der Vollkommenheit und himmlischen Herrlichkeit wie in der Erhaltung der Heiligkeit des Gnadenstandes und im Trachten nach seiner Wiederherstellung.

Doch der Büßer fand neue Hemmnisse auf seinem Weg. Zwar hatte die seelsorgerliche Kasuistik sie zu beseitigen unternommen. Wer tat, was in seinen Kräften stand, durfte hoffen, daß Gott ihm die angenehm machende Gnade nicht vorenthalten werde. Diesen alten Satz der mittelalterlichen Seelsorge hatten auch die Occamisten übernommen. Luther hörte und las ihn oft genug. Auch hat er ihn, wie noch seine erste Vorlesung über die Psalmen bezeugt, sich vorbehaltlos angeeignet [173], natürlich in der occamistischen Fassung eines Biel und anderer, der Erfurter „Gabrielisten" [174]. So wußte er denn, daß der Sünder die heiligmachende Gnade gewinne, wenn er, nur unterstützt von der „allgemeinen Gnade" [175], von ganzem Herzen und mit allen Kräften seines natürlichen freien Willens Gott über alles zu lieben sich bemühe. Damit schuf er jene „Disposition", der aus den bekannten Billigkeitserwägungen die Eingießung der übernatürlichen Gnade folgte [176]. Nun war der Büßer wiederum befähigt, die Gott wohlgefälligen Werke zu verrichten. Denn die eingegossene Gnade war nichts anderes als die übernatürliche Liebe, die den natürlichen Tugenden die „Form", die vor Gott angenehme „Gestalt" verleiht [177]. Es mochte doch die Zuversicht des Büßers stärken, daß mit Hilfe solcher „Disposition" des freien Willens eine gewisse Anwartschaft auf das Geschenk der gerecht machenden Gnade, des übernatürlichen Habitus erworben werde. Um so mehr, als der Occamist das Gnadengeschenk nicht in notwendiger, „organischer" Verbindung mit der sakramentalen Handlung stehen sah. Da ferner versichert wurde, daß die Liebe zur Kreatur neben der Liebe zu Gott bestehen könne, so war auf den Durchschnittsfrommen genügend Rücksicht genommen.

Zur „Disposition" gehörte auch die Reue. Der Akt, in dem man Gott über alles liebt, war ja die letzte und ausreichende „Disposition" zur Eingießung der Gnade [178]. Und in ihm vollendete sich die Reue. Denn die vollkommene Reue (contritio) war dort vorhanden, wo der Sünder aus Liebe zu Gott die Sünde voll-

kommen verabscheut und den festen Vorsatz faßt, sie nicht wieder zu begehen [179]. Aber auch hier wurde auf den Durchschnitt Rücksicht genommen. Der Büßer sollte nicht verzagt werden oder sich in endlosem Kampf zerreiben. Unter der Herrschaft des alten Bundes war freilich, so wurde gelehrt, die Aussöhnung mit Gott nur unter der Bedingung der vollkommenen Reue möglich. Aber der dem neuen Bunde angehörende Fromme war nicht auf diesen Weg gewiesen. Er durfte sich vielmehr der Sakramente getrösten, die den Mangel der menschlichen Leistung ergänzen. Das Beichtsakrament, in dem das Verdienst des Opfertodes Christi wirksam ist, gestattete darum, schon die unvollkommene Reue (attritio) als ausreichende Vorbereitung zu würdigen. Vergebung der Sünden konnte demnach durch unvollkommene Reue erworben werden. Sie war die Regel. Denn im neuen Bund gibt es nur wenig Menschen, die ihre Sünden vollkommen bereuen. Die meisten lassen es bei der unvollkommenen Reue bis zur „Galgenreue" herab bewenden. Deren Motiv ist die Furcht vor der Strafe, d. h. vor der Hölle, doch verbunden mit dem Abscheu vor der Sünde und dem Vorsatz, nicht zu sündigen. Dazu gesellt sich dann ein Verlangen nach vollkommener Reue. Wem es um sie überhaupt nicht zu tun ist, wer lediglich die Strafe fürchtet, aber der Sünde selbst nebst Sinnesänderung und neuem Leben nicht achtet, darf keine Hoffnung auf Gnade und Leben hegen [180]. Unvollkommen ist aber jene Reue, deren Motiv nicht die Liebe zu Gott ist. Es gibt darum so viele Formen der unvollkommenen Reue, als es Beweggründe unter Ausschluß der reinen Furcht vor der Strafe und der Liebe zu Gott gibt. Wer also unvollkommene Reue in Verbindung mit der Absolution für ausreichend erklärte, wollte keineswegs bekunden, daß ihm wirkliche Sinnesänderung in der Buße gleichgültig sei oder entbehrlich erscheine [181].

Mönchen freilich war möglichste Vollkommenheit alles ihres Strebens zur Aufgabe gemacht. Auf vollkommene Reue bedacht zu sein, das „gewisse Streben" darnach sich nach Kräften angelegen sein zu lassen gehörte zu ihren Standespflichten. Paltz, der gefeierte Lehrer des theologischen Generalstudiums der Erfurter Augustiner Eremiten, forderte nicht nur solches Streben, sondern empfahl auch die vollkommene Reue. Soweit jeder vermag, soll er seine Sünden bereuen [182]. Und Biel hatte den Akt der Liebe zu Gott über alles als die „letzte Disposition" zur Eingießung der Gnade bezeichnet [183]. Gleichsam ganz von selbst wurde darum für Luther die Buße zu einem Ringen um die vollkommene Reue [184]. Die Forderung, zu tun, was in den eigenen Kräften stehe, konnte nun wie eine Peitsche wirken. Denn wann hatte er getan, was er vermochte? Die Antwort konnte nur das eigene Gewissen geben. Entschied es über das Maß der „Diskretion" [185], so vollends über die Zulänglichkeit der „Disposition" zur Gnade. Die Schärfe der Beobachtung der inneren Regungen und die Empfindlichkeit des eigenen sittlichen Urteils machten aus einer Weisung, die dem Durchschnittsmönch zur Beschwichtigung diente und ihn selbst mit der unvollkommenen Reue fürlieb nehmen ließ, einen Stachel, der um so größere Schmerzen verursachte, je stärker das Vertrauen zur Sicherheit des Weges erschüttert war. Das Gelüsten des Fleisches wider den Geist, aus den heiligen Schriften bekannt, von den theologischen Lehrern immer wieder erörtert, in eigener Erfahrung erlebt, trat trotz allen Versicherungen von der Freiheit des

Willens und der Unverletzlichkeit ſeines Weſens unter das Zeichen einer beängſtigenden Machtentfaltung des Böſen und einer bedrohlichen Schwäche des Geiſtes. Je mehr ſich Luther um die vollkommene Reue bemühte, um ſo deutlicher wurde ihm die eigene Gebrechlichkeit und um ſo größer die Pein. Im eigenen Gewiſſen erſtand ihm ein Ankläger, der ſelbſt den Troſt der Abſolution gefährdete [186]. Die in der übernatürlichen Liebe vollzogene vollkommene Reue war ja die Bedingung der Sündenvergebung [187]. Er aber ſah, wollte er, wie er ausdrücklich ſchon 1518 verſichert, ſich nicht ſelbſt belügen, die „Neigung zum früheren Leben", zu jenem Leben, das nicht von der Liebe zu Gott ſchlechthin beſtimmt wird. Zwar wurde er nicht irre an dem Grundſatz, daß der Menſch tun könne und ſolle, was er vermöge. Er iſt ihm, wie wir wiſſen, wertvoll geweſen, noch 1514. Zeitweilig hat er ſeiner Wirkung und ſeines Erfolges ſich getröſten dürfen. Auch ſuchte er, wie er ſchon 1518 bekennt, Gott und ſich einzureden, daß er wirklich die Liebe aufgebracht habe, die gefordert werde. Aber es war eine erzwungene Liebe [188]. Bei „richtiger Erwägung" konnte er es nicht wagen, ſich den Beſitz der vollkommenen Reue zuzuſprechen. So blieb ſie ihm ſchließlich „dunkel" und „unverſtanden" [189]. Auch hier kam alſo der um das Vollkommene ringende Mönch nicht über das Unvollkommene hinaus. Um ſo drückender laſteten auf ihm die „zahlloſen und unerträglichen Gebote" der Beichtanweiſungen, die „zur Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott" hinführen wollten [190]. Indem Luther Biels Beſchreibung der letzten Dispoſition zur Eingießung der Gnade zu erproben trachtete, kam er, mochte er auch zeitweilig aufatmen und ausreichende Antworten zu vernehmen glauben, der „Verzweiflung" näher als der Verheißung. Der Kampf um den gnädigen Richter wurde zu einem Ringen um die gerecht machende Gnade.

6.

Schon als junger Wittenberger Prediger und theologiſcher Lehrer erzählte Luther von der ſchweren inneren Not, in die ihn die „Infuſionstheorie" und der katholiſche Gottesgedanke gebracht hatten. Indem er ſich nach der Vollkommenheit ſtreckte und durch die Buße die angenehm machende Gnade zu erwerben trachtete, indem er mit Hilfe der frommen Werke des „Gerechtfertigten" die Gnade des himmliſchen Richters zu verdienen und vermittelſt der Bußwerke des reuigen Sünders den Gnadenſtand zu erwerben ſuchte, ſtrebte er nach jener ſittlichen Würdigkeit, die die Vorausſetzung eines jeglichen Verkehrs mit dem Allmächtigen und Ewigen war und blieb [191]. Mochte auch der Occamismus die Verbindung von übernatürlichem Habitus und gerecht machenden Werken, wie die thomiſtiſche Infuſionstheorie ſie kannte [192], auflöſen, ſo durchbrach er doch nirgends die Grundlinie des katholiſchen Gottesgedankens. Aber bei allem Rationalismus der Lohnordnung und bei allem Vertrauen zur Macht des freien Willens und zur Geltung ſeiner Werke konnte er doch die „Anmaßung" des Lohnanſpruchs zurückweiſen. Denn dem freien Ermeſſen Gottes verdankt der Menſch nicht nur die Sündenvergebung und Mitteilung des Gnadenhabitus, ſondern auch die Annahme der im Stande der Gnade verrichteten Werke. Was iſt der Menſch, auch der Begnadigte, daß Gott ſeiner gedenkt? Die Occamiſten konnten jederzeit ohne Vorbehalt ſich dieſe Frage aneignen,

auch dann, wenn sie die erstaunlichen Kräfte des freien Willens priesen [193]. Sie wußten sich auch dauernd den „Pelagianern" überlegen. Nicht nur, weil auch sie wie Thomisten und Skotisten das Gnadengeschenk des übernatürlichen Habitus für unentbehrlich hielten, sondern auch, weil sie die „Willkür" Gottes über dem Stande der Gnade walten ließen. In dieser Willkür, die jedem Begreifen trotzte und keine Nötigungen duldete, fanden die Occamisten das letzte und sicherste Bollwerk gegen jedwede Form des Pelagianismus [194]. Pelagius fesselte ja, wie sie glaubten, das Urteil Gottes an die guten Werke des freien Willens. Gott mußte den seinen natürlichen Willen „gut gebrauchenden" Menschen in die Wohnungen der Seligen einlassen. Der Allmächtige beugte sich einem sachlichen Zwang. Mit solchem Pelagianismus räumte die „Akzeptationstheorie" gründlich auf [195]. Die Occamisten ließen sich darum auch gern den Prädestinationsbegriff gefallen. Er bestätigte die „Willkür" Gottes, wie sie in der „Akzeptation" des Begnadigten sich kundgab. Und er nötigte ja nirgends, den katholischen Gottesgedanken zu verlassen [196]. Katholische Prädestinationsidee und Rationalismus der Lohnordnung konnten sehr gut miteinander auskommen. Sie wurzelten ja beide im frühkatholischen Vergeltungsgedanken. Selbst die Prädestinationslehre eines Augustin verleugnete ihre frühkatholische Wurzel nicht [197]. Die Nominalisten, ohnehin durch ihren Gehorsam gegen Schrift und Ueberlieferung gebunden, brauchten darum nicht stutzig zu werden, wenn sie etwas von der Vorherbestimmung vernahmen. Selbst Augustins Satz von der doppelten Vorherbestimmung konnte dem eigenen theologischen System eingegliedert werden.

Mit dem Gedanken und seinen Schwierigkeiten wurde Luther spätestens im Winter 1506/07 eingehender bekannt. Das schließt eine frühere Bekanntschaft keineswegs aus. Selbst im späten Mittelalter war der Begriff überall verbreitet. In den Vorlesungen über die Physik und Metaphysik trat der angehende Magister ihm nahe [198]. Auch gehörte er zur religiösen und kultischen Sprache. Von den Erwählten Gottes konnte jeder Fromme reden. Und jeder Meßpriester betete mit den Worten des Kanons, Gott möge ihn der Schar der Erwählten zugesellen. Dem an der Konventmesse sich beteiligenden Novizen blieb das schwerlich verborgen. Ob der Gedanke ihm innerlich zu schaffen machte, wissen wir nicht. Wahrscheinlich ist es nicht [199]. Zu einer regeren Beschäftigung mit der Erwählungsidee konnte die Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf anleiten. Denn Biels Erläuterung des Meßkanons, die Luther las, befaßte sich mit den Schwierigkeiten des Prädestinationsbegriffs [200]. Bald nach Priesterweihe und Primiz wurde dann der theologische Scholar in den Vorlesungen über das erste Buch der Sentenzen des Lombarden [201] in alle Einzelheiten der Lehre von der ewigen Vorherbestimmung der Menschen zur Seligkeit und Verdammnis eingeführt. Das geschah zu einer Zeit, als die Kämpfe um den gnädigen Richter und die vollkommene Reue ihn schon stark bewegten und das Vertrauen zu den ihm in Aussicht gestellten Verheißungen geschwächt war. Zwar zweifelte er noch nicht überhaupt an der Gültigkeit der Verheißungen, wohl aber, ob er sie für sich in Anspruch nehmen dürfe. In diesem Zustande konnte jede eingehendere Beschäftigung mit dem Erwählungsgedanken gefährlich werden. Aus einem theoretischen Problem mit allen ihm anhaftenden Schwierig-

keiten wurde eine Lebensfrage. Wie ſich Vorherbeſtimmung und Vorherwiſſen zu einander verhielten, was der zeitloſe und der in der Zeit ſich verwirklichende Wille Gottes ſei, und was ſonſt noch an ſcholaſtiſchen Sonderfragen und Unterſcheidungen vorhanden war, erfuhr er zwar und eignete ſich an[202]. Aber weder perſönlich unintereſſiert noch reif für die Erörterung der Spekulationen und ſtark für den Genuß ſo feſter Speiſe[203], vielmehr bedrückt von Mißerfolgen und Enttäuſchungen, die er der Infuſionstheorie zu danken hatte, wurde die Erwählungslehre zu einer neuen Quelle der Not. Wohl waren Klammern um ſie gelegt; und der unter der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" ſtehende Chriſt[204] ſollte ſich an die Rechtfertigungsgnade halten. Aber wenn grade ſie, wie Luther zu ſeinem Befremden und zu ſeiner Beſorgnis feſtſtellen mußte, ſchuldig blieb, was von ihr gefordert wurde? Nun konnte ja eine ſchon vorhandene „Verzweiflung" neue Nahrung gewinnen. Denn keine ſcholaſtiſche Formel konnte und wollte den Gottesgedanken beſeitigen, der hinter der Erwählungsidee ſtand. Erſt recht nicht konnte Luther ihn ſich verſchleiern laſſen. Seine Nöte waren ja grade durch ihn geweckt worden. Denn daß er Gott die „Vernunft" der Vergeltungsordnung rechtfertigen ſah und doch denſelben Gott als allmächtigen, keiner poſitiven Ordnung unterworfenen „Willkürwillen" ſich vorſtellen mußte, ſchuf jene innere Unſicherheit, die in „Verzweiflung" einmündete. Prädeſtinatianer wurde er trotzdem nicht. Mit der occamiſtiſchen Rechtfertigungslehre eignete er ſich auch die Vorſehungslehre der Nominaliſten an. Das ſteht trotz allem Grübeln über die „ewige Vorſehung" feſt. Als junger Sententiar hat er in Erfurt vorgetragen, was ſeine occamiſtiſchen Lehrer über das Vorherwiſſen Gottes, über den freien Willen und die Wirkungsweiſe der Gnade ausführten[205]. Beſtätigt wird dies durch ein beſtimmtes Zeugnis aus dem Jahre 1515. Ohne Umſchweife bekennt hier Luther, einſt die Spitzfindigkeiten und hohlen Worte der nominaliſtiſchen Vorſehungslehre nebſt ihrer Abſicht, dem freien Willen des Menſchen die Entſcheidung über die Seligkeit in die Hand zu legen, anerkannt zu haben[206]. Blieb aber der Erfolg aller Werke, der eigentlichen und uneigentlichen Verdienſte aus, durch die gerade die Nominaliſten die Vorſehung ſich verwirklichen ließen, konnte nicht jenes Mindeſtmaß von Gewißheit gewonnen werden, mit dem man nun einmal vor Gott hintreten mußte, wurden ſchließlich alle Erfahrungen, die auf dem Wege der Vollkommenheit, in der Buße und unter der Gnade gemacht wurden, zu einem Mittel der Beunruhigung, ſo konnte das eine ſehr ernſte Urſache haben. Sie mochte erkannt ſein in dem Augenblick, in dem der Büßer ſich der Zahl der von Gott Verworfenen meinte einrechnen zu müſſen. Bei allem Gehorſam gegen die geltende Heilsordnung wurde das ewige Geſchick des Menſchen ins Ungewiſſe geſtellt. Einzig die Willkür Gottes gab den Ausſchlag[207]. Das wurde nicht verhehlt, und Luther ſpürte es hinter allen theologiſchen Formeln, die er willig übernahm[208]. Allein dem ewigen Herrſcher gegenübergeſtellt, vor dem die Welt Dampf und Rauch und das Geſchöpf Staub iſt, konnte er wohl verzagen und ſelbſt wünſchen, es möchte keinen Gott geben[209]. Seligkeit erwartend mußte er fürchten, auf ewig verdammt zu ſein. In ſolchen Augenblicken wurde die Gewißheit, daß Gott kein Gedankengebilde ſei, ſondern lebe und regiere in alle Ewigkeit, zu einer qualvollen Laſt. Nun

konnte auch wohl „Haß" aufsteigen gegen den, der zwar einen Weg zur Vollkommenheit und Seligkeit gewiesen hatte, aber doch dem hier Wandernden von Ewigkeit her die Kraft versagt haben konnte, ihn zu Ende zu gehen. Wenn aber solcher „Haß" sich regte, war die von der Augustinerregel geforderte und durch ihre allwöchentliche Verlesung nachdrücklich eingeprägte Liebe zu Gott so fern wie möglich. Die „Spekulationen" über die Prädestination brachten ihn um den Ertrag der Reue und darum auch aller jener Verheißungen, die dem vom geordneten Willen Gottes geschaffenen Weg der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" galten. Damit verlor er allen Boden unter den Füßen.

Keine „Marter" seines Erfurter Klosterlebens hat Luther so gepeinigt, wie der Zweifel, ob er von Gott zur Seligkeit erwählt sei oder nicht. Verglichen mit ihr bedeuteten alle Kasteiungen und die Uebungen der geistlichen Disziplin wenig. Selbst die „Schrecken", die er vor der richtenden „Gerechtigkeit" Gottes empfand, waren erträglicher. Denn sie ließen doch der Hoffnung auf einmal erfolgende Annahme Raum, während hier vollendete Trostlosigkeit den Zustand kennzeichnete. Wer ein Kind des Zorns zu sein glaubte, stand in solchem Augenblick vor dem eigenen Bewußtsein als bereits Verdammter da. Luther erlebte ganz, was „Verzweiflung" heißt. Allerdings stets nur auf kurze Augenblicke[210]. Den Minuten der ärgsten Verzweiflung folgten, wie auch in späteren Jahren nach der Entdeckung des Evangeliums[211], wieder ruhigere Zeiten. Einen Tiefpunkt, der zeitlich sicher faßbar wäre, gibt es nicht. In Luthers Seele wogte es vielmehr auf und ab. Und die Wogen konnten sich nicht beruhigen. Es blieb ja, was die Unruhe weckte. Allerdings fehlte es nicht an Trost. Ganz unbekannt waren den Seelsorgern jener Tage Luthers Nöte nicht; auch nicht einem Biel. Mit Augustin und Ambrosius konnte er auf die offenbare Heilsordnung Gottes aufmerksam machen und den Willen aufrufen, das Wohlgefallen selbst des prädestinierenden Gottes zu verdienen[212]. Sogar ein „leichtes Wort" konnte vorübergehend Luther beschwichtigen, wenn ihn die Furcht überkam, ein Kind des Zorns zu sein[213]. Oder es richtete ihn das Gebot auf, zu glauben und zu hoffen[214] und im Erlösungstod Jesu auch den ihm zugewandten Gnadenwillen zu suchen[215]. Der Mönch, dessen Zuspruch Luther in dankbarem Gedächtnis festhielt, befand sich ganz im Einklang mit einer seelsorgerlichen Ueberlieferung, mit einem Skotus und auch Biel. In seinem Sentenzenkommentar beschrieb Gabriel Biel die Hoffnung als den „partikularen Glauben", durch den man glaube, daß man selbst gerecht und selig werden müsse. Er fehle den „Verzweifelnden". Sie möchten die Seligkeit haben, könnten aber Gott nicht als den ergreifen, der auch ihr Besitz werde. Ihr Wunsch, Gott und die Seligkeit zu besitzen, bleibe unwirksam. Man solle sie darum nicht zur Liebe ermuntern. Denn die eigentliche Wurzel ihres Irrtums liege nicht im Willen, sondern im Intellekt. Man müsse ihnen darum zureden, daß sie fest glauben. Aus dem Gehorsam des unbeirrten Glaubens wachse das „wirksame" Verlangen heraus, die Hoffnung, die das Heil auf sich selbst zu beziehen vermöge, der „partikulare" Glaube[216]. Auf diesen, jedem katholischen Christen zugänglichen, dem katholischen Verständnis des Evangeliums nichts vergebenden „Glaubensindividualismus", nicht, wie Melanchthon, Matheſius, Veit Dietrich und andere es dargestellt haben, auf eine im reformatorischen Evangelium gegründete Rechtfertigungs- und Heilsgewißheit wurde Luther gewiesen. Und die Aengste,

die der jedem Begreifen spottende Erwählungswille Gottes schuf, sollten durch den die „gegenwärtige Gerechtigkeit" kennzeichnenden offenbaren Willen Gottes verscheucht werden. Es klingt darum keineswegs unwahrscheinlich, daß bereits ein schlichter Augustinermönch, nicht erst Staupitz, den Blick des unter dem Prädestinationsgedanken Leidenden auf den Mensch gewordenen Gottessohn gelenkt habe, der uns zur Seligkeit gesetzt sei. Wer über die Vorherbestimmung grübeln wolle, ohne der Knechtsgestalt Christi zu achten, stürze unvermeidlich bald in Verzweiflung [217]. Was etwa andere Erfurter Mönche, der „Greis" [218], der „Pädagog" oder wer sonst noch ihm sagten, lag auf derselben Fläche. Da Luther trotz dem Prädestinationsbegriff und den durch ihn verursachten Nöten mit seinen nominalistischen Lehrern von der Freiheit des Willens und seiner Fähigkeit, Gott über alles zu lieben, überzeugt war, so konnte er immer aufs neue es mit den Mitteln der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" versuchen. Zu tun, was in seinen Kräften stand, blieb die Aufgabe der Tage.

7.

Eben darum fand die Spannung keine Lösung. Alles, was er von Gnade und Barmherzigkeit vernahm, stand unter der Bedingung dieser Aufgabe. Die „Gerechtigkeit Gottes" behielt ihre „Schrecken". Psalter und Brevier waren darum kein klarer und frischer Quell, der den Lechzenden jederzeit hätte laben können. Ganz gewiß ließ er auf sich wirken, was er von der Barmherzigkeit und dem Beistand Gottes vernahm [219]. Nicht nur die Worte waren ihm bekannt; auch ihr Inhalt redete zu ihm, und keineswegs vergeblich [220]. Aber recht schmeckte ihm der Psalter nicht [221]. Denn wenn er die Worte las: „In Deiner Gerechtigkeit erlöse mich" (Ps. 31, 2), so mußte er an die vergeltende Gerechtigkeit denken, der er, wie er wußte, nicht genug getan hatte. Und wenn er im Römerbrief Pauli las, daß Gottes Gerechtigkeit durch das Evangelium offenbar werde, so wurde die frohe Botschaft alsbald zu einem „strengen Gericht" [222]. Im Psalter, dem täglichen Gebetbuch, und in den Briefen des Apostels der Heiden und der Gnade, in den Gebeten des Missale und in der „asketischen" Literatur, im Gottesdienst und im theologischen Unterricht, überall sah er den Gott seiner Jugend [223], der der Gott eines jeden frommen katholischen Christen war. Nirgends wurde er, trotz allen Worten und ihren keineswegs in den Wind gesprochenen Versicherungen, eine Gnadenordnung gewahr, die jede Form der Lohnordnung als Ordnung des „irdischen" Lebens und des „natürlichen" Menschen brandmarken konnte. Indem er dem Gottesgedanken des Katholizismus sich beugte, wurde sein Leben zu einem Kampf um den „gnädigen Gott". Indem er mit Eifer und Gewissenhaftigkeit zu verwirklichen trachtete, was Theorie und Kasuistik forderten, wurde er, der auf dem Wege der Vollkommenheit Fortschritte machen mußte, seiner Gebrechlichkeit und Unwürdigkeit sich deutlicher bewußt denn je. Der Reformator soll später wiederholt bezeugt haben, daß sein Eifer und seine frommen Klosterwerke ihn von Christus, dem Ziel seiner Sehnsucht, nur entfernt hätten und Fortschritte überhaupt nicht von ihm gemacht worden seien [224]. Der Buchstabe der Formulierung ist unsicher [225]. Das Urteil selbst ist jedoch keineswegs schlechtweg haltlos. Denn was Luther von der „Gerechtigkeit Gottes", von den „angenehm machenden" und den „disponieren-

den" Werken wußte, was er von der „Begierde" als dem Inbegriff aller ungeistlichen Regungen vernahm, im eigenen Leben erfuhr und als Schuld bekennen mußte, wenn anders denn er aufrichtig bleiben wollte, legte der erstrebten Gewißheit, dem Ziel merklich und dauernd nahe gekommen zu sein, Hindernisse in den Weg und wies stets wieder auf den Anfang zurück, auf die Anspannung aller Kräfte seines Willens. Blieb ihm hier, wie er bei gewissenhafter Selbstprüfung bekennen mußte, der erhoffte Erfolg versagt, so sah er Ohnmacht, wo Leistungsfähigkeit behauptet wurde. Da ferner bessere Mittel der Vollkommenheit und „Vorbereitung" als die von ihm benutzten nicht vorhanden waren, darum ein Rückgriff auf letzte Hilfen, wie er dem noch außerhalb des Klosters Lebenden zu Gebote gestanden hatte, unmöglich war, so blieb die Spannung ungelöst. Die Stunden der „Verzweiflung" konnten vorübergehen. Aber die Fehlschläge kehrten immer wieder. Und sein Gehorsam gegen die Warnung vor jener „Anmaßung", die ohne den Erwerb von Verdiensten Gott besitzen will, hatte einen weder von Biel noch anderen vorausgesehenen Erfolg. Denn grade indem er auf den Schmuck der Verdienste, der ihm Zuversicht vor Gott verleihen sollte, bedacht war [226] und seiner Gerechtigkeit sich freuen wollte, spottete Gott seiner [227]. Und wenn er, bemüht um Reinheit und sündlose Heiligkeit, sich einer Sünde zeihen mußte, setzten ihm Gericht und Gewissen so hart zu, daß er wieder vor der Verzweiflung stand [228].

Dieser Spannung und aller Schwankungen, die damit verbunden waren, wurde Luther in Erfurt nicht Herr. Sein Gehorsam begünstigte die Mißerfolge. Der mönchische Seelsorger sah in seinen Anfechtungen und Nöten die üblichen Skrupel, die zu überwinden die Zeit und die herkömmliche seelsorgerliche Leitung ausreichen würden. Demgemäß wurde denn auch der „skrupulöse" Klosterbruder beraten. Nicht erfolglos, wie er selbst später bekannte [229], aber doch nur mit begrenztem Erfolg. Denn die eigentliche Quelle der Not wurde nicht verstopft. Alle Seelsorge hatte die überlieferte Anschauung von Gott und Seligkeit zur Voraussetzung. Luther aber stellte, sich selbst noch unbewußt, eine Frage, die über diese Voraussetzung sich hinwegsetzte und darum keine Antwort finden konnte. Er war darum auch einsamer und „unverstandener", als er damals noch sich deutlich machen konnte. Denn schließlich suchte er eine Gewißheit, die mehr sein wollte als die auf seine frommen Werke gegründete „moralische Wahrscheinlichkeit" oder „sekundäre Gewißheit", Gott angenehm zu sein [230]. Beschwichtigungen sollten nicht der Vollkommenheit im Wege stehen; und die Würdigkeit von Person und Werk mußte Bestand haben können. Im Bedingten fand er keine Befriedigung und Zuversicht. Die „sekundäre" Zuversicht wurde eine Auskunft, der er sich nicht getrösten konnte. Der Rat erfahrener Doktoren, der nach Biels Anweisung die Skrupel verscheuchen sollte, hatte darum nur eine begrenzte Wirkung. Er hinterließ wohl einen Eindruck. Und über manches konnte er dem Verzagenden hinweghelfen [231]. Auch ließ er es nicht am Willen fehlen, dem zu gehorchen, was aus der Schatzkammer der kirchlichen Seelsorge und aus dem Munde der Vorgesetzten ihm nahe kam. Aber die klösterliche Ordnung verpflichtete ihn auch zu gewissenhafter und regelmäßiger Selbstprüfung. Und am Zeugnis des eigenen Gewissens fand die seelsorgerliche Kasuistik ihre Schranke. So konnte er schließlich doch nicht den Gehorsam leisten, der erwartet wurde [232].

Erlebnis und Gewissen gewannen eine eigene Zuständigkeit. Was der Umgebung als Skrupel erschien, den die Autoritäten niederschlagen mußten, wurde ihm Gewissenswahrheit. In die nominalistische Theologie hineinwachsend und noch ganz katholisch vor dem eigenen Bewußtsein, begann er doch seinen Katholizismus zu zerbrechen, indem er Unmögliches von ihm verlangte. Mit großen Hoffnungen hatte er den Weg der Vollkommenheit betreten; und auf den Anfang sah er sich zurückgeworfen. Er lebte im Stande der Vollkommenheit und erkannte sich immer aufs neue als einen Büßer, der sich auf die Eingießung der Gnade vorbereiten und darum noch um die Voraussetzung vollkommenen Lebens ringen mußte. Augustin hatte der Buße nicht bedurft [233]. Für Luther, der den „großen Vater Augustin" als den Patron seines Ordens kannte, war „Buße" etwas Alltägliches und fast das bitterste Wort der Schrift geworden [234].

So hat es wirklich einen Klosterkampf Luthers gegeben; und das Ziel des Kampfes sollte trotz der Zugehörigkeit zum Stande der Vollkommenheit der „gnädige Gott" sein. Noch 1507 hatte der junge Priester aus seiner klösterlichen Gerechtigkeit die Kraft zum Widerstand gegen die mißtrauischen Einwände des Vaters geschöpft. Aber die denkwürdige Unterredung hatte doch die Ueberzeugung ins Wanken gebracht, daß er von Gott selbst berufen worden sei und den rechten Gehorsam geleistet habe. Und die Erfahrungen der Erfurter Klosterjahre waren nicht geeignet, das wankende Vertrauen zu festigen. Hier wie dort begegnen wir nagenden Zweifeln, die in der Wechselwirkung einander verstärken konnten. Zwar konnte Luther sich immer wieder von den schlimmsten Anfechtungen erholen, auch den Zuspruch erfahrener Brüder aufnehmen und den Mut gewinnen, die Gnadenzusicherung auch auf die eigene Person zu beziehen. Er konnte sich seiner Zugehörigkeit zum Orden und der Fürbitte seiner Patrone und der Mutter Gottes getrösten, ja mönchische Gerechtigkeit und die Anfänge evangelischer Vollkommenheit erworben zu haben wähnen. Aber es war keine Gewißheit, die Stand zu halten vermochte. Sie brach schon vor einer „kleinen Anfechtung" von „Tod und Sünde" zusammen [235]. Die Freude an der mönchischen „Heiligkeit" mitsamt der Hoffnung auf den Beistand der Gnade wich der Verzagtheit und Gewissensnot, wenn vor dem sittlichen Bewußtsein die „Gerechtigkeit Gottes" und die „Begierde des Fleisches" auftauchten. So schlossen die Erfurter Jahre mit der quälenden Ungewißheit, ob wirklich die Verheißungen ihm wahr und seine Klosterwerke Gott angenehm seien [236]. An den Hoffnungen der ersten Zeit zehrte ein Zweifel, der nicht zum Schweigen gebracht werden konnte. Denn in ihm beantwortete Luthers Gewissen die Frage, die der katholische Gottesgedanke ihm stellte. Und als ein alle Kräfte aufbietendes endloses Ringen stellte sich die Zukunft dar. Im Streben nach Vollkommenheit wurde er des Unvollkommenen sich bewußt. Das Ziel, das er am Ende des Weges stehen sah, blieb in weiter Ferne.

Und dennoch war es ein erster großer Erfolg. Denn der Zweifel legte die Axt an die Wurzel des alten Gottesgedankens und bereitete einen neuen vor. Unter den Martern des alten Lebens begann schmerzvoll und langsam ein neues Leben aufzusteigen. Martin selbst freilich sah nur ins Ungewisse.

In diesem Zustand erreichte ihn der Befehl, nach Wittenberg zu gehen.

Zweites Kapitel.

Das Wittenberger Jahr.

§ 7.

In Wittenberg um 1508.

1. Die Landschaft an der „Grenze der Zivilisation". 2. Das Stadtbild. 3. Handel und Leben in Wittenberg. 4. Schloß und Stiftskirche. 5. Bürger und Studenten.

1.

Noch zu Beginn des neuen Jahrhunderts war Wittenberg eine kleine Elbstadt. Mancher, der aus wärmeren und fruchtbareren Gegenden Deutschlands, aus reicheren und bildungsfroheren Städten des römischen Reiches dorthin geführt wurde, mochte sich berechtigt glauben, seinen Unmut über Land und Leute, über Straßen und Häuser, über ärmliches Leben und plumpe Manieren auszulassen. Wer außerdem wie Cochläus Wittenberg sonderlich gram war, erzählte mit bissiger Freude von der „elenden, armen, kotigen Stadt", „nit wert das sie sol in Teutschem landt ein statt genant werden, welche vor zwaintzig jaren gelerten vnd ungelerten vnbekannt was, ein vngesunt, vnlieblich erd, on wyngarten, on baumgorten, on fruchtbar baum, ein bierische kamer, rauch, frost holb, on freid, gantz kottichte". Wären dort nicht das Schloß, das Stift und die Universität, so fände man nichts denn „kottichte heuser, vnrein gassen, alle weg, steg vnd strassen vol kotß". Das Volk wird als barbarisch geschildert. Es lebt vom Bierhandel und dem kümmerlichen Gewinn, den Kleinkrämer erzielen, sieht auf einen leeren Markt und geht in kleinbürgerlicher Kleidung einher [1]. Die Absicht, an dem Ketzernest nichts Gutes zu lassen, ist unverkennbar. Aber selbst ein Friedrich Myconius redet von der Aermlichkeit des Wittenberg, in das Luther einzog. Es war „bis doher ein arm unansehnlich Stadt; kleine, alte, heßliche, niedrige, höltzerne Häuslein: einem alten Dorff ähnlicher, denn einer Stadt" [2]. Selbst Christoph Scheurl, der doch mit Ehren in Wittenberg empfangen und zum Rektor der neuen Hochschule gewählt worden war, ehe er Wittenberg „recht gesehen" hatte, findet in seinen aus jenen Monaten stammenden Briefen kein Wort des Lobes der Stadt, in der er sich ungewöhnlicher Erfolge erfreuen durfte. In den Winkel Sachsens verschlagen [3] gedenkt er des freundlichen und angenehmen Lebens, das ein gütiges Geschick im schönen Bologna ihm bereitet hatte. Jetzt glaubt er, von allem das Gegenteil zu haben [4]. Auch ärgert ihn

VLIBERGA
GLORIOSA DEI CIVITAS

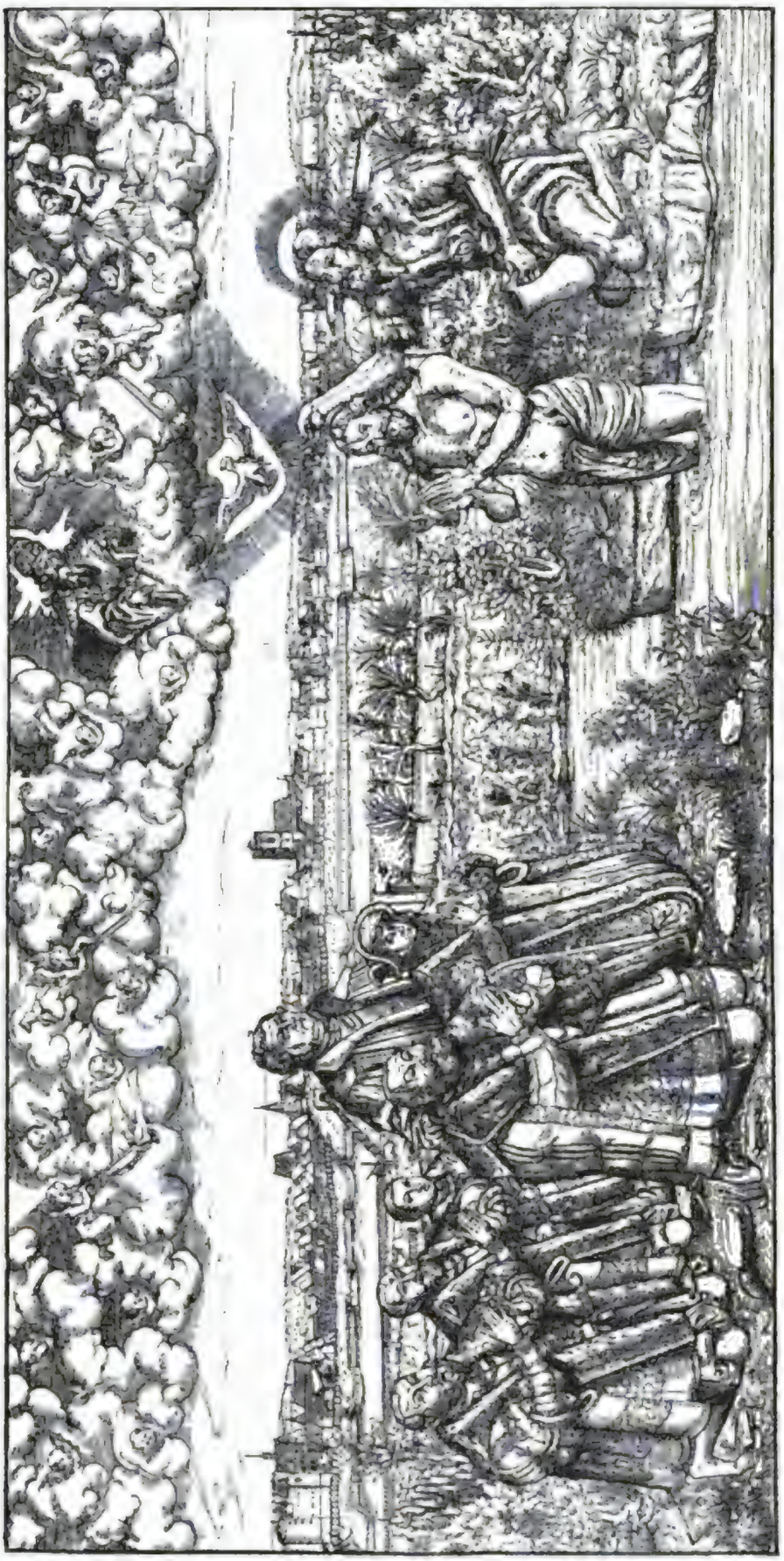


Abb. 4: Wittenberg. (Holzschnitt von Lukas Cranach.)
(Aus S. v. Bezold: Geschichte der deutschen Reformation.)

das trunksüchtige, ungeschliffene, der Völlerei ergebene Volk[6]. Noch aus späteren Jahren vernimmt man sehr unfreundliche Urteile über die Stadt. Martin Polichs Sohn Valentin soll sich recht drastisch geäußert haben. Man sitze, so hörte ihn Luther, scheinbar ohne widersprechen zu mögen, urteilen, zu Wittenberg in einem „schindeleich", d. h. Schindanger[8]. Luther selbst, der vom volkreichen Erfurt und der thüringischen „Schmalzgrube" herkam, hat die Dürftigkeit Wittenbergs lebhaft empfunden. Er wunderte sich, daß in Wittenberg eine Universität errichtet worden sei. Ja kaum glaubte er, in eine Stadt gekommen zu sein. Noch in späten Jahren zweifelte er, ob aus dem Ort eine wirkliche Stadt werden könnte. Die Kurfürsten Ernst, Friedrich, Johann und der regierende Kurfürst hätten zwar viel „darauff gewant", aber „noch wils nicht eine Stadt werden"[7]. Der Boden ist sandig und leicht. Den Spottvers eines Unbekannten auf das dürre Wittenberger Land hat er sich angeeignet:

Sendigken, sendigken, du bist ein lendigken,
Wenn ick die arbeit, bistu licht,
Wenn ich dich meye, so finde ich nicht[8].

Ja er vermutet, es habe vor Zeiten ein sehr sündhaftes Volk die Gegend bewohnt, dessen Sünden Gott genötigt hätten, das Land mit dürrem und unfruchtbarem Sand zu strafen[9]. An Bürgern und Bauern, auch am Adel des Landes vermißt der Reformator Bildung, Zucht und Leutseligkeit. Das Volk fragt weder nach Ehrbarkeit und höflichkeit noch nach Religion[10]. Gastfreundschaft ist etwas Seltenes. Man gibt weder gute Worte noch zu essen, sagt vielmehr: „Live Gast, ick weit nit, wat ich ju te eten geven soll, dat Wif is nit daheimen, ick kann ju nit herbergen"[11]. Die Wittenberger wohnen, wie Luther einmal meint, an der „Grenze der Zivilisation". Hätten sie ein wenig weiter entfernt sich angesiedelt, so wären sie mitten in die Barbarei geraten[12].

Solche Urteile dürfen freilich nicht buchstäblich hingenommen werden. Zunächst spiegeln sie doch nur die augenblickliche Stimmung des Redners oder Schreibers wieder. Der Maßstab ist subjektiv. Die unerfreulichen Erfahrungen, die der Reformator mit dem Volk im Kurkreis gemacht hatte, klingen wieder im Urteil über die Sachsen, die weder nach höflichkeit noch nach Religion fragen. Auch konnte er, der die alttestamentliche Erzählung von der Zerstörung der Städte und Weiden am Toten Meer kannte, aus den Sandhügeln bei Wittenberg sichere Rückschlüsse auf die Gesinnung und das Treiben der früheren Bewohner ziehen. Fehler der Vorväter am lebenden Geschlecht zu entdecken war dann nicht schwer. Aber mochten auch die Voraussetzungen das Urteil vor dem eigenen Gewissen rechtfertigen, so war es doch nicht ganz „unbefangen". Die Voraussetzungen wurden zu einer Schranke, die nicht übersehen werden darf. Scheurl vollends mochte an allem Anstoß nehmen, wenn er an Bologna und den Freundeskreis dachte, in dem er dort gestanden hatte. Er konnte aber auch ganz anders sich über Wittenberg aussprechen. Gleichzeitig mit dem mißmutigen Urteil über Stadt und Leute rühmte er die Güte der Wittenberger Luft und die Bildung der Bürger[13]. Ja kühn, wenn nicht gar dreist genug, wagte er es, die Wittenberger Universität Padua und Bologna überzuordnen. Diesem Urteil gab er noch ein besonderes Gewicht mit, in-

dem er sich als Kenner Italiens bezeugte[14]. Doch dies sagte er als Rektor der Universität, der der studierenden Jugend Lust machen wollte, nach Wittenberg, dem „Markt der edlen Wissenschaften", die Schritte zu lenken. Aus durchsichtigen Gründen darf diese „offizielle" Schilderung noch mißtrauischer aufgenommen werden als die vertrauliche derselben Tage. Scheurl hat im Lektionskatalog seines Rektorates absichtlich schön gefärbt. Wer die Dinge beim rechten Namen nennen wollte, durfte jedenfalls beteuern, daß er an die „Grenze" der Zivilisation gelangt sei. Wohl gab es auch jenseits noch „zivilisierte" Orte. Rostock und Greifswald waren sogar Universitätsstädte geworden. Aber Wittenberg lag doch an der Grenze des deutschen und slavischen Gebiets. Einst hatten sich dort, von Markgraf Albrecht dem Bären gerufen, Niederdeutsche und Flamen im Schutz der weißen Burg und der Elbe niedergelassen. Die Feindschaft gegen die Slaven war der neuen Siedlung von Haus her mitgegeben. Auch als der Ort Stadtrecht erhielt (1293), verharrten die Wittenberger in der Abwehr und dem Ausschluß alles Slavischen. Wenden durften nur in den Vorstädten wohnen. Der Erwerb des Bürgerrechts wurde ihnen versagt. In den Zünften saßen nur Deutsche. Aufgenommen durfte nur werden, wer „von deutczscher zcungen von vater vnd muter vnd von allen synen vier anen geboren"[15]. So entwickelte sich in naher Berührung mit den Slaven ein wittenbergisches und deutsches Selbstbewußtsein, das auch zu Luthers Zeiten noch lebendig war. Der Reformator gab ihm eine eigene Wendung. Auch er war kein Freund der Wenden. Er kannte keine ärgere Nation als die wendische, unter die Gott ihn mitsamt den Wittenbergern geworfen hatte. Doch sein Blick hing vornehmlich, freilich nicht ausschließlich, an ihren dämonischen Werken und den Teufeln, die in den Städten und Dörfern des Kurkreises hausten[16]. Aber auch so erscheinen die Wenden als die Verachteten. Ihr „Glaube" wird zum Zeugnis ihrer Unbildung. Ihr fehlt ganz jene „Aufklärung", die zu besitzen jeder deutsche katholische Christ jener Lande, vollends der Magister[17] trotz allen Zugeständnissen an die „bezauberte Welt" überzeugt war. Und wer zur Zunft der Gelehrten gehörte, konnte erst recht wähnen, in einen düsteren Winkel verschlagen worden zu sein. Von Wittenberg sprach die Welt der Gelehrten und wissenschaftlich Gebildeten erst seit wenigen Jahren. Geistiges Schaffen, das weithin erkennbar gewesen wäre, hatte die Stadt bis dahin nicht gesehen. Eine Stätte der Bildung und jener „Zivilisation", die auch zu Beginn des 16. Jhd.s als Frucht der wissenschaftlichen und gelehrten Arbeit galt und die zu pflegen die gelehrten Körperschaften verpflichtet waren[18], war Wittenberg nicht gewesen. Die Wenden vor den Toren und die Vergangenheit der Stadt mochten wohl harte oder doch verärgerte Urteile der zugezogenen Gelehrten rechtfertigen.

Aber ganz so trübselig, wie es scheinen könnte, war es um Wittenberg doch nicht bestellt. Sand und „Dürre" kennzeichneten weder die Landschaft insgesamt noch lastete auf dem „Sand" der Fluch der Unfruchtbarkeit. Luther selbst muß bekennen, daß Gott aus dem Sand und den Steinen Korn und selbst „guten Wein" wachsen läßt[19]. Eine magere, unergiebige Heide war das Wittenberger Land damals so wenig wie heute. Die fette Erfurter Scholle mußte Luther zwar vergeblich suchen. Und dem von Thüringen Kommenden mochte der Boden ärmlich und öde erschei-

nen. Aber Viehzucht und Getreidebau lieferten grade um Wittenberg herum gute Erträge. Die Wiesen auf beiden Seiten der Elbe erlaubten, einen starken Viehbestand zu unterhalten. Der Acker schenkte trotz den Sandhügeln Körner im Ueberfluß. Meinhard kann in seinem, die neue Universität anpreisenden Dialog von 1508 die Beobachtung seines Genossen Reinhard, das Land erscheine „fast steril", leicht berichtigen. Es liefere nicht nur den Wittenbergern und allen Gliedern der Universität, was sie brauchten, sondern sei auch die Kornkammer fast aller umliegenden Städte. Winter- und Sommerweizen, Gerste und Hafer würden in großen Mengen ausgeführt [20]. Das ist keine Uebertreibung des für Wittenberg Werbenden. Noch zu Beginn des 19. Jhd.s konnten „beträchtliche Quantitäten" der Wittenberger Ernte den Nachbarn überlassen werden [21]. Trotz Cochläus war Wittenberg auch nicht ohne Baum- und Weingärten. Der „Weinberg" im Norden der Stadt zeugt heute noch davon. Und Luther räumte ein, daß ein trinkbarer Wein gekeltert werde. Obst- und Hopfengärten gaben einen befriedigenden Ertrag. Der Kurfürst selbst besaß Obstgärten in der Umgebung. Auch ein ihm gehörender Hopfengarten in der Bruchstraße wird erwähnt. Das Auge durfte doch ein freundliches Landschaftsbild aufnehmen. Meinhard konnte darum den Versuch wagen, die Schönheit des Landes zu preisen. Eine Bergwelt, meint er, baue sich freilich nicht vor dem Ankömmling auf; doch an der Lieblichkeit der Ebene könne sich das Auge nicht satt sehen, und sie gebührend zu beschreiben sei die Sprache zu arm. Wälder umsäumen, so fährt er fort, das Land, durch das der „segeltragende" Strom fließt. Wiesen, Gärten und Brombeergebüsch breiten sich zu den Füßen des Beobachters aus. „Süße Düfte" steigen zu ihm empor, und der Gesang einer bunten Vogelwelt ergötzt sein Ohr. Er ist versucht, von einem irdischen Paradies zu sprechen [22]. Reinhard äußert, begreiflich genug, einige Zweifel an der Zuverlässigkeit dieser überschwenglichen Schilderung [23], muß aber doch später in das Lob der Wittenberger Landschaft einstimmen. Als er am Kollegiengebäude stand, wurde sein Blick durch den Strom, das Pappelgehölz, den „dodonäischen Hain" und die freundlichen Orte gebannt [24]. Meinhard, selbst Lehrer an dem neuen Generalstudium, als Luther ankam, hat sein Möglichstes getan, schon das äußere Bild verlockend zu schildern. Naturgefühl und literarischer Stil des Humanismus liehen ihm Worte und Töne. Aber es fehlte doch nicht an Reizen, wie er sie beschreibt. Selbst dieser „Winkel" Sachsens konnte das Auge dessen erfreuen, der nicht verärgert war, auch nicht Ueppigkeit und Majestät forderte, wo nur schlichte Fruchtbarkeit und anspruchslose Lieblichkeit erwartet werden durften.

2.

Nördlich der Elbe, in einiger Entfernung vom Strom [25] und ungefähr parallel mit ihm, nur wenig sich über den Wasserspiegel erhebend, lag die Stadt. Einige vorstädtische Siedelungen waren ihr im Osten, Norden und Westen, zum Teil zerstreut an der Heerstraße, vorgelagert. Umfangreich genug, mehr Raum einnehmend als Wittenberg selbst, waren sie doch recht schwach bevölkert. Ihre Rechtsverhältnisse waren ungleich. In der „Neustadt" vor dem Koswiger- oder Apollotor [26], dem späteren Schloßtor, hatten die Bewohner keinen Grundbesitz. Sie waren ins-

gesamt Kossäten. Ihre Zahl gibt das „Erbbuch" von 1513 auf 53 an. Den Lebensunterhalt gewannen sie vor allem durch Fischfang, daher das Dorf auch die „Fischerey" genannt wurde[27]. Unter den Fängen werden Stör und Lachs ausdrücklich erwähnt. Die Kähne waren sehr primitiv, aus einem Eichenstamm herausgeschnitten. Die Fronden waren erträglich. Im Winter mußte an der großen Elbbrücke geeist, im Sommer gemeinsam mit den Grünsträßlern einen Tag lang auf der großen Wiese Heu gesammelt werden. Das Handwerk des Ortes war unbedeutend[28]. Vor der Nordwestmauer in der grünen Straße, die, wenn auch wohl nicht ursprünglich, mit der Neustadt vereinigt war, saßen 13 Kossäten. Sie lebten von Garten- und Ackerbau. Zum Frondienst auf der großen Wiese kam noch die Verpflichtung, vor und auf dem Schloß zu kehren und die Holzscheite zu schichten[29]. Mit der Gerichtsbarkeit des Wittenberger Magistrats hatten die Neustädter nichts zu tun. Sie unterstanden „anhe alle mittel mith gerichten obersten unde nyderstenn, stewr unde folge" dem Kurfürsten[30]. Den auf der Burg residierenden kurfürstlichen Amtmann hatten sie in nächster Nähe. „Amtsvorstadt" hat man darum auch später die Neustadt genannt[31]. Die eigentlichen „Vorstädter", vor dem Elstertor im Osten, aber auch mit den Neustädtern vor dem Koswigertor in der Klaus- und Sandstraße wohnend, unterstanden in Sachen der niederen Gerichtsbarkeit dem städtischen Rat. Die höhere Gerichtsbarkeit besaß der Kurfürst. Nur einige wenige „freie Häuser" waren ganz der kurfürstlichen Gerichtsbarkeit unterstellt[32]. Im „Erbbuch" von 1513 werden 26 Vorstädter gezählt. Vor dem Elstertor wohnten 11, in der Klausstraße 10 und in der Sandstraße 5[33].

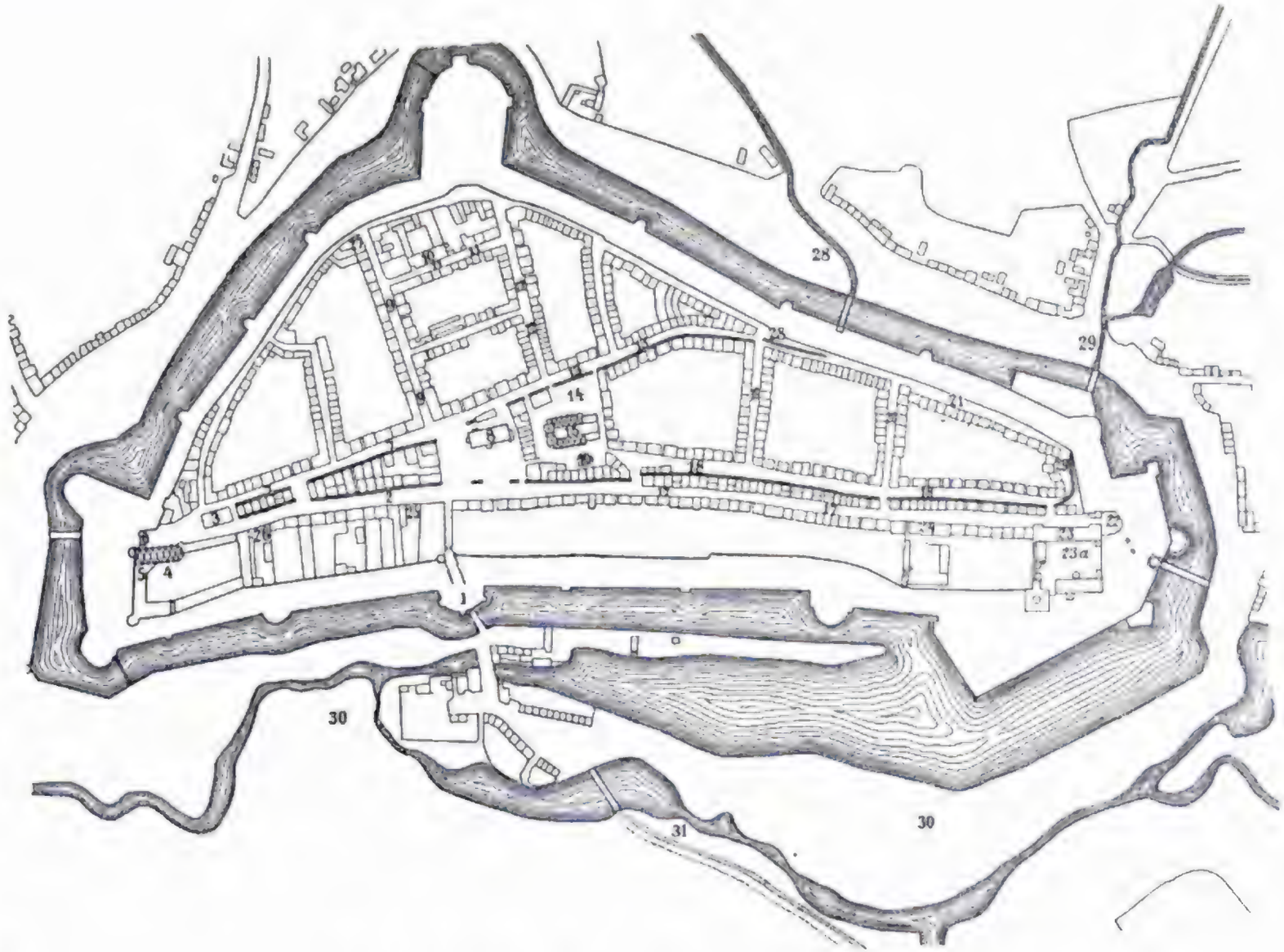
In die „geräumige"[34] Stadt gelangte man durch drei Haupttore. Im Westen lag das Koswigertor, von Meinhard das Apollotor genannt. Das im Osten befindliche Tor hatte, wie unser Cicerone versichert, nach dem Fluß und Ort Elster seinen Namen[35]. Schon damals also wurde es Elstertor genannt[36]. Früher hieß es nach der auf dem alten Gottesacker befindlichen Kapelle zum heiligen Kreuz das Kreuztor. Vor dem Tor lag das Siechenhaus mit Kapelle. Die Südmauer wurde von dem Elbtor durchbrochen, durch das man an Wiesen vorbei zur Elbbrücke mit ihren 11 Jochen[37] kam. Wirkliche Sicherheit gewährten die Mauern nicht, mochten sie auch stattlicher geworden[38] und auf ihren Toren und einigen Türmen mit Hakenbüchsen und Pulver[39], also der von Scheurl gepriesenen „ingeniösen" Erfindung der Deutschen ausgestattet sein[40]. Meinhard mußte in seinem Werbebüchlein für die Universität die Unsitte der Wittenberger rügen, von ihren Häusern aus eigene Durchgänge durch die Mauer zu legen. Das könne der Stadt viele Gefahren bringen, besonders den Eintritt der Feinde und die Flucht der Uebeltäter begünstigen[41]. Ohnehin ließen die Befestigungen trotz den von den Kämmereirechnungen bezeugten nicht unbeträchtlichen Aufwendungen für Graben und Zwinger samt den jährlichen Ausgaben für Büchsen, Büchsensteine und Pulver[42] zu wünschen übrig. Der Reformator, der im stark befestigten Erfurt gelebt hatte und es für beinahe uneinnehmbar hielt[43], war, selbst nachdem die Kurfürsten erhebliche Mittel für die Sicherung der Stadt ausgeworfen hatten, überzeugt, daß Wittenberg „nicht gut geschützt und vielen Gefahren ausgesetzt sei"[44]. Darum glaubte er auch, daß Wittenberg nie eine rechte Stadt werden würde[45].

Zwei Bäche, der frische oder rische und der faule Bach, traten unter der Nordostmauer in die Stadt ein. Der rische Bach nahm seinen Weg durch die zu Meinhards und Luthers Zeit nicht mehr von Juden bewohnte Judengasse [46] und eilte an Pfarrkirche und Markt vorbei durch die Koswigerstraße zur Mühle hin. Der faule Bach suchte seinen Weg durch die Mittel- und Schloßstraße. Vor der Schloßmühle vereinigte er sich mit dem rischen Bach. Beide Wasser waren noch nicht überdeckt. Offen strömten sie durch die Straßen, von zahlreichen Stegen überbrückt. Meinhard vergaß nicht, seinen Begleiter Reinhard auf diese Sehenswürdigkeit der Stadt aufmerksam zu machen. Er entlockte ihm das Geständnis, daß den beiden „Flüssen" eine „große Bequemlichkeit" und „keine geringe Lieblichkeit" eigne. Bequem waren sie ganz gewiß. Denn sie erwiesen sich nicht nur bei Feuersgefahr und im gewerblichen Betriebe als brauchbar und willkommen, sie nahmen auch willig auf, was an Unrat, Kehricht und Abfällen hineingeschüttet wurde. Sie lieblich zu nennen konnte kaum einmal der sich versucht fühlen, dessen Geruchsinn ungewöhnlich schlecht entwickelt war. Aber Reinhard stand nicht zur Zeit der Herbstreinigung vor ihnen, auch brauchten weder er noch Meinhard den zuziehenden Scholaren die Freude am Wittenberger Aufenthalt zu vergällen, indem sie aller unerquicklichen Gerüche gedachten. Dergleichen war ohnehin auch anderen Städten eigen. Erfurt hatte hier Wittenberg nichts voraus. Eine „Sehenswürdigkeit" waren auf jeden Fall die beiden Bäche, wie in Erfurt die Gingen.

Schmutzige Straßen und viele niedrige, ärmliche Häuser sahen rischer und fauler Bach während ihres Laufs durch die Stadt. Ansehnliche Bauten gab es in Wittenberg wenige. Meinhard, der auch andere Städte mit unscheinbaren Bürgerhäusern kannte, glaubte doch das ärmliche Straßenbild Wittenbergs entschuldigen zu müssen. Er tröstete sich und Reinhard mit Ovid. Auch Rom wurde nicht an einem Tage erbaut. Alles mit einem Schlage zu erneuern sei unmöglich. Doch die Stadt erfreue sich, wie er hinzufügt, eines wachsenden Wohlstands. In wenigen Jahren würden auch die Häuser anders aussehen [47]. Das war keine unbegründete Erwartung. Denn schon sah er schöne und große Häuser in neuen Formen erstehen [48]. Neben den niedrigen, häßlichen und „hölzernen Häuslein", wie Mecum sie glaubte beschreiben zu müssen, erhoben sich steinerne Neubauten [49]. Die Stiftung der Universität hatte sehr bald Einfluß auf das äußere Straßenbild gewonnen. In der Nähe des Augustinerklosters erstand das Kollegiengebäude. Der Neubau des dürftigen, schwach besuchten Klosters hing ganz mit der Gründung der Universität zusammen. Was der kurfürstliche Baumeister Konrad Pflüger in Schloß und Kollegienhaus geleistet, stand als Vorbild vornehmen Stils da. Nun suchte auch das Bürgerhaus, wie Meinhard richtig beobachtet hatte, nach neuen Formen. Pflüger selbst gab Rat und Plan zu manchem Privatbau [50]. Das Fachwerkhaus begann dem Ziegelbau mit dem gotischen, das Dach verbergenden Backsteingiebel zu weichen. Zugleich fing man an, den Dachfirst parallel zur Straße zu legen [51]. Meinhard durfte wohl, ohne sich schwerer Uebertreibung schuldig zu machen, von dem neuen Zeitalter reden, in das Wittenberg eingetreten sei. Denn die von ihm beobachteten neuen Formen leiteten zur Wittenberger sog. Renaissance über. In der „Jupiterburg", dem kurfürstlichen Schloß am Koswigertor, erkannte Reinhard

einen „wahrhaft königlichen Bau“ [52]. Nach damaligem Maßstab war in der Tat die Wittenberger Burg etwas Besonderes [53]. Im letzten Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts hatte Kurfürst Friedrich der Weise sie mitsamt der Schloßkapelle von den Fundamenten aus erneuern lassen. Vollendet war die Burg noch nicht. Reinhard bemerkte es und erfuhr, daß gegenüber den beiden mächtigen, mit gotischen Spitzen geschmückten Westtürmen zwei Osttürme errichtet werden sollten, damit das Rechteck geschlossen werde [54]. Im Inneren wurde das Schloß mit „königlichem Prunk“ ausgestattet. Aus Italien und „allen Teilen der Welt“ wurden, wie Meinhard seinem staunenden Hörer erzählt, die talentvollsten Künstler herbeigerufen, das Schloß auszumalen [55]. Unter den Künstlern befand sich neben Dürer der ältere Lukas Cranach, der Wittenberg treu blieb, so lange es unter der Herrschaft der Ernestiner stand. Neben dem Schloß lag das „Jupiterbad“; im Norden der Stadt in der Nähe des Barfüßerklosters das „Franziskanerbad“ und im Osten am Elstertor das „Elsterbad“ [56]. Als ein technisches Wunder wird die den Fürsten gehörende große Mühle gegenüber dem Schloß geschildert. Die Betriebskraft lieferte wie noch heute das Wasser des frischen und faulen Bachs. 1508 wurde eine große Erweiterung geplant, den vorhandenen fünf Rädern sollten vier hinzugefügt werden [57]. War Meinhard recht unterrichtet, so hat das Amt den Bauplan bald abgeändert. Denn aus dem Erbbuch erfahren wir, daß die Mühle sieben Räder besaß, von denen jedoch nur drei oder vier gleichzeitig arbeiten konnten, „dar nach sich das wasser in becken ergewßt, dan sonst zu allen redern des wassers zu wenigk ist“. Ein Rad war so angelegt, daß die Mühle auch bei Hochwasser des Stromes arbeiten konnte, wenn das „wasser in der elben auflewfft unde bis under die andern rath herauf tryth“ [58].

Bei Schloß und Mühle standen Meinhard und sein Landsmann dort, wo die Hauptstraßen Wittenbergs ihren Anfang nahmen. Sie waren ganz nach dem nordostdeutschen Schema, dem Zweistraßensystem, angelegt. In der Nähe des Koswiger Tors gabelte sich die Handelsstraße, auf der man durch das Tor gekommen war, in zwei Hauptstraßen, die sich wiederum vor dem Elstertor vereinigten und nun als Handelsstraße ins Slavenland weiterführten. Zwischen beiden Straßen ungefähr in der Mitte, mit leichter Verschiebung nach der westlichen Hälfte, lag der rechteckige Markt. Die eigentliche Hauptstraße dieses Straßensystems war die parallel zur Elbe gehende südliche, die bis zum Markt Schloßstraße, dann — seit Gründung der Universität — Kollegienstraße genannt wurde. Die zweite, nördliche Hauptstraße, die Koswigerstraße, fand ihre Fortsetzung in der Judengasse [59]. Damit war das Grundsystem hergestellt. Verbindungsgassen und Parallelstraßen entstanden nach dem Bedürfnis des Augenblicks. Die der Kollegiengasse parallel laufende Mittelstraße fiel ganz aus dem System heraus. Sie wurde später geschaffen, als die Handwerker sich mehrten. Der noch vorhandene Platz war schon sehr beengt. Da die südliche Seite vom faulen Bach begrenzt war, konnte nur eine Häuserzeile ausgebaut werden. Tiefe Höfe und Gärten anzulegen war unmöglich. Auch die Häuser zwischen Markt und Kirchplatz gehörten nicht zum ursprünglichen Stadtplan. Von diesem Bebauungsplan ließ Meinhard aus begreiflichen Gründen nichts verlauten. Er wollte „Geräumigkeit“ und Sehenswürdigkeiten der Stadt zeigen.



1. Elbtor.
2. Schloßstraße.
3. Schloßmühle.
4. Schloßkirche.
5. Schloß.
6. Schloß- oder Koswigertor.
7. Koswigerstraße.
8. Rathaus.
9. Juristenstraße.
10. Graues (Franziskaner) Kloster.
11. Klosterstraße.
12. Bürgermeistergasse.
13. Judenstraße.
14. Kirchhof.
15. Pfarrkirche.
16 Kapelle.
17. Kollegiumstraße.
18. Mittelgasse.
19. Neue Gasse.
20. Kupfergasse.
21. Hinter der Mauer.
22. Elstertor.
23. Augustinerkloster.
23 a. Garten.
24. Kollegium.
25. Schwarzer Bär.
26. Amtshaus.
27. Konsistorium.
28. Rischer Bach.
29. Fauler Bach.
30. Anger.
31. Damm.

Abb. 5: Grundriß Wittenbergs vom Jahre 1623.
Pauskopie nach dem im Besitz von Max Senf in Wittenberg befindlichen Plan.

So führte er denn seinen Begleiter von der Koswigerstraße, die vom Lärm der Mühle erfüllt war [60], in den ruhigeren nördlichen Teil der Stadt, in der die Kapelle des heiligen Antonius lag [61]. Sie traten in die Kapelle ein und bewunderten das schöne eiserne Gitter vor dem Altar. Ein nahe dem Heiligtum gelegenes hohes Haus weckte die Aufmerksamkeit Reinhards. Er erfuhr, daß es dem Kanzler der Universität gehörte, dem ehrwürdigen Pater und Herrn Goswin von Orsoy, Präzeptor des Antoniusstifts zu Lichtenberg im Bistum Meißen. Beide überquerten nun die in die Koswigerstraße einmündende neue Gasse und standen auf einem stillen, geräuschlosen Platz. Hier sollte, wie Meinhard erwähnt, die „Schule der Juristen", das Kollegium der Juristenfakultät erbaut werden [62]. Auf der anderen Seite der „Juristenstraße", von der großen und kleinen, in die Bürgermeisterstraße führenden Barfüßerstraße begrenzt [63], auf dem heutigen Arsenalplatz, erhob sich das Franziskanerkloster [64], in dessen Kirche die Gebeine der askanischen Fürsten ruhten. An der Pfarrkirche mit ihrem rätselhaften Stein in der Südostecke [65] und dem auf dem Regenbogen thronenden Weltenrichter auf der Nordseite [66] hielten sich Meinhard und sein Begleiter nicht auf. Auch für die südlich der Kirche, nahe am faulen Bach gelegene, ungemein reich dotierte Kapelle zum heiligen Leichnam hatten sie keine Zeit. Sie strebten gradenwegs, ohne den Nebengassen wie der Töpfer-, Kupferschmiede- und Neumarktgasse einen Besuch abzustatten, dem Elstertor zu. Damit waren sie in das eigentliche „Universitätsviertel" gelangt. Hier befand sich das Kollegiengebäude, von dem Reinhard die schöne Aussicht auf die Elbe und den „dodonäischen" Hain genossen hatte [67], und das der Straße den Namen gab. Hier standen, dem Markte zu, die Sophienburse, die ihren Namen von der Herzogin Sophie, Gemahlin Herzog Johanns von Sachsen hatte, und die Burse zum Merkur, in der die juristischen Vorlesungen abgehalten wurden [68]. Nahe dem Elstertor lag das Augustinerkloster. Reinhard hatte sich schon umgesehen. So wußte er denn auch, was dies Kloster den sächsischen Fürsten verdankte, die es jüngst mit allerlei Gut reichlich ausgestattet hatten und auch im wesentlichen die Kosten des zur Zeit in Angriff genommenen Neubaus bestritten [69]. Von dem unfertigen, alte Aermlichkeit noch verratenden Zustand des „mit nicht geringer Kunst und Sorgfalt an lieblichem Orte" [70] errichteten Klosters entwirft Myconius ein anschauliches Bild. „Zu Wittenberg war das Augustinerkloster neu angefangen zu bauen, und nicht mehr denn das Schlafhaus, darin jetzt Doktor Martinus noch wohnt, ausgebaut. Die Fundamente der Kirche waren angelegt, aber nur der Erden gleich gemacht. Mitten in denselben Fundamentis stand ein alt Kapellen, von Holz gebauet und mit Lehmen gekleibt; das war sehr baufällig, war gestützelt auf allen Seiten. Es war irgend, wie ich's gesehen hab, bei dreißig Schuhen lang und zwanzig breit. Hat ein klein alt rostig Burgkirchlein, darauf ein zwanzig Menschen mit Not stehen kunnten. An der Wand gegen Mittag war ein Predigstuhl von alten Brettern, die ungehofelt, ein Predigstühlchen gemacht irgend anderthalb Ellen hoch von der Erden. In Summa: es hat allenthalben das Ansehen, wie die Maler den Stall mahlen zu Bethlehem, darin Christus geboren ward" [71]. Vom Neubau versprach man sich viel. Er belebte mitsamt anderen geplanten und begonnenen geistlichen und weltlichen

Neubauten, wie dem Bau einer Kirche und eines Hauses der Dominikaner[72], die Hoffnung, daß die wachsende Stadt bald ihr dürftiges Gewand werde ablegen können.

3.

Schon im 15. Jhd. hatte Wittenberg als Hauptort des Kurkreises und wirtschaftlicher Mittelpunkt der Landschaft einige Bedeutung. Die hohe Gerichtsbarkeit innerhalb der eigenen Mauern besaß es seit 1441, die einzige Stadt des Kurkreises, die sich dieses Hoheitsrecht erworben hatte. Zwar hatte Kurfürst Friedrich der Sanftmütige, als er seine „Gerichte in der Stadt zu Wittenberg dem Ehrsamen Bürgermeister, Räthen und ganzer Gemeinde daselbst" verkaufte, sich das Recht „vff einen widerkouff für tausend guter Rhynischer Gulden" vorbehalten[73]. Davon wurde aber kein Gebrauch gemacht. Und schon 1464 verzichtete Herzog Ernst auf das Wiederkaufsrecht. Das Gericht wurde dem Rat „zu ewigen Zeiten zum Gedeihen der Stadt" bestätigt[74]. Die Richtstätte war der Markt, da die Gerichtshoheit auf die ummauerte Stadt beschränkt war. Seit 1504 standen an der Spitze des Gemeinwesens ein jährlich wechselnder Bürgermeister und acht „Ratsfreunde", die seit 1509 Rathmannen genannt wurden[75]. Die Bewohner der Stadt bestanden aus Vollbürgern, die erblich die Braugerechtigkeit besaßen und aus Buddelingen, die „in cleinen buden ader hewsern, do man nicht ime brawen pfleget", wohnten[76]. Das Erbbuch von 1513 zählt 172 Brauerben und 184 Buddelinge. Schoßpflichtige Häuser gab es 356, der Zahl und äußeren Erscheinung nach im wesentlichen nicht anders als 1508. Die Ziffer der Bürger mitsamt ihren Angehörigen und dem Gesinde — die Mitglieder der Universität nicht eingerechnet — wird darum, als Luther zum erstenmal durch das Elbtor die Stadt betrat, 2000 nicht weit überschritten haben. Da der Rat, wie das Erbbuch mitteilt, von einigen Priesterhäusern „geschos, bawgeldt, bachgelt, wechtergelt usw. gleich von andren borgern hewsern" erhob[77], so bleibt der Spielraum für eine Erhöhung der Ziffer gering. Wir hören nur von 7 freien Häusern, die keine Steuer zu entrichten hatten. Unter ihnen befand sich je ein Haus des Präzeptors des Antoniusstifts in Lichtenberg, der Barfüßer und der Augustiner[78]. Der Landwirtschaft scheinen die Wittenberger nicht ganz entfremdet gewesen zu sein. Zwar werden im Erbbuch nur 50 Hufen der Bürger erwähnt, „dar sy von schossen, unde synt geringe"[79]. Aber es verzeichnet nur die Erträge des Amts. Die Angabe über die schoßpflichtigen Hufen braucht darum nicht alles zu umfassen, was von den Bürgern landwirtschaftlich betrieben wurde. Scheurl versichert, daß sie vom Ackerbau lebten, der sicheren Gewinn bringe und nach Aristoteles die vornehmste Erwerbstätigkeit sei[80]. Dies Lob kann zwar literarischer Stil sein, zumal es sich in der Festrede von 1507 findet. Aber ganz gegenstandslos wird Scheurls Versicherung nicht sein. Denn die Stadt verfügte über großen Flurbesitz. Und einzelne Bürger brachten immer wieder Vorwerke in ihren Besitz. Ein Vorbild des von Aristoteles in seiner „Oekonomik" gepriesenen Lebens waren die Wittenberger freilich nicht. Bier wurde in großen Mengen gebraut. Sie waren beträchtlich genug, um Cochläus wenigstens vor dem eigenen Gewissen zu rechtfertigen, wenn er die Stadt als „bierische Kamer" der Verachtung preisgab. Aus dem Erbbuch kann berechnet werden, daß 1513 auf jeden der 172 Brauerben

im Durchschnitt 230 Scheffel Malz fielen. Jeder Bürger war nämlich verpflichtet, sein Malz der Schloßmühle zuzuführen; und 39750 Scheffel Malz wurden 1513 von ihr umgesetzt [81]. Die im Norden außerhalb der Stadt gelegene Walkmühle diente der Innung der Tuchmacher, die sie vom Kurfürsten als Lehen empfangen hatte [82]. Sie gehörte mit den Zünften der Bäcker, Fleischer und Schuster zu den ältesten Innungen der Stadt. Zu ihnen kamen später die Gerber, deren Lohmühle im Erbbuch erwähnt wird [83], und die Gewandschneider [84]. Bald sehen wir auch die anderen Handwerker in Innungen zusammengeschlossen, die Kürschner, Kramer, Schmiede, Leinweber und andere [85]. Die Fuhrleute sind durch ihre Bruderschaft bezeugt, die in der Pfarrkirche ihren Altar hatte [86]. Ueber den Handel und Verkehr geben die Wittenberger Geleitstafel und der Elbzoll gute Auskunft. Wie gar nicht anders zu erwarten spöttelt Cochläus auf Kosten der Wahrheit über den kümmerlichen Wittenberger Kleinkram. Doch Wittenberg war die einzige fiskalische Elbzollstätte des Amts und ihre Aufzeichnungen gewähren Einblick in einen nicht unbedeutenden Verkehr. Wenn neben Wein, Salz, Tuchen, Metallen, Nägeln, auch Mühl- und Schleifsteine, Bretter und Balken sowie Häringe, gewöhnliche und Bergener Stockfische verzollt wurden [87], so öffnete sich den Wittenbergern nicht bloß die Welt des heimischen Kleinkrams. Noch deutlicher ist die Wittenberger Geleitstafel. Sie läßt auch die Lebhaftigkeit des Verkehrs und des Außenhandels besser erkennen [88]. Am Elbverkehr selbst nahm natürlich auch Wittenberg teil. Meinhard spielte darauf an. Genauere Angaben enthält das Erbbuch [89]. Was der Lebensunterhalt erforderte, war reichlich vorhanden. Kälber, Rinder, Schweine, Schafe, Lämmer und Ziegen gaben Fleisch im Ueberfluß. Auch Wildpret wie Hirsche, Wildschweine, Bären und Hasen waren in Fülle vorhanden; dazu Fische aller Art und Krebse, im Herbst Vögel und Früchte [90]. An Wein war außer Rotwein der Franken- und Rheinwein sowie Malvasier zu haben [91]. Einem ungenannten Gelehrten, der in Wittenberg zu doktorieren beabsichtigte, teilte der Rektor Scheurl mit, daß Frankenwein in Wittenberg vorhanden sei [92]. Das Brot wurde als Weißbrot gegessen [93]. Alles wurde billig abgegeben. Das wird stets hervorgehoben. Nicht nur in allgemeiner Behauptung von Meinhard, sondern mit bestimmten Angaben von Scheurl. In seinem „nach italischem Brauch" [94] herausgegebenen Rotulus versicherte er, daß man mit 8 Fl. den jährlichen Unterhalt bestreiten könne [95]. Luther hielt Erfurt für teurer als Wittenberg [96].

4.

Am aufblühenden Leben Wittenbergs waren die kurfürstlichen Bauten und die Universität, die auch die Gewerbe der Maler und Buchdrucker der Stadt zugeführt hatten, wesentlich beteiligt. Vor dem „königlichen Schloß" ließ Meinhard seinen Gefährten staunend still stehen. Gleich am ersten Morgen nach der Ankunft führte er ihn in die Gemächer der Burg und vor die zahlreichen Gemälde, die sie bargen. Er erklärte ihm die Bilder aus der alten römischen Geschichte, die „zur Lehre und zum Vorbild der Jugend" [97], zum Preise der Treue und des Eifers im Dienst des Fürsten, des Mutes und der Tapferkeit, der Keuschheit und der Selbstverleugnung, der Aufopferung und Hingabe für das Vaterland gemalt waren.

[illegible]

Wie der diensteifrige Führer uns wissen läßt, war die „Moral" der Bilder nicht minder wichtig als ihre künstlerische Form. Das Auge erfreuend werden sie zu Erziehern für das Leben. Wenn sie außerdem Gäste in die Stadt lockten oder sie veranlaßten, ihren Aufenthalt zu verlängern, so mochten die Wittenberger ihren eignen Grund haben, die Schätze der Burg willkommen zu heißen [100].

Sehr viel mehr jedoch bedeutete die Schloß- oder Stiftskirche. Nicht eigentlich als bauliche „Sehenswürdigkeit". Wohl wollte sie auch das sein. Der Kurfürst hatte keine Kosten gescheut, den Neubau, einen gestreckten Chor mit zwei Emporen und 16 Altären, eindrucksvoll zu gestalten. Mit Kathedralen und Münstern konnte aber selbst der Neubau sich nicht messen. Aufgesucht wurde die allen Heiligen geweihte Kirche vielmehr um ihrer Privilegien und Gnaden willen. Daß dem Stiftsprobst vom römischen Bischof die ordentliche Jurisdiktion über die Mitglieder des Stifts übertragen war, ging zunächst nur das Kollegium der Stiftsherren etwas an, wenn es auch weit über ihren Kreis hinaus als ein „sehr großes Privilegium" empfunden wurde [101]. Von praktischer Bedeutung für das kirchliche Leben Wittenbergs konnte werden, daß das Allerheiligenstift — wie übrigens auch das Augustinerkloster — nicht mit dem Interdikt belegt werden durfte [102]. Bestimmend für den Besuch der Kirche waren aber die reichen Gnadengaben, die sie jedem einzelnen andächtigen Gläubigen in Aussicht stellte. Sie waren „ergötzlicher" und „fruchtbringender" als alle anderen Privilegien [103]. Meinhard zählte seinem von einer Ueberraschung in die andere fallenden Begleiter auf, was alles hier an Ablässen erworben werden könnte [104]. Ein ungewöhnlich reich sprudelnder Gnadenborn war die öffentliche Schaustellung der Reliquien am Sonntag Misericordias Domini [105], seit 1509 am darauf folgenden Montag [106]. Dies Fest sah das Volk in hellen Haufen zum Allerheiligenstift strömen. Wir dürften davon überzeugt sein, auch wenn Scheurl es nicht ausdrücklich versicherte [107]. Die Kirche verfügte ja über schier unübersehbare Reliquien und konnte darum jedem „andächtigen Verehrer" reichen geistlichen Lohn vermitteln. Den Schatz zu mehren war ein dringendes Anliegen des Landesherrn. Schon die alte Kapelle hatte ansehnliche Reliquien besessen. Ihr und auch der erneuerten Kirche Hauptkleinod war ein Dorn aus der Dornenkrone Christi, der das heilige Haupt verwundet hatte. Herzog Rudolf der Aeltere von Sachsen hatte dieses Heiligtum zum Dank für seine Verdienste von Philipp VI. von Frankreich erhalten und „dem Dorn und den lieben Heiligen" zu Ehren die Schloßkapelle gestiftet (1353). Der Dorn war ihr und auch der erneuerten Kirche Hauptkleinod geblieben [108]. Unter Rudolf und seinen nächsten Nachfolgern kam die Kapelle in den Besitz „fast vil löbliches hailigthumbs" [109]. Der von den askanischen Herzögen von Sachsen-Wittenberg geschaffene Grundstock war schon so groß, daß er in fünf „Gängen" untergebracht werden mußte [110]. Den beiden letzten Gängen waren mit Bedacht die Reliquien aus der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte zugewiesen worden. Hier wurde den Gläubigen ein frommer und nachhaltiger Anschauungsunterricht in der Geschichte der Erlösung gegeben. Aus begreiflichen Gründen wuchs dieser Bestandteil der Sammlung langsam. Reliquien der Heilsgeschichte konnten in der Regel nur durch Pilgerfahrten ins heilige Land erworben werden. So verdankten denn auch diese Gänge

die Mehrung ihres Bestandes im wesentlichen der Wallfahrt Friedrichs III. nach Palästina. Seitdem kam wenig Neues hinzu. Das Heiligtumsbuch von 1509 nennt fast die gleichen Partikeln wie das Verzeichnis von 1518[111]. Die anderen Gänge füllten sich schneller, namentlich seit Friedrichs III. planvollem Vorgehen. Auf dem Reichstag zu Konstanz 1507 erwirkte er vom Papst einen Brief an alle Erzbischöfe, Aebte und geistlichen Prälaten des heiligen römischen Reiches, „von allen Reliquien vnd heiligthumbs an welchen orten die befunden etwas dauon yren fürstlichen gnaden mit zutailen vnd volgen zulassen“ [112]. Davon erhoffte man eine „taglich merung“ des Schatzes. Der Kurfürst war unermüdlich im Beschaffen neuer Heiltümer. Kosten hat er offenbar nicht gescheut. Jedenfalls zahlte er für Reliquien und Kirchenschmuck das Vielfache von dem, was ein Wittenberger Professor an Gehalt bezog. Meinhard, der gut unterrichtete und mitteilsame Cicerone, kann seinem ob der Fülle der Schätze kaum Worte findenden Begleiter erzählen, daß soeben erst neuer kostbarer Schmuck für die Kirche angelangt sei. Er weiß auch den genauen Preis anzugeben. Unter anderem nennt er vier Wandteppiche, die an den großen Festen um den Hochaltar aufgehängt werden sollen und 3000 Fl. gekostet haben [113]. Wer da weiß, daß mit 8 Fl. der Lebensunterhalt eines Studenten in Wittenberg bestritten werden, eine Professur bereits mit 9 Fl. in Bar ausgestattet sein konnte [114], hat einen Maßstab für die Summen, die Friedrich für die Stiftskirche aufbrachte.

Sie waren jedoch nicht zum Fenster hinausgeworfen, brachten vielmehr auf Umwegen der landesherrlichen Kasse und Dynastie einige Nutzung. Denn der Erwerb von Reliquien und Abläßen stand auch unter fiskalischen Erwägungen. Nachdem der Kardinal Raimund von Gurk, uns als Verkündiger des Jubelablasses bekannt, die Wittenberger Schloßkirche in eigener Person eingeweiht hatte, verlieh er ihr für den Besuch an den Festen aller Heiligen, Johannes des Täufers, S. Veits, S. Kilians und am Tage der Kirchweihe 100 Tage Ablaß, auf daß ihre bauliche Unterhaltung und Ausstattung erleichtert werde [115]. Auf Friedrichs Antrag wurde denn auch im gleichen Privilegienbrief der mit der Ausstellung der Reliquien verbundene Ablaß allen jenen zugesichert, die den Bau der Kirche durch Spenden und testamentarische Zuwendungen förderten [116]. Die Sammlung der Reliquien diente gleichen Zwecken. Im offiziellen Verzeichnis von 1509 wurde anstandslos ausgeführt, daß der Kurfürst das der planmäßigen Mehrung dienende Breve von 1507 erwirkt habe, um nichts zu unterlassen, „so zu zeytlichem vnd geystlichem aufnemen vnd erheben der berurten kirchen erschiessen möcht“ [117]. So sorgte der Kurfürst auch für das zeitliche Gedeihen der Kirche, wenn er den Reliquienschatz mehrte. Dadurch entlastete er den eigenen „Bau- und Unterhaltungsfonds“ der Kirche.

Die Zahl der Partikeln überschritt, wie Scheurl 1509 versichert, „viele Tausende“ und wuchs „täglich“ [118]. Meinhard druckte 1508 das den Inhalt von sechs „Gängen“ angebende Verzeichnis in seinem Dialog ab, betonte aber zugleich, daß kaum eine Woche verstreiche, in der nicht einiges für die Kirche geschickt werde [119]. Bereits im folgenden Jahr war nach Ausweis des neuen offiziellen Verzeichnisses [120] der Inhalt auf acht Gänge verteilt. Die Summe aller Partikeln konnte auf 5005 angegeben werden.

Reliquien von Heiligen und Märtyrern gab es nun im Ueberfluß, allein von den unschuldigen Kindlein 204 Partikeln und selbst einen ganzen Leichnam. Neben den Aposteln und Evangelisten waren die Patriarchen und Propheten gut vertreten. Sogar vom Busch, den Moses brennen sah, ohne daß er versehrt wurde, besaß die Kirche ein Stück; auch einiges von der Milch der Mutter Gottes, von ihrem Haar, Hemd, Rock und anderen Kleidern, vom Gürtel und Schleier, ja vom Wachs, das ihr in die Hand gegeben wurde, als sie gestorben war. An die Kindheit und Passion des Heilandes erinnerte nicht wenig. Stücke von der Wiege und Krippe Jesu, vom Heu und Stroh, auf das der Neugeborene gelegt, von den Windeln, in die er gewickelt worden war, konnten andächtig verehrt werden; aber auch Partikeln vom Stein, auf dem er gesessen, als er gekrönt wurde, vom Strick, mit dem er gebunden, von der Rute, mit der er gestäupt, von der Geißel, mit der er gegeißelt, von einem Nagel, der ihm durch die Hände oder Füße geschlagen worden, und außer dem schon erwähnten Dorn acht weitere ganze Dornen aus der Leidenskrone. Vom heiligen Kreuz wurden 33 Partikeln gezeigt. Die Gnaden waren groß. Jede Partikel war mit 100 Tagen Ablaß ausgestattet, jeder Gang außerdem mit 100 Tagen und einer Karene. Schon W. E. Tentzel hat berechnet, daß bei Zeigung des Heiligtums damals jeder Gläubige mehr als 1443 Jahre Ablaß erwerben konnte [121]. Die folgenden Jahre sahen weitere Erwerbungen. Zunächst hielt sich der Zuwachs noch in bescheidenen Grenzen. Im Verzeichnis von 1513 werden nur 5262 Stücke aufgezählt. Dann aber überstürzten sich die Eingänge. In fünf Jahren stieg die Gesamtsumme auf mehr als das Dreifache des Jahres 1509. Im Verzeichnis von 1518 wurden 17443 Partikeln aufgeführt. Sie waren auf 12 Gänge verteilt. Der Ablaß wurde auf 127799 Jahre und 116 Tage berechnet [122].

Dieser Reliquienschatz mitsamt seinen Gnaden war ganz gewiß groß. Schon er sicherte der Kirche eine bleibende Anziehungskraft. Aber außergewöhnlich reich war er doch selbst in jenen Gegenden nicht. Im nahen Halle vermittelte die Stiftskirche zu S. Moritz, die 1520 ihren in neun Gängen aufgestellten Schatz auf 8133 Partikeln und 42 ganze Körper von Heiligen gebracht hatte, einen Ablaß von 39245120 Jahren, 220 Tagen und 6540000 Quadragenen [123]. Dennoch war aber die Wittenberger Schloßkirche vor allen anderen Kirchen Deutschlands ausgezeichnet. Denn sie besaß seit 1398 dank einem Privileg Papst Bonifatius IX. den Portiunculaablaß, den Franz unmittelbar von Gott erlangt hatte. Reinhard wurde von seinem Führer darauf gebührend aufmerksam gemacht. Er erfuhr zugleich, daß außer in Assisi und Wittenberg nur noch im Vadstenakloster in Schweden die gleichen Gnaden erworben werden könnten [124]. Auch das Heiligtumsbuch von 1509 weist auf diesen einzigartigen Schatz hin [125]. Er bestand in der „Vergebung der Strafe und Schuld aller bereuten Sünden" [126]. Erworben wurde er von allen, die nach vorangegangener Reue und Beichte oder dem „guten Vorsatz" dazu am Allerheiligenfest in der Zeit von der Vesper der Festvigil bis zu der des Hauptfesttages ihre Gebete und Almosen in der Kirche darbrachten [127]. Auch dafür war gesorgt, daß jeder, mochte auch der Andrang groß sein, die verlangte Beichte ablegen konnte. Denn alljährlich hatte der Stiftsprobst acht Beichtväter zu ernennen, die am Feste selbst und an den drei vorhergehenden und nachfolgenden Tagen Beichte hören und mit Aus-

nahme weniger, dem apostolischen Stuhl vorbehaltenen Fälle von Schuld und Strafe lossprechen sollten [128]. Kein Wunder, daß Reinhard meinte, die „ersten Väter der Stadt würden", wenn sie aus ihren Gräbern erstünden, Rom nach Wittenberg versetzt wähnen. Durch die Schloßkirche war es ein Gnaden- und Wallfahrtsort vor anderen in Norddeutschland geworden. Das „ärmliche" und „häßliche" Wittenberg war doch reicher als manche bewehrte, stolze und prunkende Stadt [129].

5.

Einen neuen Brennpunkt hatte es durch die Universität erhalten. Auch ihr verdankte es, daß es sich äußerlich immer mehr vom „Dorf" entfernte, das es ohnehin nicht ganz gewesen war. Von ihr ging ja eine unmittelbare Einwirkung auf das Stadtbild aus [130]. Die städtischen Ziegeleien konnten jedem verständlich von dem neuen Leben zeugen, das in Wittenberg eingezogen war. Neue Gewerbe, wie die Maler und Buchdrucker, öffneten oder erweiterten ihre Werkstätten. Die Ausmalung des Schlosses verschaffte den Malern mit ihren Gesellen große Aufträge. Heimischen Druckern, wie Wolfgang Stöckel und Hermann Trebel, wurden schon in den ersten Jahren von Lehrern der Universität Aufgaben gestellt. Von der Leistungsfähigkeit der Wittenberger Presse unterrichtet noch heute das von Lucas Cranach illustrierte Heiligtumsbuch von 1509 sehr anschaulich. Auch in der Geschichte der Mühle spiegelte sich das regere Leben der Stadt. Die Gründung der Universität hatte die Ziffer der Einwohner Wittenbergs erhöht. An die Mühle wurden Ansprüche gestellt, denen sie auf die Dauer trotz dem von Meinhard erwähnten Erweiterungsbau nicht gewachsen war. Ihr Monopol, allein den Mehlbedarf zu decken, wurde unhaltbar. Der Kurfürst mußte gestatten, daß auch von auswärts Mehl eingeführt werde [131]. Die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens redet deutlicher als eine schnelle Schlußfolgerung aus allgemeinen Bemerkungen über das niedrige und häßliche Elbdorf. Der Rat wußte wohl, warum er, als die Universität „eyngeleitet" wurde, es an Entgegenkommen nicht fehlen ließ, auch den Doktoren vier Stübchen Wein schenkte und damals wie noch später sich zu Zahlungen für Bänke und Gestühl bereit finden ließ [132]. Er durfte sich von dem neu errichteten Generalstudium eine unmittelbare und anhaltende wirtschaftliche Kräftigung der Stadt versprechen.

Mit Störungen der öffentlichen Ordnung durch Mitglieder der neuen Korporation war zwar zu rechnen. Auch die Wittenberger Bursenstatuten, die den Geist aller mittelalterlichen Bursen atmeten, konnten Ausschreitungen nicht unmöglich machen. Die Versuchungen waren die gleichen wie anderwärts. Auch Wittenberg, das doch bald in den Ruf einer fleißigen Universität kam, könnte als Bier- und Hurenhaus gekennzeichnet werden, wenn lediglich Ausschreitungen oder die Gelegenheit dazu in den Gesichtskreis aufgenommen würden. Denn an „Tabernen" und Bier fehlte es in Wittenberg, wie wir wissen, nicht. Auch eine Frauengasse wurde vom Rat geduldet, noch dazu in der Nähe der Kollegienstraße. Meinhard hat sie in seinem Führer durch Wittenberg nicht verschwiegen. Er warnt Reinhard vor den Gefahren der „Sirenen" und vor ihrem aufdringlichen Gesang und Gebaren auf der Straße [133]. Christoph Scheurl verbot in seiner Festrede — sie

gehörte darum nach Meinhard zu dem, was Wittenberg anziehend mache — Waffen zu tragen, nachts auf den Straßen sich herumzutreiben oder die Schenken zum Zechen aufzusuchen. Unter seinem Rektorat sollte man ohne Zwist und Unruhen fromm und ehrbar leben [134]. Solche Mahnungen waren nicht bloße Rhetorik; auch in Wittenberg nicht. Ungefähr ein Jahr nach Scheurls Festrede brachten schwere Vergehen einzelner, der „Frevel" einiger Studenten an einigen Dienern des gelegentlich recht heißblütigen Bischofs Scultetus von Brandenburg das Interdikt über die Stadt [135]. Meinhard selbst spielt auf Reibungen an, die zwischen Studenten und Bürgern entstanden. Sie können ohnehin hinter den Bursenordnungen Wittenbergs wie anderer Generalstudien gewittert werden. In einer Gerichtsszene vor Jupiter zeigt Meinhard, was etwa die Bürger und Vorstädter gegen die neue, ungebundene und dreiste Scholarenschar an Klagen vorbringen könnten. Sie stehlen Getreide, Obst und Geflügel, zerbrechen Obstbäume und andere Bäume, raufen wohlriechende Kräuter und Blumen aus, springen auf Wiesen, Feldern und in Gärten umher, zerstampfen die Saat und statten den Fischteichen ihre Besuche ab. Die Häuser werfen sie mit Steinen, in den Wirtshäusern wollen sie allein herrschen, vor Tätlichkeiten schrecken sie nicht zurück und den Handwerkern bleiben sie die Forderungen schuldig. Das ist ganz gewiß ein langes und recht unerfreuliches Sündenregister. Doch eine getreue Wiedergabe der Wirklichkeit soll es nicht sein. Mit zuchtlosem Wesen der Wittenberger Studenten hätte Meinhard nicht für das neue Generalstudium geworben, an dem er selbst Lehrer war. Auch rühmte er seinem nach Köln strebenden Landsmann Reinhard den Fleiß und die Zucht, die am Wittenberger Studium herrschten. Natürlich braucht man auch dies nicht sofort für bare Münze zu nehmen. Aber es zeigt doch, daß Meinhard nicht die Absicht hatte, das Leben der Wittenberger Scholaren als wüst und ehrlos zu brandmarken. Die ganze Gerichtsszene ist in der Tat nach Form und Inhalt eine literarische humanistische Fiktion. Daß Wittenberg zur Universitätsstadt ausersehen wurde, beunruhigt die Bürger und Bauern. Sie fürchten, daß die Scholaren nichts in Frieden lassen. So muß denn ihr Prokurator Palemon vor Jupiters Thron aufzählen, was an Ausschreitungen denkbar ist. Solon nimmt sich der Angeschuldigten als Sachwalter an. Die Götter, in deren Herrschaftsbereich die Schandtaten der Studenten begangen sein sollen, wissen von keiner Ungebühr. Der gewandte Merkur aber schildert den Nutzen, den die Scholaren jetzt und später bringen werden. So löst sich der Prozeß in allgemeines Wohlgefallen auf [136]. Die Spannungen zwischen Bürgern und Studenten sind in Wittenberg nicht schärfer gewesen als in anderen Universitätsstädten. Und die Belebung des wirtschaftlichen Umsatzes durch die Universität ließ man sich gern gefallen. Selbst die Bauern scheinen nicht ganz unempfänglich dafür gewesen zu sein, daß an der Elbe eine höchste Bildungsanstalt erstand. Lateinische Brocken wurden von ihnen aufgeschnappt und im Tagesverkehr weitergegeben. Meinhard ließ zwei vorübergehende Bauern lateinisch grüßen. Die Formenlehre quälte sie freilich nicht; und die Aussprache nahm an der Lautverschiebung teil, die Sachsen damals erlebte. Aber Meinhard glaubte doch den lateinischen Sprachbrocken der Bauern, gewiß reichlich enthusiastisch, entnehmen zu dürfen, daß selbst das ungebildete und plumpe Landvolk gefällig und gesittet werde

und die Mohrenwäsche gelingen könne [137]. Diese Hoffnung war natürlich vergeblich. Aber als einen lästigen Eindringling empfand außer vielleicht den Wenden kein Teil der Bevölkerung die neue Universität. Allerheiligenstift und Generalstudium waren als Quelle des Ruhmes und Erwerbs gern gesehen. Aus einer „lehmigen" wollte, wie Scheurl versichert, eine „steinerne Stadt" [138] mit wachsendem Wohlstand werden.

§ 8.

Im Wittenberger Generalstudium.

1. Der allgemeine Charakter der neuen Universität. 2. Bescheidene Anfänge der neuen Hochschule. 3. Die Verfassungsreform von 1508. 4. Der wissenschaftliche Charakter des Wittenberger Generalstudiums. 5. Luther als Lehrer der Moralphilosophie und biblischer Vatalar.

1.

Kurfürst Friedrichs und Herzog Johanns landesväterlicher Fürsorge, die den eigenen Landen den Nutzen und Ruhm einer eigenen Hochschule sichern wollten, verdankte das Wittenberger Generalstudium sein Dasein. In schwierigen Fällen sollte es ihnen und ihren Untertanen „gleichsam ein Orakel" sein, das die Regierung des Landes erleichtere und jedem das Seine zu geben helfe [1]. An die Gründung bloß einer Landeshochschule war aber nicht gedacht. Die in den Hauptort des Kurkreises gelegte Universität sollte den Wettbewerb mit den benachbarten Universitätsstädten aufnehmen können, zu denen nicht bloß das abgelegene Rostock gehörte, sondern auch die berühmten und stark besuchten Hochschulen zu Leipzig und Erfurt. Von Kaiser Maximilian I. wurde ein Stiftungsprivilegium erwirkt, das unter dem 6. Juli 1502 ausgefertigt wurde. Damit war der feste Boden gewonnen, auf dem ein Generalstudium errichtet werden konnte, das in allen Ländern der abendländischen Christenheit anerkannte akademische Grade zu verleihen vermochte. Daß es zunächst nur aus kaiserlichem Stiftungsbrief sein Recht herleiten konnte, beeinträchtigte nicht die Allgemeingültigkeit seiner Grade. Vollends eröffnete es keine neue Epoche in der Geschichte der deutschen Universitäten. Gewiß wäre es regster Beachtung wert, wenn die neue Gründung durch ihren Stiftungsbrief vor aller Welt hätte bezeugen wollen, daß sie der Bevormundung durch den Papst und die Kirche sich entziehen und die Pflege der Wissenschaft und des Unterrichts einem von kirchlichen Maßstäben sich freihaltenden und die unbefangene Forschung frei gebenden „Staat" übertragen wissen wolle [2]. Solche Absicht lag den Stiftern aber ganz fern. Noch wußten die Generalstudien, auch das Wittenberger, nichts von einer modernen Trennung der Gewalten. Stellte der Papst den Stiftungsbrief aus, so empfand die weltliche Obrigkeit dies nicht als einen unerträglichen Uebergriff in ein ihr vorbehaltenes Gebiet. Man kannte weder eine von der geistlichen Gewalt emanzipierte Wissenschaft noch eine nur dem „Staat", um einmal diesen modernen Begriff zu brauchen, zugewiesene Pflege der Wissenschaft [3]. Das vom Generalstudium übermittelte Wissen mußte „erlaubt" sein [1]. Ketzerische, irrige, ja selbst nur anstößige

Lehre war untersagt. Das Kanzleramt und der Promotionseid, der die Verpflichtung zu reiner Lehre und zur Denunziation falscher auferlegte, sollten allem Unerlaubten eine unübersteigbare Schranke aufrichten. Was aber erlaubtes Wissen sei, konnte schließlich nur die geistliche Gewalt feststellen. Darum wurde dem Papst als Lehrer der Christenheit unbedenklich das Recht zuerkannt, Universitätsprivilegien zu verleihen. Und ebenso verständlich war nun ihre Gültigkeit im Bereich der ganzen Kirche. Doch auch der Kaiser konnte, ohne eine fremde Gewalt an sich zu reißen, Generalstudien privilegieren. Die Befugnis dazu entnahm er der Idee des römischen Kaisertums. In ihr steckte, trotz aller Beschränkung durch die politische Wirklichkeit, ein internationales Element, während der Landesfürst, auch der König, territorial begrenzt blieb; darum auch, was er an Freiheiten verleihen mochte. Außerdem war der Träger der Kaiserkrone Schutzvogt der die abendländischen Völker umspannenden Kirche [5]. Deswegen konnte sich der Kaiser im Wittenberger Stiftungsbrief auch als Schirmherrn und Patron aller Wissenschaften bezeichnen [6], ohne damit einen bis dahin nicht vernommenen Anspruch zu erheben. Und auch der Kurfürst war sich nicht bewußt, einen ungewöhnlichen Schritt getan zu haben, als er den Kaiser um Ausfertigung eines Stiftungsbriefes anging. Er wandte sich nur an jene Obrigkeit, die dem Herkommen gemäß über die Gewährung von Universitätsprivilegien im Bereich des heiligen römischen Reichs verfügen [7] und jedem Doktor des von ihr errichteten Generalstudiums die Befugnis zusprechen konnte, überall in der Welt, nicht nur innerhalb der Grenzen des römischen Reiches, als Lehrer aufzutreten [8]. Wenn also der Kaiser erklärte, „aus der Fülle der kaiserlichen Gewalt" [9] Generalstudien errichten zu können, so bezeugte er kein umstrittenes, sondern ein allgemein anerkanntes Recht. Der gefeierte und papsttreue Wittenberger Rechtslehrer Petrus Ravennas, dessen Namen die kleine Straße der Minderbrüder zu Wittenberg trug [10], war ganz zutreffend unterrichtet, wenn er am 3. Mai 1503 in einer vor den Fürsten von Sachsen gehaltenen Vorlesung über die Gewalt des römischen Papstes und Kaisers sagte, der Kaiser könne ohne Zustimmung des Papstes Universitäten selbst für Theologie und kanonisches Recht privilegieren [11]. Von diesem Recht hatte Maximilian in seinem Stiftungsbrief für Wittenberg unbedenklich Gebrauch gemacht[12]. Er so wenig wie der Kurfürst von Sachsen haben geahnt, daß man darin später den Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte der Generalstudien entdecken würde.

Wenige Monate nach der Eröffnung der Universität bemühte sich freilich der Kurfürst auch um die Zustimmung der geistlichen Obrigkeit. Aber nicht, weil er an der Rechtmäßigkeit oder Zulänglichkeit einer rein kaiserlichen Stiftung irre geworden wäre. Es konnte vielmehr der neuen Stiftung, die doch einen recht ernsten Wettbewerb mit den älteren und berühmten Nachbaruniversitäten aufnehmen mußte, nur nützlich sein, wenn sie die beiden höchsten Gewalten der Christenheit ausgesprochen zu Patronen hatte. Die Fülle der Bestätigungen sollte den Mangel der Tradition ersetzen helfen. Auch wies die Frage der Beschaffung des Geldes auf Verhandlungen mit der geistlichen Obrigkeit. Sollte Wittenberg wie andere Hochschulen die Last der Besoldungen und des Unterhalts möglichst geistlichen Stiftungen aufbürden, so bedurfte es besonderer Vereinbarungen mit der Kurie. Sie nicht anzustreben hatte der sparsame Kurfürst keinen Anlaß. Die von ihm mit den geistlichen Würden-

trägern eingeleiteten Verhandlungen standen auch unter beiden Gesichtspunkten. Bereits am 2. Febr. 1503 „konfirmierte" der Kardinallegat Raymund Peraudi die kaiserliche Stiftung [13]. Ihre Gültigkeit in Frage zu stellen ist auch ihm, dem Vertreter des Papstes, nicht in den Sinn gekommen. Ausdrücklich versicherte er, die Universität Wittenberg sei „durch königliche Autorität nach hergebrachter Ordnung" errichtet worden [14]. Es solle aber „das Licht des apostolischen Glanzes" hinzukommen, damit nach Kräften für das Gedeihen der jungen Pflanzung gesorgt sei [15]. Und den Lehrern, die befürchteten, es könnten die Promotionen in der Theologie und im kanonischen Recht „ohne spezielle Autorität des apostolischen Stuhles nicht genügen", wurden in einem eigenen, unter dem gleichen Datum ausgestellten, zeitlich begrenzten Schreiben die bereits durch den Kaiser den Theologen und Kanonisten erteilten Privilegien noch besonders bestätigt [16]. Selbst vor ganz skrupulösen Seelen konnte nun die neue Universität bestehen. Und im Wettbewerb mit den älteren Gründungen konnte sie hervorheben, daß ihr Recht unantastbar sei und mit dem jeder anderen hohen Schule sich messen könne. Schließlich erwirkte noch der um seine Hochschule besorgte Kurfürst die Ausfertigung eines eigenen päpstlichen Privilegiums (20. Juni 1507). Wie es in Bestätigungsurkunden üblich war, erklärte Julius II ausdrücklich, daß er alle etwa im kaiserlichen Gründungsbrief enthaltenen Mängel beseitige [17]. So ließen Zahl und Herkunft der Privilegienbriefe nichts zu wünschen übrig. In den aus dieser Zeit stammenden Schriften und Kundgebungen, die zum Besuch der Hochschule aufforderten, gedachte man darum auch gern dessen, daß die neue Stiftung es mit jedem Generalstudium, auch den altberühmten Generalstudien in Bologna und Paris, aufnehmen könne.

2.

Die Eröffnungsfeier hatte sich freilich in recht bescheidenen Grenzen gehalten. Gleichsam nur im engsten Kreise wurde die Akademie am 18. Okt. 1502 „inthronisiert". Auch der bald nach der Feier verfaßte, im Amtsbuch der theologischen Fakultät enthaltene Bericht, der doch hervorhebt, daß man in geziemender Weise Festlichkeiten veranstaltet und einen „recht ansehnlichen Apparat" aufgeboten habe, kann nichts angeben, das wirklich glanzvollen Prunk erkennen ließe [18]. Friedrich und Johann hatten zwar durch öffentliches Ausschreiben „allen und ieglichen, was Standes oder Wesen sie sind, Geistlichen und Weltlichen" die Inthronisation bekannt gegeben [19]. Doch außer den anwesenden Lehrern und Schülern beteiligten sich nur einige wenige Untertanen der sächsischen Fürsten an der Feier. Sie selbst blieben ihr fern [20]. In feierlichem Zuge begab man sich in die Burg, wo Hermann von dem Busche, der erste Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst, die Ratsherren in einer „eleganten" Rede begrüßte [21]. Darauf ging man, wiederum in Prozession, in die Pfarrkirche. Hier wurde eine Messe de Spiritu Sancto gesungen und vom Lizentiaten Nik. Schreyter, Pfarrer zu Torgau, eine Predigt gehalten. Der kirchlichen Feier folgte in der Sakristei der Pfarrkirche die Wahl des Rektors und der Dekane. Martin Polich von Melrichstadt, Leipziger Doktor der Medizin, neben Staupitz Berater des Kurfürsten bei der Gründung der Universität, wurde zum Rektor gewählt. Staupitz wurde erster Dekan der theologischen Fakultät. Auch die Fakultäten der Juristen

und Artisten erhielten ihre Dekane. Eine medizinische Fakultät konnte nicht gebildet werden. Erst im Winter 1504/05 sah Wittenberg seinen ersten medizinischen Ordinarius [22]. Aber noch Meinhard konnte nur zwei medizinische Magister — Joh. Schwabe und Theoderich Block — und den Bakkalar Simon Stein nennen, der damals zugleich Dekan der Artisten war [23].

Recht unvollständig mußte also die Universität ihren Unterricht beginnen. Als Kollegiengebäude stand zunächst, bis der Kurfürst das neue Kollegium in der Nähe des Augustinerklosters hatte errichten lassen, nur das „Beichthaus zu den Mönchen" zur Verfügung [24]. Die feierlichen Promotionen wurden in der Pfarrkirche vollzogen. Was das Wittenberger Gemeinwesen zum Unterhalt beisteuern konnte, war nicht viel. Bänke und Katheder für den Unterricht im Kollegiengebäude und für die Promotionen in der Kirche wurden, wie die städtischen Abrechnungen ergeben, in den ersten Jahren von der Stadt gestellt. Dies und was sonst noch gewährt wurde, waren aber doch nur kleine Beihilfen und Erleichterungen. Hinter der neuen Gründung stand keine reiche Bürgerschaft. Sie der Ziffer ihrer Besucher zu überantworten, wäre aber leichtfertig gewesen. Das günstig gelegene Erfurter Generalstudium konnte dank der hohen Zahl der dort zusammenströmenden Studierenden zeitweilig aus seinen Gebühren und Gefällen außerordentliche Ausgaben bestreiten und das Fehlen eines großen Stiftungsvermögens in den Jahren der Blüte unschwer verschmerzen. Wittenberg mußte von vornherein vor solchem Wagnis verschont bleiben. „Im Winkel Sachsens" gelegen fehlte ihm ein natürliches Hinterland für einen starken Besuch. Die Nachbarschaft der schon berühmten Hochschulen Erfurt und Leipzig konnte ebenfalls die Zahl der Scholaren beeinträchtigen. Um sie anzulocken, stellte der Kurfürst sogar freie Promotionen für die ersten drei Jahre in Aussicht [25]. Er schmälerte die Einnahmen seiner Gründung, nur um den Besuch günstig zu beeinflussen. Mit künstlichen Mitteln sollte er gehoben werden. So nötig erschien dies, daß noch über die dreijährige Frist hinaus die Grade umsonst erteilt wurden. Noch Meinhard rühmte 1508 neben dem billigen Leben in Wittenberg, das übrigens auch Oldecop bezeugt, die freie Promotion [26]. Damals ließ der Besuch schon zu wünschen übrig. Im ersten Semester waren 416 immatrikuliert worden. Im folgenden Semester konnten noch 258 immatrikuliert werden. Dann sank die Ziffer rasch, von 132 im dritten Semester auf 40 im vierten. In den folgenden Semestern hielt sie sich zwischen ungefähr 100 und 50. Im Wintersemester 1508/09, das Luther zum erstenmal in Wittenberg sah, wurden 69 intituliert. Das waren, zumal in Frankfurt a. O. unter tätiger Mitwirkung Konrad Wimpinas, des heftigen Gegners Polichs, eine Rivalin erstanden war, fast Besorgnis erregende Zahlen, jedenfalls keine Ziffern, die der Entwicklung des jungen Generalstudiums eine blühende Zukunft verhießen.

Den Unterhalt mußten, wie an älteren Generalstudien, im wesentlichen kirchliche Stiftungen verbürgen. Ganz von selbst fiel das Auge auf das reiche Allerheiligenstift [27]. Dennoch war es nicht reich genug, um dem neuen Zweck auch nur einigermoßen zu genügen. Die Einkünfte mußten beträchtlich gesteigert und die Domherrnstellen vermehrt werden. Drei Landpropsteien, sieben Pfarreien, darunter die reiche Pfarrei von Orlamünde, und die sehr begüterte Kapelle auf dem Wittenberger

Pfarrkirchhof wurden in den folgenden Jahren für das Stift ausgeschieden. Die Präpositur wurde in ein Dekanat umgewandelt, dem die Aufsicht über die gottesdienstlichen Verrichtungen und die Leitung des Kapitels anvertraut wurde. Ihm folgte eine neue Präpositur, ein Archidiakonat, eine Kantorei, Custodia und Scholastria, ein Syndikat und fünf Kanonikate. Die Inhaber dieser Pfründen waren Mitglieder der Universität und verpflichtet, Vorlesungen in der theologischen, juristischen und artistischen Fakultät zu halten [28]. In der päpstlichen Urkunde vom 20. 6. 1507 erlangte der Kurfürst die Bestätigung aller Inkorporationen und die dauernde, lückenlose Vereinigung von Stift und Universität. Zwar reichten auch jetzt noch die Einkünfte des Stifts nicht aus, um alle Ausgaben der Universität zu bestreiten. Aber es war doch ein guter und fester Grundstock gelegt. Blieben auch die Gehälter recht niedrig [29] und fehlte es an Mitteln, jede Vorlesung durch besoldete Lehrer halten zu lassen und dem Bedürfnis nach neuen Vorlesungen und Kathedern mühelos nachzukommen [30], so war doch seit dem Juni 1507, mit dem die äußere Gründungsgeschichte ihren Abschluß fand, die Universität lebensfähig.

3.

Fast gleichzeitig konnte auch der Verfassung der Hochschule ein erster Abschluß gegeben werden. Im Jahre 1508 erhielt sie durch Vermittlung Chr. Scheurls die Satzungen, die das letzte Jahrzehnt ihrer mittelalterlichen scholastischen Geschichte begleiteten. Sie traten in Wirksamkeit in dem gleichen Semester, in dem Luther seine Arbeit in Wittenberg aufnahm. Im kaiserlichen Stiftungsbrief war der neuen Hochschule das Recht verliehen worden, im Einvernehmen mit dem Herzog oder seinen Nachfolgern, nach der Gewohnheit der übrigen Universitäten sich Satzungen und Ordnungen zu geben, sowie ihren Rektor und ihre Beamten nach eigenem Ermessen zu wählen [31]. Von diesem Recht wurde auch Gebrauch gemacht. Man lebte nicht, wie behauptet wird, erst einige Jahre ohne Verfassung, und lieferte nicht die doch unvermeidlich kommende Verfassung dem Zufall einzelner Beschlüsse der Fakultäten und des Senats oder der Willkür und selbstherrlichen Entscheidung des Landesherrn aus [32]. Sehr bald nach der Gründung hat das Wittenberger Generalstudium Satzungen erhalten. Auch hat sie der Landesherr nicht eigenmächtig auferlegt. So wenig der kaiserliche Stiftungsbrief eine neue Epoche in der Geschichte der deutschen Universitäten einleitete, so wenig machte der Vorbehalt der Zustimmung der Landesherren zu den beschlossenen Statuten aus dem Wittenberger Generalstudium eine moderne Staatsanstalt. Schon früher hatten die Stifter in den Gründungsbriefen Bestimmungen über die Verfassung getroffen. Ebenfalls hatte landesherrliche Bestätigung der von der Korporation angenommenen Satzungen erteilt werden können [33]. Das waren Stiftungsvorbehalte, die vom modernen öffentlichen Recht weitab liegen. Vollends hatten Kaiser Maximilian und der Kurfürst nicht im Sinne gehabt, dem Wittenberger Generalstudium einen neuen Charakter zu geben. Es sollte, wie ausdrücklich versichert wurde, in hergebrachter Weise sich Satzungen geben dürfen [34]. Keine Beobachtung gestattet die Annahme, daß diese Bestimmung auf dem Papier blieb und der Landesherr sich allein die Gesetzgebungsgewalt anmaßte [35]. Als er der Gründung nahe trat, ließ er sich von Männern

wie Martin Polich, den die Grabinschrift den Vater der Hochschule nennt, und Joh. v. Staupitz beraten. Der Universität ohne Einvernehmen mit den berufenen Lehrern und im Widerspruch mit dem kaiserlichen, wenige Monate später durch den Kardinallegaten bestätigten Privilegium die Organisation zu geben, konnte er sich wirklich nicht versucht fühlen. Er hätte ja sofort hören müssen, daß er die „Privilegien und Freiheiten" des Generalstudiums antaste. Und so gut wie jeder andere wußte er, daß die Doktoren und Scholaren sich die „Freiheiten" nicht stillschweigend rauben ließen. Die Geschichte der eigenen Stiftung konnte er nicht mit der Aussicht auf einen Kampf um die Freiheiten der gelehrten Zunft eröffnen wollen. Von Anfang an hat die neue Hochschule innerhalb der angegebenen Schranke sich selbst ihre Gesetze gegeben. Das erklärt auch ungezwungen, warum sie die Satzungen des entlegenen Tübingen übernahm [36]. Anlehnung an Erfurt und Leipzig hat man nicht nur tatsächlich, sondern offenbar geflissentlich vermieden. Zwar hatte Wittenbergs erster Rektor Martin Polich in Leipzig als medizinischer und juristischer Doktor gelehrt. Das letzte Jahr seiner Leipziger Tätigkeit brachte ihm jedoch eine heftige literarische Auseinandersetzung mit Konrad Wimpina. In Wittenberg wurde der Streit fortgesetzt. Er wurde zu einer selbst in jenen Tagen auffallenden „Schimpffuge" [37]. Diese Fehde konnte die Neigung, in Leipzig das Vorbild für die eigene Hochschule zu suchen, weder wecken noch stärken. Um so weniger, als schon im Jan. 1503 Wimpina durch den Kardinallegaten Reimund Peraudi in Leipzig auf das Feierlichste zum theologischen Doktor promoviert wurde und nun die Wittenberger ihrerseits unzweideutig für den von Wimpina als Ketzer verdächtigten Polich Stellung nahmen, dem drei Wochen später von der theologischen Fakultät unter dem Dekanate Staupitzens der theologische Doktorhut verliehen wurde. Aber einen wesentlichen Einfluß auf die Gründungsgeschichte des neuen Generalstudiums gewann, mag's auch angenommen worden sein, dieser Streit doch nicht. Wittenberg war von vornherein als Rivale Leipzigs gedacht gewesen. Eine Hochschule, wie sie das Herzogtum Sachsen besaß, sollte dem Kurkreis nicht dauernd vorenthalten bleiben. Er sollte sich einer gleichen Bildungsstätte erfreuen dürfen wie das Herzogtum, dem nach der Trennung der sächsischen Lande im Jahre 1485 Leipzig mit seiner Universität zugefallen war. Stand aber Wittenberg von vornherein, ohne Rücksicht auf persönliche Fragen und Gegensätze, in Rivalität zu Leipzig, so verbot sich von selbst eine so enge Anlehnung, wie die Uebernahme der Statuten sie bedeutet hätte. Ein namhafter Zuzug von Studierenden in die junge, noch im Werden begriffene Universitätsstadt war nicht zu erwarten, wenn im günstigsten Fall nur in Aussicht gestellt werden konnte, was die berühmte Nachbaruniversität seit langem und vollkommener besaß. Als Tochter Leipzigs hätte Wittenberg sich den Kampf ums Dasein unnötig erschwert. Auch als Tochter Erfurts, das ebensowenig wie Leipzig an der Wiege der neuen Hochschule gestanden hat. Die junge Gründung wäre auch sofort auf jene Hemmungen gestoßen, die die ausschließliche Pflege des Occamismus schuf. Ein altes, zu Ruf und Ansehen gelangtes Generalstudium wie das Erfurter konnte aus der Beschränkung auf die Schule der „Modernen" Ruhm und Anziehungskraft gewinnen. Eine in ihren ersten Anfängen stehende Hochschule konnte es nicht wohl wagen, jenen Einwänden zu trotzen, über

die Erfurt sich hinwegsetzen durfte. Vielseitigkeit konnte verheißungsvoller erscheinen als Beschränkung. So wurde die Anlehnung auch an Erfurt vermieden. Das noch junge, beide Richtungen zulassende Generalstudium im Schwabenland gab die Satzungen her für die neue Hochschule an der Elbe [38]. Daß grade das ferne Tübingen die Statuten für Wittenberg lieferte, hatte, wenn man will, zufällige Gründe. Die angesehensten Lehrer der neuen Universität waren nämlich Tübinger. Die ersten Dekane der theologischen, juristischen und artistischen Fakultät hatten in Tübingen studiert und akademische Grade erworben, ein Staupitz, der erster Dekan der Theologen wurde, ein Wolfgang Stehelin, in dem die Juristen ihren ersten Dekan erhielten, ein Sigismund Epp, der erste Dekan der Artisten. Neben ihnen hatte der Kurfürst noch andere Lehrer berufen, die entweder in Tübingen studiert und unterrichtet hatten oder unmittelbar nach Tübingen gehörten [39]. Kein Wunder, daß Dekane und Professoren, die im Einvernehmen mit dem Kurfürsten die Ordnungen der Universität und der Fakultäten zu beschließen hatten, die Tübinger Statuten übernahmen. So wurde auch das Wittenberger Studium nicht nach Nationen gegliedert, wie das Leipziger, sondern nach Fakultäten. Und eben darum sollten auch in Wittenberg „beide Wege" den Scholaren offen stehen [40]. Aber sie gewannen zunächst eine andere Bedeutung als in Tübingen [41]. Dort hatte man, wie es der Sachlage entsprach und auch anderwärts üblich war, darunter die Alten, d. h. die Schüler eines Thomas und Skotus, und die Modernen, also die Anhänger eines Occam verstanden [42]. In Wittenberg aber beherrschten zunächst die Thomisten und Skotisten das Feld. Sie gingen beide den „alten Weg". Thomismus und Skotismus mußten darum jeder für sich einen gesonderten Weg darstellen, wenn denn der Wortlaut der Statuten als verwirklicht und die Wittenberger Hochschule als Pflegstätte zweier Wege gelten sollte. Den trennenden Bestimmungen, unter die in Tübingen Alte und Moderne gestellt waren, wurden in Wittenberg die Thomisten und Skotisten unterworfen. Wenn auch nicht grundsätzlich, so doch im wesentlichen der Sache nach, war Wittenberg in seinen ersten Jahren eine Schule der „Realisten".

Schon 1508 erhielt es neue Satzungen. Nicht weil die Fakultäten bereits nach wenigen Jahren zu einem Neubau sich entschlossen hätten, etwa unter dem Einfluß einer neuen, alles Alte verdrängenden Bewegung. Noch wirkten in Wittenberg im gleichen Geiste wie bisher Männer aus der ersten Zeit, vornehmlich die beiden Berater des Kurfürsten aus den Monaten der Gründung, Martin Polich und der allerdings oft und lange abwesende Staupitz. Die Väter, die die alten Gesetze gegeben hatten, standen nach wie vor in Ansehen. Ihr Werk, die Verfassung der Universität, galt nicht als unbewährt. An der Einführung der neuen Verfassung nahm Polich selbst tätig Anteil [43]. An grundlegende Neuerungen dachte niemand, als die Durchsicht und Neubearbeitung der alten Statuten in Auftrag gegeben und durchgeführt wurde. Es galt vielmehr, die Unfertigkeit der Gründungsjahre auch in den Statuten zu überwinden. Das war gerade jetzt möglich. Denn mit der Inkorporation von Stift und Universität hatte die Gründungsgeschichte ihren Abschluß gefunden. Es wurde aber auch dringend nahe gelegt. Denn die Inkorporation schuf verfassungsrechtliche Bestimmungen, auf die in den Universitätsstatuten Rück-

sicht genommen werden mußte. Waren die Kanoniker der Schloßkirche genötigt, auf Grund des Privilegiums Papst Julius II vom 20. Juni 1507 den Statuten ihres Stifts eine neue Fassung zu geben [44], so stand die Universität unter der gleichen Nötigung. Beiden eng und auf ewig miteinander verbundenen Anstalten waren nicht nur Pfründen inkorporiert worden, es hatte auch die Universität das Ernennungsrecht bei der Besetzung der Stiftsherrnstellen erhalten. Dies Recht mußte in den Statuten niedergelegt und umschrieben werden. Das geschah denn auch [45]. Schon die päpstliche Bulle würde genügen, um die Kurzlebigkeit der ältesten Fassung der Wittenberger Satzungen zu erklären. Aber auch die Einführung des eigenartigen Instituts der „Reformatoren der Universität" nötigte zu einer Umarbeitung der alten Statuten. Begreiflich genug wurden nun auch, wo die Erfahrungen der verflossenen Jahre es wünschenswert erscheinen ließen, Verbesserungen und Ergänzungen vorgenommen. Die Bestimmungen über die Zucht der Scholaren wurden neu durchgesehen. Jetzt fand auch der Nominalismus, der seit Trutvetters Berufung 1507 nachdrücklich in Wittenberg vertreten war — der „moderne" Epp kehrte schon 1504 nach Tübingen zurück, nachdem er in Wittenberg für den Skotismus tätig gewesen war —, unter dem Titel eines Weges Wilhelms in den neuen Satzungen seinen Platz [46]. Christoph Scheurl, der soeben das Rektorat bekleidet hatte, übernahm mit Eifer und anerkanntem Erfolg die Aufgabe, die alten Satzungen umzuarbeiten. Sein persönliches Verdienst war nicht nur die dem humanistischen Latein entgegenkommende Glättung des Ausdrucks und die der neuen Lage angepaßte Ordnung der einzelnen Stücke. Er brachte auch sachlich Eigenes hinzu. An strengeren Vorschriften über den Wandel der Studierenden war ihm persönlich gelegen. Als Rektor hatte er verboten, daß man Angriffswaffen trage und bestimmte Wirtshäuser aufsuche. In die neuen Statuten wurden diese Bestimmungen des Scheurlschen Rektorats, auf die Meinhard sonderlich aufmerksam machte, hineingearbeitet. Vornehmlich aber war Scheurl das Institut der „Reformatoren" zu danken. In der Verfassungsgeschichte der deutschen Universitäten steht es isoliert da. Aber es ist weder so unerklärlich, wie man gemeint hat [47], noch Zeugnis dessen, daß Wittenberg jetzt die mittelalterlichen korporativen Freiheiten einer modernen „staatlichen" Leitung und Aufsicht opferte. Scheurl hat es in Bologna kennen gelernt und beglückte nun, nachdem er kaum in Wittenberg festen Fuß gefaßt hatte, die junge Hochschule mit der bologneser Einrichtung [48]. Er selbst hatte seiner „das Antlitz der Wittenberger Gelehrtenrepublik verändernden" Schöpfung eine große Bedeutung beigelegt, ohne freilich geglaubt zu haben, eine moderne Entrechtung der privilegierten Korporation in die Wege geleitet zu haben. Er schuf nur ein verfassungsrechtliches Institut von Vertrauensmännern zwischen der Universität und dem Kurfürsten. Bis dahin hatte der Kurfürst, wenn es erforderlich und wünschenswert erschienen war, neben dem Kanzler auch Professoren der Hochschule ins Vertrauen gezogen und ihnen Aufträge erteilt [49]. Der mit Befugnissen der Rechtsprechung, Verwaltung und Aufsicht ausgestattete Viererausschuß der Reformatoren, der sich aus dem jeweiligen Rektor und aus Doktoren des Professorenkollegiums zusammensetzte, konnte wohl die korporativen Rechte der Universität ebenso gut verbürgen wie die bisherige Praxis es vermocht hatte. Wenn zudem von vornherein und, wie es hieß, dem Herkommen

gemäß, im Einvernehmen mit dem Herzog die Verfassung der Universität ausgebaut werden sollte, so bedeutete die Einführung von Reformatoren keine grundstürzende Neuerung; zumal Scheurl ihnen Aufgaben zuwies, die in Tübingen auf mehrere Organe verteilt waren[50]. Den Zusammenhang mit den bisher geltenden und jedenfalls mit den Tübinger Statuten suchte er zu wahren, indem er sich zum Teil wörtlich an sie anlehnte[51]. Hat auch das Institut der Reformatoren sich nicht bewährt, so sollte es doch weder das Generalstudium noch die einzelnen Fakultäten entrechten, sondern die nun einmal bestehenden Beziehungen zum Kurfürsten geschlossener, straffer und durchsichtiger gestalten. Die von den „Reformatoren" geprüfte und dann vom Kurfürsten verkündete Verfassungsreform von 1508 hat dem letzten katholischen Jahrzehnt der Universität Wittenberg genügt. Erst der großen, schon unter Luthers Einfluß stehenden Studienreform[52] mußte sie weichen. Die Schranken des Mittelalters durchbrach sie nicht. Der Tübinger Grundstock blieb erhalten. Und die beiden hauptsächlichsten Neuerungen, die auf die Bulle des Papstes und den unmittelbaren Einfluß Scheurls zurückgingen, hatten mit einer neuen geistigen Bewegung nichts zu tun. Wittenberg blieb, was es im Gründungsjahr gewesen war: ein spätmittelalterliches Generalstudium.

4.

Auch Methode und Geist des Unterrichts bewegten sich nicht auf bisher unbekannten Pfaden. Im großen und ganzen war Wittenberg auch nach der Reform von 1508 eine scholastische Universität mit den üblichen Bursenordnungen, Lehrbüchern, Vorlesungen und Resumptionen. In wunderlicher Verkennung des Tatbestandes ist der Wittenberger Hochschule ein halb „evangelischer" Charakter zugesprochen worden. Natürlich steht im Hintergrund auch dieser Zeichnung die altprotestantische Ueberlieferung. Schon Mathesius hatte Martin Polich, den „Vater" der Hochschule, als aufrichtigen Bewunderer des sofort nach seiner Uebersiedelung nach Wittenberg gegen die Sophisten ins Feld rückenden Frater Martinus geschildert und in ihm einen Vorkämpfer wider alle Sophisterei und Scholastik verstehen gelehrt: „Der Münch wird alle Doctores jrre machen vnnd ein newe lehre auffbringen vnd die gantze Römische Kirche reformieren. Denn er legt sich auf der Propheten vnd Apostel schrifft vnd stehet auff Jesu Christi wort, das kan keiner weder mit Philosophey noch Sophisterey, Scotisterey, Albertisterey, Thomisterey vnnd dem gantzen Tardaret vmbstossen vnd widerfechten"[53]. Und Melanchthon erzählt, daß Polich oft gesagt habe, im Bruder Martin wohne eine solche Kraft des Geistes, daß er der in den Schulen üblichen Lehrweise eine andere Gestalt geben werde[54]. Man entdeckte darum unschwer in Polich einen Gegner des Aristoteles, des großen Verstörers der reinen Lehre, und einen Freund der Begründung aller Lehre durch die heiligen Schriften[55]. Dies Streben, die Bibel zur Grundlage des wissenschaftlichen Betriebes zu machen, soll der Universität sogar von Haus her mitgegeben worden sein. Ihr „Schutzgott", wie der auf klassische Redewendungen bedachte Scheurl den mittelalterlichen Patron nannte, war Augustin. Die theologische Fakultät war dem Patronat des „göttlichen" Paulus, „der Posaune des Evangeliums", anbefohlen[56]. Am Feste seiner Bekehrung wurde er durch eine prächtige Feier

in der Schloßkirche in Gegenwart der Universität geehrt [57]. Von Anbeginn an stand die Wittenberger Hochschule unter dem Namen der beiden Männer, zu denen sich der Reformator vor anderen bekannte. Diese Namen sollten nun sofort in eine bestimmte Richtung weisen. Die Satzungen der theologischen Fakultät betonten ja ausdrücklich, daß der „Schutzgott" der Universität, der hoch angesehene Bischof Augustin, allein den Büchern der heiligen Schrift die Ehre zuerkannt habe, daß sie nie geirrt hätten [58]. Und Paulus wurde als Posaune des Evangeliums gewürdigt und deswegen zum Patron der theologischen Fakultät gemacht. So scheint also Wittenberg doch von vornherein vor der Aufgabe gestanden zu haben, mit der Scholastik und ihren Autoritäten aufzuräumen. Der herkömmliche Rahmen der alten Generalstudien würde dann wirklich ein dem Mittelalter fremdes Bild umspannen. Man ist in der Tat vor dieser Folgerung nicht zurückgeschreckt und hat in den theologischen Statuten der Universität eine unverkennbar „evangelische Färbung" entdeckt [59]. Auch wem sie zu danken sei, wußte man anzugeben. Staupitz, der in Luther „das Licht des Evangeliums entzündete", und von der Ueberlieferung als ein demütiger Freund evangelischer Wahrheit geschildert wurde, stand Christoph Scheurl „bei der Abfassung der theologischen Statuten" zur Seite und gab ihnen die für Luthers Studiengang und die kommende Reformation bedeutungsvolle Haltung [60]. Und wie eine Weissagung auf die Zukunft erscheint die „beachtenswerte Neuerung", daß Wittenberg neben einem thomistischen und skotistischen Ordinariat eine ordentliche Professur für die heilige Schrift erhielt. Während die Erfurter im Schriftstudium nur ein Durchgangsstadium erkannten und ihre promovierten Doktoren „fast ausschließlich das Sentenzenwesen" pflegten [61], bekannte sich Wittenberg durch seine biblische Professur, die Staupitz übertragen wurde, vor den älteren Generalstudien zur heiligen Schrift. Die Bibel und Paulus begannen durch Wittenberg der Scholastik in den Weg zu treten. Und Männer wie Staupitz und Polich versuchten sich in der Lösung der Aufgabe, dem Evangelium freie Bahn zu schaffen.

Wer mag aber noch ernsthaft verfechten, daß das Bekenntnis zum Patronat Pauli und zur Irrtumslosigkeit der Schrift schon einer Verkündigung des Evangeliums nahe stehe, wie sie Luther aufnehmen mußte? Daß die Verfasser der heiligen Bücher keinem Irrtum erlegen seien, war wirklich keine das katholische Mittelalter befremdende Annahme. Mit ihr gaben die Statuten der Wittenberger theologischen Fakultät nur einer überall verbreiteten Ueberzeugung Ausdruck, ohne auch nur im entferntesten das „Schriftprinzip" zu fordern oder auch nur vorbereitet zu haben. Weder der Wortlaut noch der Inhalt wissen etwas davon. Es wird lediglich gesagt, daß die Bibel irrtumsfrei sei. Davon war jeder rechtschaffene Katholik überzeugt. Auch dem Unterricht, den Luther in der Erfurter artistischen Fakultät genossen hatte, war es geläufig und selbstverständlich gewesen [62]. Der Occamist Luther brauchte nicht erst nach Wittenberg zu kommen, um etwas davon zu erfahren. Die Gewißheit von der Untrüglichkeit der übernatürlichen Offenbarung war in Erfurt die Voraussetzung seiner ganzen wissenschaftlichen Erkenntnis geworden. Auch wußte er seit seinen Erfurter Jahren mit wissenschaftlicher Begründung, daß die Irrtumlosigkeit der Schrift sich nicht auf die Heilsfragen im engeren Sinne beschränke. Ebenfalls schon in Erfurt hatte er Pauli Briefe als das Fundament der katholischen Theologie

würdigen gelernt. Als „Pauliner" wollten ja auch die Occamisten gelten [63], mochten sie auch mit Thomisten und Skotisten die Gottesidee der „Vernunft" vortragen. Sie hielten sie für paulinisch und konnten Katholizismus und Paulinismus als Wechselbegriffe behandeln. Auch ihnen war Paulus die „Posaune des Evangeliums". Stützen konnten sie die Ueberzeugung auf eine Ueberlieferung von mehr als einem Jahrtausend [64]. Was Luther aus den Wittenberger Statuten über Paulus und die Bibel erfahren konnte, waren selbstverständliche, jedem katholischen Christen vertraute Dinge. Seit alters, nicht erst unter dem Einfluß eines Staupitz, hatten außerdem die Konstitutionen der Augustiner Eremiten die Achtung vor der Schrift und ihrer überragenden Stellung eingeschärft. Und die Generalstudien behielten nach dem Vorgang der Pariser die großen Vorlesungen über die biblischen Bücher grundsätzlich den Doktoren vor. Ihnen allen galt das wissenschaftliche Bibelstudium als krönender Abschluß des theologischen Studiums; den Erfurtern sowohl wie den Parisern, Tübingern und Wittenbergern. Es war wirklich nichts besonderes, daß Wittenberg eine biblische Professur erhielt. Keine drei Jahrzehnte vorher hatte Graf Eberhard in seiner Stiftungsurkunde der Tübinger Universität gefordert, daß drei Doktoren sich mit den heiligen Büchern und Schriften der Theologie befassen sollten [65]. Wer lediglich auf Grund der Errichtung eines „biblischen Ordinariats; Wittenberg eine einzigartige, „providentielle" Stellung zuweisen will, übersieht ganz, was unter dem Einfluß der Pariser Fakultät auf deutschem Boden üblich war. Die Bestimmungen über die biblischen Vorlesungen blieben auch nicht ganz auf dem Papier stehen. Wien zeichnete sich durch die Pflege solcher Vorlesungen aus. In Tübingen wandte Wendelin Steinbach seine Aufmerksamkeit den Vorlesungen über paulinische Briefe zu. Melanchthon rühmte ihn als fleißigen Forscher der heiligen Schrift [66]. Zwar ist uns keine ununterbrochene Kette von Vorlesungen über die Bibel bekannt; aber auch Wittenberg durfte sich ihrer trotz der „lectura in biblia" nicht erfreuen. Denn Staupitz, der die Professur bekleidete, war oft und lange abwesend. So blieb trotz der „ordentlichen biblischen Professur" das Feld den „Ordinarien" des Thomismus und Skotismus überlassen. Es sah demnach in Wittenberg nicht anders aus als an anderen Generalstudien des Reichs. Der Bibel zollten auch die Wittenberger den Vorrang, den sie beanspruchen durfte und wiesen ihr im Rahmen der Unterrichtsfächer die Geltung zu, auf der die Ueberlieferung und die Sachlage bestehen konnten. Doch die „evangelische Färbung" sucht man vergebens. Auch Meinhard hat nichts beobachtet, das auffallend gewesen wäre. Er wußte vielmehr, daß die Theologen, die die Universität wie Sterne den Himmel zierten, bereit waren, für den kirchlichen Glauben mit dem Einsatz des Lebens zu streiten [67]. Wittenberg blieb auch in seiner theologischen Fakultät „scholastisch".

Kein Wittenberger Lehrer hat diesen Charakter ernsthaft in Frage gestellt. Auch nicht Martin Polich, „das Licht der Welt". Tonangebend in Wittenberg, war er ein Scholastiker, wie man sie damals überall finden konnte. An eigenen, den Schulrahmen sprengenden Gedanken fehlte es diesem strengen Thomisten ganz. Seinerzeit wegen seiner astrologischen und medizinischen Kenntnisse zum Leibarzt des Kurfürsten ernannt und auf die Wallfahrt nach Palästina mitgenommen, ward ihm später vom Kurfürsten, der der Astrologie Vertrauen schenkte, die Aufgabe über-

tragen, der Wittenberger Universität das Prognosticum zu stellen, das zu enträtseln bis heute noch nicht geglückt ist. Als Polich es ausarbeitete, war er freilich durch Pico mißtrauisch gegen die Astrologie geworden [68]. Zu völliger Ablehnung waren aber die Zweifel nicht gediehen. Und seine Physik, die wir aus seinem letzten Buch — cursus physicus — kennen, ist nach Sprache und Gehalt sowie ausdrücklicher Beschränkung auf die thomistischen Studenten ein echtes Erzeugnis der Scholastik. Mochte er auch den „humanen Studien" Achtung entgegenbringen und Kenntnis lateinischer Klassiker verraten [69], was übrigens unter keinen Umständen aus dem Bannkreis der spätmittelalterlichen Scholastik herauszuführen brauchte [70], so rechtfertigte er doch seine „unkultivierte" Sprache [71] und blieb ganz auf den Wegen der scholastischen Physik, die ohnehin, wie Meinhard stolz verkündet, mit Einschluß der Astrologie in Wittenberg gepflegt wurde [72]. Nicht minder deutlich ist Polichs Lehrbuch der Logik, das ihn in der Behandlung der Probleme der alten und neuen Kunst [73] ganz als Thomisten offenbart [74]. Auch diese Vorlesungen über die Logik wurden ausschließlich für die Thomisten unter den Wittenberger Studenten gedruckt. Indem aber die Universität den Vertrieb der Lehrbücher Polichs für die Wittenberger Studenten offiziell übernahm, bekannte sie sich nachdrücklich zur herkömmlichen Scholastik. Erst unter dem Einfluß der durchgreifenden Studienreform, an der Luther wirksam mitbeteiligt war [75], stellte sie den Verkauf dieser Lehrbücher ein. Das war als Absage an die Scholastik gedacht, ihr früheres Verhalten darum ein offizielles Bekenntnis zu ihr.

Den Ruhm einer bedeutenden scholastischen Universität gewann freilich Wittenberg trotz Polich und den Bemühungen des Kurfürsten nicht. Was Meinhard in überschwenglichem Lob vom Lehrkörper zu melden weiß, ist leicht durchschaubare Reklame. Namen von Ruf zu gewinnen und festzuhalten war recht schwer. Die kleine Stadt an „den Grenzen der Zivilisation" und die dürftigen Gehälter hatten wenig Verlockendes. Gelegentlich glückte es, von auswärts Männer zu berufen, die in breiterer Oeffentlichkeit Geltung hatten. In Trutvetter, der mit dem Archidiakonat der Schloßkirche beliehen wurde, erhielt die Universität 1507 einen namhaften Modernen. Dem jungen Christoph Scheurl war ein für Wittenberg hoher Gehalt bewilligt worden. Marschalk war schon 1502 nach Wittenberg übergesiedelt, stieß aber auf Widerstände der Scholastiker und verließ bereits 1505 die Hochschule. Bis zum Jahre 1507 bestand der Lehrkörper im wesentlichen aus Gelehrten minderen Ranges. Sie produzierten wenig und nur Mittelmäßiges. Die Wittenberger Thomisten und Skotisten blieben auf der breiten Heerstraße. Zwar begann Andreas Bodenstein aus Karlstadt im Fränkischen sich im Wittenberger Kreis einen Namen zu machen. Aus seiner Feder stammte das erste selbständige wissenschaftliche Werk der Wittenberger gelehrten Welt [76]. Scheurl hat wiederholt ihm öffentlich höchstes Lob gespendet. Hätten die Wittenberger viele Karlstadts, so würden sie es leicht mit den Parisern aufnehmen können [77]. Aber an grotesken Uebertreibungen ließ Scheurl es in jenen Jahren nicht fehlen. Sogar mit Bologna wagte er das neue Wittenberger Generalstudium in einem Atem zu nennen. Man braucht auch seinem Urteil über Karlstadt keine ernstere Bedeutung beizulegen. Noch war weder nach Form noch Inhalt originell, was dieser Thomist, seit 1505 Magister der freien Künste, zu sagen hatte.

Die Skotisten, zu denen der seit 1504 unter die Magister der freien Künste aufgenommene, von Meinhard ob seines Scharfsinns gerühmte[78] Nikolaus von Amsdorf gehörte, hielten sich an die Kommentare des Spätscholastikers Petrus Tartaret zum Petrus Hispanus, der Isagoge des Porphyrius und den aristotelischen logischen und philosophischen Schriften. Die ganze Auflage des in Wittenberg gedruckten Tartaret hatte der Kurfürst auf Anregung des Augustiners Sigismund Epp in Auftrag gegeben und der Universität geschenkt, die den Erlös der verkauften Exemplare der eigenen Kasse zuführte[79]. Ein kleiner Fortschritt war es wohl, daß die Reform von 1508 gleichzeitigen Unterricht in beiden Richtungen ermöglichte[80]. Aber die allgemeine Haltung der Universität wurde davon nicht betroffen. „Thomisterey und der gantze Tardaret" herrschten nach wie vor.

Schlecht und recht, wie es dem Herkommen entsprach, wurde demnach in Wittenberg Scholastik getrieben. Aber auch die Wittenberger Scholastiker mieden nicht die Berührung mit dem aufkommenden Humanismus. Schon der Wettbewerb des jungen Generalstudiums mit den älteren machte ein freundliches Entgegenkommen gegen die „Poesie" erwünscht. Meinhard rühmte darum in seinem Reklamebüchlein nicht nur die Latinisten der Hochschule, sondern auch ihre Poeten und die elegante Kunst, die sie beherrschten[81]. Berühmte Humanisten heranzuziehen gelang freilich nicht. Und manche „Poeten" sah man bald wieder fortgehen. Der Humanist Hermann von dem Busche, den Polich, schon von Leipzig her mit ihm bekannt, als besoldeten Lektor der Beredsamkeit und Poetik[82] für Wittenberg gewonnen, und der die feierliche Rede bei der Eröffnung der Universität gehalten hatte, kehrte bald nach Leipzig zurück. Er, der die „Beredtsamkeit" doch nur in den Dienst der in ihrer Würde und Geltung nicht bestrittenen Scholastik hatte stellen wollen, beklagte sich über mangelndes Entgegenkommen der zünftigen Scholastiker. Schon 1503 verließ er die ihn ungastlich bedünkende Stätte[83]. In eben diesem Jahre kam es zu Reibungen zwischen Marschalk und den Scholastikern[84]. Und Alexander de Villa Dei, dieser Typus des mittelalterlichen Latinisten, beherrschte noch ganz den offiziellen grammatischen Unterricht. Immerhin galt die „Poesie" als unentbehrlich, die Poeten wollte man nicht missen, und für das Studium des Griechischen konnte Marschalk, in der Zeit von 1504—1506 auch Hermann Trebelius, eintreten[85]. Der Wittenberger Magister Meinhard prunkte nach Kräften mit der Kenntnis des Altertums. Mit den Versen eines Virgil und Ovid mußte er seine Schilderung Wittenbergs zieren. Auch das Alltägliche und Schlichte mußte in ein klassisches Gewand gehüllt werden. Das Gefühl für die Natürlichkeit des Ausdrucks war ihm darum verloren gegangen. Das Schloß der sächsischen Fürsten wurde ihm und anderen zu einer Burg Jupiters, der Apoldensberg zu einem Hügel Apollos. Herzog Johanns Ehe mit Sophia von Mecklenburg mußte sich den bedenklichen Vergleich mit der Liebe einer Dido zu Aeneas, einer Phyllis zu Demophon, dem Sohne des Theseus, einer Scylla zu Minos gefallen lassen. Und der Herzog selbst mußte in die Klage eines Aeneas (Aeneis I 94—101) ausbrechen, als ihm die Nachricht von dem elf Tage nach der Geburt seines Sohnes Johann Friedrich erfolgten Tode seiner Gattin überbracht wurde. Mochte es passen oder nicht, die Belesenheit in den alten Dichtern mußte bezeugt werden. Reinhard wurde mit einer Fülle von Namen aus der Antike überschüttet.

Eine ganze Götterwelt tauchte aus der Vergessenheit der Jahrhunderte auf. Und der Prozeß zwischen den Bürgern und Bauern Wittenbergs und den Scholaren des neuen Generalstudiums führte ganz in die Gefilde der Mythologie. Meinhard tat, was er vermochte, um über Wittenberg den Glanz des „Humanismus" auszubreiten. Wichtiger jedoch war, daß noch vor 1507 die Artistenfakultät einen Schritt wagte, zu dem die Erfurter sich erst später entschließen konnten. Alexander wurde aus dem offiziellen Unterricht der Artisten entfernt und durch den Grammatiker des Frühhumanismus Joh. Sulpitius Verulamus ersetzt [86]. Das war ein augenfälliger Erfolg des Humanismus. Denn Fakultät und Universität, nicht einzelne dort lehrende Poeten, waren die Handelnden. Durch die Statuten von 1508 wurde denn auch den Poeten, wenigstens den gekrönten, ein offizieller Rang verliehen. Sie erhielten in der Sitzordnung den Platz nach den Magistern der freien Künste. Den Lorbeer wollte man dem Magisterium gleich achten [87]. Mit dieser Ehrung konnte man, wie offenbar beabsichtigt, nach außen hin Eindruck machen. Sie bedeutete aber nicht grade viel. Denn die Verleihung des Lorbeers durch den Kaiser stand ohnehin auf gleicher Stufe wie die regelrecht oder zunftgemäß erfolgte Verleihung des Magister- oder Doktorhuts. Den gekrönten Dichter aber den Doktoren gleichzustellen kam den Wittenbergern nicht in den Sinn. Sie wiesen ihm nur den bescheidenen Platz hinter den Magistern der Artistenfakultät an. Jeder schlichte geladene Adlige hatte den Vortritt vor ihnen. Sie blieben an letzter Stelle [88]. Und nur den mit dem Lorbeer Geehrten machte man dies Zugeständnis; nicht den Dichtern schlechthin. Der in den Lehrkörper der Universität aufgenommene Dichter mußte sich, wie Richardus Sbrulius, den Meinhard in seinem Dialog herausstrich, und der den scholastischen, von ihm nicht gelesenen Druckschriften der Magister die üblichen geschraubten und verstiegenen, hohlen und nichtssagenden Empfehlungsverse mitzugeben hatte, den herkömmlichen Prüfungen unterziehen [89] und durch schulmäßiges Wissen sich vor der Zunft ausweisen. Man braucht dies nicht als bornierten Zunftdünkel zu brandmarken. Mit der wissenschaftlichen Bildung der Poeten war es keineswegs immer zum besten bestellt. Auch Sbrulius, der seit 1507 neben Georg Sibutus Daripinus den Wittenberger Humanismus vertrat, war weder ein einwandfreier Charakter, noch eine Leuchte des gelehrten Wissens. Die Wittenberger mußten ein Auge zudrücken, als sie ihn graduierten. Aber auch den kleinen persönlichen und sachlichen Ehrungen der Poeten soll man keine größere Tragweite geben, als ihnen zukommt. Sie machten Wittenberg nicht zu einer humanistischen Universität. Man war, zum Teil aus Gründen des Wettbewerbs, einen Schritt weiter gegangen als Erfurt. Aber Aufbau des Studiums und Verfahren des Unterrichts waren gut scholastisch, auch nach der Statutenänderung von 1508. Der Grammatiker Otto Beckmann, ein Schüler Hermanns von dem Busche, konnte 1510 anläßlich einer Baccalarenpromotion rühmend hervorheben, daß die neuen Statuten alle Fächer mit Disputationen bedacht hätten und die Lehrer auf die Uebungen großes Gewicht legten [90]. Und noch 1514 konnte die Artistenfakultät in einem Beschluß feststellen, daß Aristoteles „Kraft und Grundlage aller Wissenschaften" sei [91].

5.

Auf den Befehl, nach Wittenberg zu gehen, war Luther nicht vorbereitet gewesen. Gleichsam von heute auf morgen hatte er Erfurt verlassen müssen. Von Freunden oder Gönnern sich zu verabschieden fand er keine Zeit. So plötzlich war die Abreise, daß sie „fast" seinen vertrauten Freunden verborgen blieb [92]. Warum er so plötzlich seinen Wohnsitz verlegen mußte und auf wessen Geheiß es geschah, sagt er nicht. Natürlich war er in mönchischem Gehorsam gegangen. Fraglich bleibt nur, wer ihm das Gebot auferlegte. Die herrschende Darstellung läßt sich allerdings nicht durch Zweifel aufhalten. Sie weiß, daß Staupitz die frische, lebendige Kraft, die er für Wittenberg brauchte, in Luther gefunden zu haben glaubte. Oder wir erfahren, Staupitzens persönlicher Zuneigung zu dem jungen Bruder sei die Berufung nach Wittenberg zu danken. Er habe bei seinen wiederholten Besuchen den Geist des Bruders Martin kennen gelernt und zugleich gesehen, daß ihm das Erfurter Studium nicht bieten konnte, was er zu seiner Nahrung brauchte. Um ihn vor Verkümmerung zu bewahren, habe er ihn nach Wittenberg gezogen, wo er unter seiner persönlichen Leitung innerlich ausreifen und wissenschaftlich gefördert werden sollte [93]. Aber grade diese Annahme ist unwahrscheinlicher als jede andere im Rahmen des Möglichen bleibende Vermutung über Luthers unerwartete Abberufung aus Erfurt. Vor irgendwelcher wissenschaftlichen „Verkümmerung" brauchte Staupitz den eifrig der Theologie obliegenden Pater und Klosterbruder nicht zu bewahren. Im Herbst 1508 konnte sich die Erfurter theologische Fakultät noch sehr wohl mit der Wittenberger messen. Luther selbst fand keine Hindernisse auf seinem wissenschaftlichen Weg. Er ging ihn, wie die Satzungen ihn vorgezeichnet hatten, und durfte mit dem üblichen Erfolg und Abschluß rechnen. Er hat auch, als es später zu Zwistigkeiten mit den Erfurtern kam [94], keiner in die Zeit bis zum Herbst 1508 fallenden Hemmungen gedacht, über die er sich zu beklagen gehabt hätte. Warum aber dem von religiösen Anfechtungen Heimgesuchten Wittenberg heilsamer sein sollte als Erfurt, bleibt unverständlich. Die kirchliche Luft Wittenbergs und seines Generalstudiums war in allem Wesentlichen die gleiche, die er in Erfurt geatmet hatte. „Evangelische" Strömungen berührten ihn nicht. Staupitz selbst hatte auch noch nicht solche persönlichen Beziehungen zu ihm gewonnen, daß er auf seiner Entfernung aus Erfurt und seiner Gegenwart in Wittenberg hätte bestehen müssen. Zudem ließ er ihn nach nicht einmal einem vollen Jahr anstandslos nach Erfurt zurückkehren, obwohl er doch auf Monate ununterbrochenen Verkehrs mit ihm blicken durfte und in ernsten seelsorgerlichen Gesprächen sein Inneres kennen gelernt hatte. Und hatte denn Staupitz auch an den anderen um dieselbe Zeit nach Wittenberg versetzten Augustinern ein besonderes persönliches Interesse? Luther war ja nicht der einzige, der im Herbst 1508 dem Wittenberger Konvent und Studium überwiesen wurde. Ob der Augustinermönch Wenzeslaus Link, der 1504 in Wittenberg den Grad eines Magisters der freien Künste erworben hatte, zur gleichen Zeit wie Luther nach Wittenberg geschickt wurde, um dort als theologischer Lehrer tätig zu sein, mag recht zweifelhaft bleiben [95]. Vermutlich hat er in den Jahren 1506—08 Wittenberg überhaupt nicht verlassen, sondern dort Theologie

zu studieren angefangen. Denn theologische Semester mußte er nachweisen können, als er sich zur Baccalariatsprüfung meldete. Und schon am 9. Febr. 1509 wurde ihm nach Ausweis des Dekanatsbuchs [96] der Grad eines Biblicus erteilt. In dem kleinen Augustinerkonvent zu Waldheim, wo er in diesen Jahren sich aufgehalten haben soll, konnte er keine Semester gewinnen [97]. Aber wenn auch nicht grade Link, so zogen doch sechs andere Augustinerbrüder damals nach Wittenberg. Und niemand wird deren Versetzung in den Wittenberger Konvent [98] damit begründen, daß Staupitz ihnen eine besondere Freundschaft oder ein auffallend warmes Wohlwollen entgegengebracht hätte. Seit dem Herbst 1508 in Wittenberg als Dekan der Fakultät [99] weilend, konnte er mit starkem persönlichem Einsatz und mit größerer Stetigkeit als bisher sich um die Hebung des Augustinerkonvents und seines noch jungen Generalstudiums bemühen. Die Kongregation stellte ihm auf sein Ersuchen die erforderliche Zahl persönlicher Kräfte zur Verfügung und die Klöster schickten die geeigneten oder gewünschten Brüder. Luther konnte von den Erfurtern ob seines geistlichen Ansehens und seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit mit gutem Gewissen abgegeben werden. Man braucht gar nicht nach besonderen persönlichen Beweggründen eines Staupitz zu suchen. Sie wären ja ohnehin recht problematisch. Man wird der Wirklichkeit wohl am nächsten kommen, wenn man möglichst alles ausschaltet, was seelsorgerlichen Erwägungen angehört. Wie es scheint, ist Luther auf einem keineswegs ungewohnten Wege von Erfurt nach Wittenberg gekommen. Brüderliche Aushilfe war den Klöstern eines Ordens nichts Fremdes. Klöster, die sich eines gewissen Ueberflusses nicht nur an Mitteln, sondern auch an persönlichen Kräften erfreuten, überließen gern darbenden und Not leidenden Konventen ihres Ordens zeitweilig oder dauernd, was sie brauchten. Dazu gehörte auch die Entsendung von Brüdern, soweit es ohne regelwidrige Vernachlässigung des eigenen Chordienstes, des klösterlichen Lebens und eines etwa vorhandenen Studiums möglich war. Ein typisches Beispiel solcher brüderlichen Hilfe trat uns im Verhalten der Hildesheimer Brüder vom gemeinsamen Leben zu den Magdeburgern entgegen [100]. Der große Erfurter Konvent konnte unschwer dem kleinen und seit kurzem durch die Gründung der Universität und des eigenen Studiums doch vor ganz neue Aufgaben gestellten Wittenberger Konvent wenigstens vorübergehend aushelfen. In der Person des Bruders Martin wurde ihm die erwünschte und geeignete Lehrkraft überlassen. Doch nicht auf immer. Schon nach einem Jahr riefen ihn die Erfurter zurück, wie urkundlich feststeht [101]. Zurückrufen konnten sie aber nur einen, der ihnen zur Verfügung stand, ihnen „inkorporiert" war. Dann aber werden auch sie es gewesen sein, die ihn nach Wittenberg gehen hießen. Luther wäre also „bis auf weiteres nach Wittenberg beurlaubt" gewesen. Er selbst hat auch in den späteren Rückblicken die Erfurter Zeit stets als eine Einheit betrachtet, den ersten Wittenberger Aufenthalt demnach als eine Episode gewertet [102] oder, mit anderen Worten, sich selbst noch als Angehörigen des Erfurter Klosters angesehen [103]. Schon 1514 hat er ebenso geurteilt. Seine „Exkorporation" aus dem Erfurter Kloster und seine „Inkorporation" in das Wittenberger verbindet er erst mit der zweiten und endgültigen Uebersiedelung nach Wittenberg [104]. Er blieb 1508 Erfurter auch in Witten-

berg. Auch dies würde die Vermutung rechtfertigen, daß dem Generalvikar nicht jene Bedeutung zufällt, die ihm von der Ueberlieferung beigelegt worden ist.

Die überraschend plötzliche Uebersiedelung ist damit freilich noch nicht erklärt. Ob es gelingen wird, eine zutreffende Erklärung zu finden, ist bei dem vollständigen Mangel an positiven Angaben oder auch nur Andeutungen zweifelhaft. Vielleicht war eine nicht lange vorhergesehene Vakanz in der Wittenberger Artistenfakultät die Ursache. „Auf das Augustinerkloster" waren zwei Lekturen gestiftet, eine biblische und eine moralphilosophische. Der von Scheurl herausgegebene Lektionskatalog nennt als Inhaber der moralphilosophischen Professur den Augustinerbruder Wolfgang Ostermayr aus München, der in Wittenberg zum Baccalar und Magister der freien Künste promoviert war und nun um 12 Uhr aristotelische Moralphilosophie vortrug [105]. Vermutlich hat er, der die höheren theologischen Grade erwerben sollte, im Herbst 1508 plötzlich seine philosophische Lektur aufgeben müssen, so daß die Erfurter schleunigst ihren Magister Luther abordnen mußten [106]. Als Nachfolger Ostermayrs übernahm er die Vorlesungen und Uebungen über die nikomachische Ethik. Melanchthon erzählt zwar, daß er „anfänglich" die Dialektik und Physik des Aristoteles gelehrt habe. Das ist jedoch einer der vielen Irrtümer Melanchthons [107]. Als „Moralphilosoph" hat Luther seine Wittenberger Tätigkeit begonnen. Täglich las er eine Stunde — nach den neuen Statuten nachmittags um zwei Uhr — über die Bücher der nikomachischen Ethik und leitete die täglichen Disputationen an den Tagen der Woche, die den Magistern vorbehalten waren [108].

Aber der Lehrer der Artistenfakultät saß zugleich als Hörer in den theologischen Vorlesungen. Die Erfurter hatten ihn ja für das Studium der Theologie ausersehen. Die neuen Aufgaben sollten und brauchten ihn den alten Pflichten nicht zu entziehen [109]. Einer besonderen Fürsorge Staupitzens bedurfte er in diesem Fall gar nicht. Der Weg war vorgezeichnet und wurde ohne Zögern betreten. Störungen im Studiengang waren ausgeschlossen. Kloster und Universität waren auch in Wittenberg auf das engste miteinander verbunden. Die Augustiner waren ja neben dem Allerheiligenstift und dem Franziskanerkloster offiziell in der Fakultät vertreten [110]. Ihr tatsächlicher Einfluß überstieg noch den offiziellen. Die Fakultät ihrerseits nahm Rücksicht auf die Privilegien der Orden. Wittenberg hatte ohnehin aus durchsichtigen Gründen die Studienzeit für die Theologie herabgesetzt, ja der Fakultät die Entscheidung anheimgegeben. Die Einschränkung, daß weder Unwürdige noch Unwissende promoviert werden dürften, war selbstverständlich [111]. Den Orden konnte man darum unbedenklich die herkömmlichen Studienprivilegien erteilen [112]. Der Studiengang war der allgemein übliche. Die Zahl der Vorlesungen, die man vor der Promotion gehört haben mußte, war auch in Wittenberg vorgeschrieben. Mindestens zwei ordentliche Lektionen täglich waren die Voraussetzung der Promotion [113]. Da seit Trutvetters Berufung auch der moderne Weg in Wittenberg vertreten war, konnte Luther sein Studium sogar ganz wie in Erfurt einrichten. Ob er es getan, wissen wir nicht. Der Zwang, nur Lehrer des einmal gewählten „Weges" zu hören, war durch die wenige Wochen vorher in Kraft getretene Statutenreform beseitigt worden. Der Erfurter Moderne konnte sich also an den Vorlesungen und Uebungen eines Anhängers des alten Weges beteiligen.

Daß es geschah, ist nicht ganz unwahrscheinlich. Zwar wird er nicht zu den Thomisten gegangen sein. Seine Geringschätzung der Thomisten und ihres Hauptes war zu groß, als daß man erwarten dürfte, er habe in den Hörsälen der Thomisten gesessen. Wohl aber könnte er skotistische Vorlesungen besucht haben. Einem Skotus hat er, mochte er auch vom Realismus[114] nichts wissen wollen, dauernd seine Achtung bezeugt. Mit dem Tartaret, dessen er später gedenkt, ist er gewiß erst in Wittenberg bekannt geworden. Natürlich wird er dann schon im Winter 1508/09 diese Bekanntschaft gemacht haben. Tartaret war ja der offizielle Führer durch den Skotismus. Und wenn die Universität selbst die in Wittenberg gedruckten Schriften Tartarets vertrieb[115], so konnte er schwerlich einem Wittenberger theologischen Scholaren verborgen bleiben.

Viel freie Zeit hatte Luther in Wittenberg nicht. Die liturgischen Verpflichtungen waren ihm nicht abgenommen worden. War auch der Wittenberger Brevierdienst einfacher und schlichter als der „alle Riten und Bräuche des Ordens" beobachtende Chordienst des großen Erfurter Konvents[116], und wurden auch dem Lehrer und Scholaren Dispense gewährt, so war doch eine durchgreifende Befreiung vom Stundengebet ausgeschlossen. Auch die Aufgaben des Priesters forderten Beachtung; vornehmlich aber die Pflichten des Lehrers und Schülers. Denn zu der täglichen Vorlesung über Moralphilosophie mitsamt den Uebungen gehörte auch die Vorbereitung. Als Scholar der Theologie hatte er aber mindestens zwei theologische Vorlesungen aufzunehmen und zu verarbeiten sowie an den Uebungen und Disputationen sich zu beteiligen. Es war keine Uebertreibung, wenn er im Frühjahr seinem Eisenacher Freunde Braun schrieb, daß „viele und mannigfache Geschäfte" ihm aufgebürdet seien und er sich die wenigen Minuten für den Brief habe stehlen müssen[117]. Auch innerlich machte ihm das Studium zu schaffen. Er, der später seine Versetzung nach Wittenberg mit dem unsanften Verfahren der Deposition[118] verglich, sprach 1509 von dem „heftigen Studium, besonders dem der Philosophie"[119]. Die Pflichten des Tages lagen keineswegs leicht auf Geist und Gemüt. Das ist urkundlich beglaubigt. Dennoch wurde das nächste Ziel anstandslos erreicht, genau so, wie die den Orden verliehenen Privilegien es voraussetzten. So sehr ihn das „Studium der Philosophie" beschwerte, so gern beschäftigte er sich mit der Theologie, mit der er es am liebsten allein zu tun gehabt hätte[120]. Im Frühjahr 1509 hatte er die erste Staffel erklommen. Am 9. März wurde er von der Fakultät für würdig erachtet, „zur Bibel zugelassen" zu werden[121]. Die Gebühren ist er schuldig geblieben. Bettelmönche hatten freilich weniger zu entrichten als Weltgeistliche. Ihnen wurde der dritte Teil geschenkt, „damit sie um so größeren Anlaß hätten, für das Wachsen der Universität zu beten"[122]. Der zum Biblicus Promovierte hatte darum statt 5 Fl. 20 Gr. nur 3 Fl. 20 Gr. 4 Pf. zu zahlen. Luther hat jedoch der Fakultät keinen Pfennig entrichtet, auch weder damals noch später sich zur Zahlung verpflichtet gefühlt. Da er als Bettelmönch kein Eigentum besaß und sich mit Recht als Erfurter betrachtete, bürdete er dem Erfurter Kloster die Kosten der Promotion auf. Der Wittenberger Bakkalariatseid enthielt die üblichen Bestimmungen. Der Bakkalar soll dem Dekan und den Magistern der Fakultät den schuldigen Gehorsam und Respekt bezeugen, stets nach Kräften auf den Nutzen der Universität und insonderheit der Fakultät

bedacht sein, um den Grad eines Biblicus nicht nochmals an einer anderen Hochschule sich bewerben, eitle und fremde Lehren, die von der Kirche verurteilt und frommen Ohren anstößig seien, nicht lehren, vielmehr jeden, der so lehre, dem Dekan innerhalb acht Tagen anzeigen, die Gewohnheiten, Freiheiten und Privilegien der theologischen Fakultät nach dem Maß seiner Kraft wahren, ein Semester lang kursorische Vorlesungen über die Bibel und jährlich einmal eine „ordentliche" Disputation halten, auf Geheiß des Dekans vor dem Klerus predigen und nicht mehr als ein Kapitel in einer Vorlesung erledigen [123]. Ob Luther den Eid geleistet hat, könnte ungewiß erscheinen. In einer späteren, der Erfurter theologischen Fakultät überreichten Rechtfertigung schreibt er nämlich, daß er in Wittenberg Biblicus geworden sei und darum nicht „für die Bibel geschworen habe, wie es bei den Erfurtern, wie er höre, Brauch und Ordnung sei" [124]. Aber mit dieser Erklärung kann Luther auch nur gesagt haben wollen, daß er nicht den Wortlaut der Erfurter beschworen habe und darum nicht nach den Erfurter Satzungen verantwortlich gemacht werden könne. Und wenn er einige Monate früher in einem Brief an den Prior und die Senioren des Erfurter Augustinerkonvents daran erinnert, daß es üblich sei, den Eid anläßlich der biblischen Antrittsvorlesung zu leisten, die er eben, wie bekannt, nicht in Erfurt gehalten habe [125], so berechtigt dies doch zu der Vermutung, daß der Wittenberger Eid von ihm gefordert wurde. Praktisch ist die Frage recht belanglos. Denn der allgemeine Eid auf die Satzungen der Universität schloß, wie Luther selbst einmal bemerkt [126], die Beachtung der speziellen Verordnungen ein.

Mit der Verleihung des Grades eines biblischen Bakkalars war Luther eine neue Last auf die Schultern gelegt. Denn nun mußte er noch theologische Vorlesungen halten. Daß er es getan, wissen wir [127]. Die neuen Vorlesungen lösten nicht die älteren philosophischen ab. Auch Wolfgang Ostermayr hatte noch als theologischer Bakkalar die von Augustinern zu besetzende moralphilosophische „Lektur" inne gehabt. Auch klagte ja Luther in seinem am 17. März, also nach der Verleihung des theologischen Grades geschriebenen Briefe, über das heftige Studium der Philosophie. Die philosophischen Vorlesungen waren ihm also nicht abgenommen worden, als er mit dem Grade eines biblischen Bakkalars neue Verpflichtungen einging. Die Wittenberger Satzungen kamen allerdings den Bakkalaren, soweit sie Weltgeistliche und Mönche waren, nicht unerheblich entgegen. Sie waren nicht verpflichtet, über ganze Bücher des Alten und Neuen Testaments zu lesen. Vielmehr sollte ihnen die Fakultät nach eigenem Ermessen nur bestimmte Kapitel der Schrift zuweisen, den Mönchen aber weniger als den Weltgeistlichen [128]. Auch sollten die Mönche nicht ein volles Jahr, sondern nur ein Semester „in der Bibel stehen" [129]. Aber grade vor diesem Semester stand Luther. Und zugleich mußte er sich auf den nächsten Grad eines Sententiarius durch Besuch der Vorlesungen und Disputationen vorbereiten. Seit dem März 1509 blieb ihm in der Tat wenig freie Zeit zu eigener Verfügung. Er hat gewiß nicht übertrieben, wenn er meinte, die Minuten stehlen zu müssen, falls er Briefe schreiben wolle. Seinen neuen Pflichten hat der viel Beschäftigte nichts vergeben. Denn sofort nach Ablauf des Semesters, also im Herbst 1509, bewarb er sich um den Grad eines Sententiars. Die Meldung wurde angenommen und die öffentliche Disputation mit Erfolg abgehalten. Schon rüstete

er sich auf die feierliche Antrittsvorlesung zum ersten Buch der Sentenzen des Lombarden, als er nach Erfurt zurückgerufen wurde. Die mit der Verleihung des Grades eines Sententiars verbundenen letzten Formalitäten zu erledigen wurde ihm keine Zeit gelassen. So plötzlich, wie er vor ungefähr einem Jahr nach Wittenberg geschickt worden war, mußte er nach Erfurt zurückkehren. Der Konvent, dem er inkorporiert war, forderte dringend seine Anwesenheit. Wittenberg schien eine kurze Episode werden zu sollen.

§ 9.

Staupitz und Luther.

1. Staupitz in Wittenberg und vertrauter Verkehr mit Luther. 2. Linderung der Anfechtungen Luthers und Milderung seines Bußkampfes.

1.

Zu den „Vätern" des Wittenberger Generalstudiums gehörte auch Johannes von Staupitz, der Sproß eines alten adligen Geschlechts. Die Familie war im 16. Jhd. im Wittenberger Gebiet, in Dabrun und Zerbischin und bei Wurzen begütert [1]. Das Jahr seiner Geburt ist unbekannt, der Ort unsicher [2]. Im Sommersemester 1485 wurde er in der Leipziger Artistenfakultät als Baccalar eingeschrieben [3]. Von da an fehlt es wiederum auf lange Zeit an sicheren Angaben. Nur das wissen wir, daß er Magister und Mönch wurde. Die Münchener Augustiner Eremiten versicherten später, daß er bei ihnen Profeß getan habe [4]. Er wurde zum Theologen bestimmt und erlangte in einem Generalstudium seines Ordens den Grad eines Lektors der Theologie. Er besaß ihn bereits, als er 1497 in den Konvent der Augustiner Eremiten zu Tübingen aufgenommen wurde. An der Tübinger Universität sollte er jene höheren theologischen Grade erwerben, die von mönchischen Generalstudien nicht verliehen werden konnten [5]. Das Ziel wurde schnell erreicht. Am 3. Mai 1497 wurde er immatrikuliert [6]. Schon am 29. Okt. 1498 konnte er, der inzwischen Prior des Klosters geworden war, seine Antrittsvorlesung als Biblicus halten. Wenige Monate später, am 10. Jan. des folgenden Jahres, begann er als Sententiar die Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden. Am 6. Juli 1500, nicht schon 1499, wurde ihm die Lizenz erteilt. Die Insignien eines Magisters oder Doktors der Theologie wurden ihm Tags darauf überreicht [7]. Wie die Tübinger Lehrer auf ihn gewirkt haben, können wir mit Sicherheit nicht angeben. Die in den Biographien Staupitzens nicht beachteten 34 Predigten über das Buch Hiob werden uns die Frage kaum beantworten können. Denn sie gehören der Zeit vor dem biblischen Baccalariat an. Er wird sie als Prior im Tübinger Augustiner Eremitenkloster — dem heutigen „Stift" — gehalten haben. Aus der Widmung erkennt man, daß sie in die Zeit von 1494—1498 fallen [8]. Daß er die moderne Theologie sich angeeignet habe, ist keineswegs so selbstverständlich, wie neuerdings angenommen wird [9]. Vollends läßt sich seiner in Tübingen gedruckten Erstlingsschrift [10] nichts entnehmen, was sonderlich bezeichnend wäre oder auf den späteren Seelsorger Luthers hinweisen könnte. Sie behandelt die kirchenrechtliche Frage, ob die Pfarr-

kinder verpflichtet sind, an Sonn- und Festtagen die Messe in der Pfarrkirche zu hören oder ob sie unter Vernachlässigung der Pfarrmesse die Klosterkirche aufsuchen dürfen. War auch der Bettelmönch Staupitz selbstlos genug, das Recht des Pfarrgeistlichen zu wahren und dadurch der Auflösung der pfarrkirchlichen Ordnung durch die Bettelmönche an diesem Punkt entgegen zu treten, so wurde doch nur eine oft genug behandelte Frage des spätmittelalterlichen Kirchenrechts in der hergebrachten Weise der Schulwissenschaft von ihm erörtert. Die dem „christlichen Gewissen" zugewiesenen „Entscheidungsrechte", die man in der Untersuchung entdeckt hat und als Weissagung auf die Freiheit des Christenmenschen anzusehen geneigt war [11], zeugen lediglich von jener Freiheit, die jeder mittelalterlichen Kasuistik bekannt war. Sie, und nicht das „Evangelium", ist der Schlüssel zum Verständnis. Und wenn die Wertschätzung der Verdienste von Gott abhängig gemacht wird, so braucht dies nicht als etwas Besonderes zu gelten [12]. Es ist, wie wir wissen, gut katholisch. Realisten und Nominalisten, Thomisten und Occamisten ließen sich darin nicht beirren. Staupitz wiederholte nur, was allenthalben gesagt wurde. Die Predigten über das Buch Hiob zeigen freilich, daß Staupitz schon in jungen Jahren die Barmherzigkeit Gottes gepriesen hat. Später hören wir zwar, ein berühmter, adliger Augustinervikar, der Luther sehr geliebt habe, in Tübingen zum Doktor der Theologie promoviert und den Ersten zugezählt wurde, habe gesagt: Er habe in Tübingen das Buch Hiob erklärt, und als er bis zum 10. und 11. Kapitel gekommen sei, habe es ihm geschienen, als ob Hiob mehr durch seine Auslegung als durch die eigenen Geschwüre gequält werde. Er habe darum die Vorlesung aufgegeben und dadurch sich und Hiob eine Freude bereitet. Denn er habe nichts von der Sache verstanden, weil er das Fundament der christlichen Lehre nicht gekannt habe [13]. Ob Staupitz — denn nur er ist der dem Erzähler unbekannte Augustinervikar — wirklich so geurteilt hat, wird wohl kaum je sicher festzustellen sein. Was wir von ihm wissen, macht es nicht wahrscheinlich. Er war damals wie später von der Wahrheit des katholischen Evangeliums überzeugt. Und allem Anschein nach verraten die Predigten — eine Vorlesung über Hiob hat er nicht gehalten — keineswegs den vom Erzähler vorausgesetzten Mangel an Befriedigung. Hiob bleibt ihm das leuchtende Beispiel der großen Barmherzigkeit Gottes. Zu der Zeit, da Gott den Juden das Gesetz gab, offenbarte er den Heiden an Hiob seine Barmherzigkeit. Das Wort Pauli, daß die Heiden Gott loben sollen um seiner Barmherzigkeit willen (Röm. 15, 9), erläutert Hiobs Geschick. In ihr wurzelt die Ehre Gottes. Sie allein ist es, die uns, die wir nichts Gutes getan haben, stets die „vollste Zuversicht" verleiht, Gott zu ehren. Er fand in uns keine Gerechtigkeit, die er hätte krönen können, wohl aber Vergehen, die er beschenken wollte. Darum ist er ob seiner Barmherzigkeit wahrhaftiglich zu ehren [14]. So beginnen diese ältesten Predigten Staupitzens mit einem sich bewußt an Paulus anlehnenden Lobgesang auf die barmherzige Gnade Gottes. Man wird dies gern im Auge behalten, aber keine voreiligen Schlußfolgerungen daraus ableiten dürfen. Denn Staupitz konnte mit dem gleichen Recht wie andere Theologen seiner Zeit sich auf das paulinische Evangelium berufen und mit den Worten des Römerbriefs die Gnade Gottes rühmen, ohne darum sich zum Gottesgedanken der Reformation zu bekennen. War

es denn wirklich etwas Unerhörtes, die Barmherzigkeit Gottes zu preisen, welche die Sünder rettet und für die himmlische Herrlichkeit aus der Welt der Finsternis absondert? Luther selbst hatte ja im Kloster, wie er später erzählte [15], davon vernommen und sich daran erbaut. Jeder katholische Christ wußte, daß die Sakramente der Taufe und Buße in der Gnade gegründet waren, und daß man Gott seine Ehre raube, wenn man seine Gnadenordnung nicht gelten lasse. Religion der rechtfertigenden Gnade war das Christentum in jeder Phase auch seiner katholischen Geschichte. Es blieb ja die allein wahre Erlösungsreligion; und es stand jedem in der Kirche die von Gott den Sündern aus freier Barmherzigkeit geschenkte Erlösungsanstalt vor Augen. Auch sie war eine Folge des göttlichen Urdekrets [16]. Niemand brauchte seinem katholischen Gottesbekenntnis etwas zu vergeben, wenn er mit Staupitz den Herrn pries, der den Sünder beschenkte, obwohl er keine Gerechtigkeit fand, die er krönen konnte. Die „erste Gnade" stand und konnte nur vor Sündern und Ungerechten stehen. Auch wußte jeder spätmittelalterliche Theologe, daß Verdienste des Menschen die Gnade und Seligkeit nicht „verdienen" könnten. Die guten Werke des kreatürlichen Willens blieben ja stets endlich und „natürlich". Aus eigenen Kräften sich in das Reich der Uebernatur emporheben zu wollen, wäre ein vergebliches Unterfangen. Allein die zum Sünder sich herablassende Barmherzigkeit Gottes war die Grundursache der Errettung und Seligkeit. Staupitz hätte „Pelagianer" sein müssen, wenn er anders gepredigt hätte. Pelagianer aber wollte niemand sein, auch der Occamist nicht. So vergab der Tübinger Prior seinem Gewissen nichts, wenn er seine Predigten über das Buch Hiob mit einem Lobpreis der Barmherzigkeit Gottes eröffnete. Das hinderte ihn so wenig wie andere, das Gesetz als Bestandteil der ewigen Heilsordnung anzuerkennen. Es geschah bereits in der ersten Predigt. Und noch der Betagte lebte vom katholischen Verständnis des Evangeliums. Er, der 1511 dem ihm befreundeten Christoph Scheurl einen Bruderschaftsbrief ausstellte, in dem er den Inhaber aller Verdienste der Brüder seiner Kongregation teilhaftig machte [17], hat noch kurz vor seinem Tode den rechtfertigenden Glauben als den in der Liebe tätigen beschrieben und dem „fleischlichen" Urteil widerstanden, daß man ohne die Werke gerechtfertigt werde [18]. Der Tübinger Klosterprediger dachte nicht evangelischer [19].

Vermutlich schon 1500 verließ er Tübingen, um, wie es scheint, dem Münchener Konvent sich angliedern zu lassen, als dessen Prior er seit 1503 bezeugt ist [20]. Aber München wurde nur die Stätte vorübergehender Wirksamkeit. Der Kurfürst von Sachsen beanspruchte Rat und Hilfe des Münchener Priors anläßlich der Stiftung der Wittenberger Universität. Zugleich mußte in dem kleinen Wittenberger Konvent, der durch Lekturen mit der Universität verbunden war, ein klösterliches Generalstudium errichtet werden. Das brachte Geschäfte mancherlei Art. Durchgreifende bauliche Veränderungen des ohnehin im Verfall befindlichen Klosters wurden binnen kurzem nötig. Noch später mußte er sich um die Aufbringung der Mittel für die Fortführung des Baus bemühen und den Kurfürsten bitten, den schon geschenkten beträchtlichen Summen neue Stiftungen folgen zu lassen [21]. Doch der, der den Wittenberger Konvent äußerlich und innerlich für die neuen Aufgaben umzugestalten hatte, war zugleich Mitglied der Universität und Dekan der theologischen Fakultät.

Auch hier hatte er zu gestalten und einzurichten. Akademische Tätigkeit in größerem Stil ließ sich darum nicht ermöglichen. Vollends nicht, als er auf dem Kapitel zu Eschwege am 7. Mai 1503 zum Nachfolger des Andreas Proles gewählt wurde. Der neue Generalvikar konnte nun auf Jahre hinaus sich um die Wittenberger biblische Professur nicht kümmern. Die Angelegenheiten der deutschen Observanz forderten vor allem seine Aufmerksamkeit. Er selbst war ein ausgesprochener Freund der Observanz [22]. Schon nach einem Jahr ließ er auf dem improvisierten Kapitel zu Nürnberg, am Sonntag Jubilate 1504, dem 28. April, die von ihm zusammengestellten Konstitutionen der in der deutschen Kongregation vereinigten Klöster durch die dort Versammelten genehmigen. Wenige Wochen später konnten sie gedruckt den Klöstern als Richtschnur übersandt werden [23]. Die Aufgaben des neuen Amtes, insonderheit der Observanz und der Union der reformierten Klöster, hielten ihn Jahre lang seinem Wittenberger Amt und aller akademischen Tätigkeit fern. So sehr lasteten auf ihm die Aufgaben der Observanz, daß er nicht einmal die ihm als Generalvikar obliegenden jährlichen Visitationen der Klöster immer in eigener Person vornehmen konnte. Oft genug mußte er Stellvertreter damit betrauen [24]. Er selbst ließ sich in den ersten Jahren seines Generalvikariats neben der Sicherung der Observanz der deutschen Kongregation vornehmlich ihre Stärkung durch Union mit ihrem Ideal, der lombardischen Kongregation, angelegen sein. Diese Vereinigung sollte zugleich die gewünschte Unabhängigkeit vom General der Augustiner Eremiten bringen. Doch kaum waren die Verhandlungen [25] zu einem befriedigenden Abschluß geführt und die Zustimmung der Kurie erreicht, als in dem am 1. Sept. 1505 gewählten neuen Ordensgeneral Augustinus von Interramna und im Prokurator Petrus Antonius ihm ein zäher und böswilliger Widerstand gegen die deutsche Kongregation begegnete. Das lenkte ihn freilich nicht von dem Ziel ab, das er sich gestellt hatte, aber es schuf ihm neue Lasten und selbst einen Rückzug der Kurie zu Ungunsten der deutschen Kongregation [26]. Persönliche Verhandlungen mit der Kurie wurden nötig. Und konnte er auch die Romreise mit einem Dienst für das Wittenberger Generalstudium verbinden, indem er die päpstliche Bestätigung erwirkte [27], so war er doch Wittenberg und den deutschen Klöstern fern. Der Tod des Generals Ende des Jahres 1506 änderte zwar mit einem Schlage die Lage zu Gunsten der deutschen Kongregation. Aegidius von Viterbo, der als Generalvikar die Geschäfte des Ordens führte, bis er auf dem Generalkapitel zu Neapel am 21. Mai 1507 zum General gewählt wurde, war ein eifriger Freund der Reform [28]. Staupitz fand im neuen Leiter des Ordens einen Gönner, der nicht nur sein besonderes Vorhaben unterstützte, sondern auch auf Ausdehnung der Reform über alle Klöster des Ordens bedacht war. Eine die Ordensprovinzen umspannende Union wurde ins Auge gefaßt. Aber grade diese Erweiterung weckte Widerstand in reformierten Klöstern der deutschen Kongregation [29]. Staupitz stand vor neuen Schwierigkeiten und Geschäften. Erst im Winter 1508/09 konnte er zu längerem Aufenthalt nach Wittenberg kommen und auch sich um sein akademisches Lehramt kümmern. Das Ansehen des oft und lange fern Gewesenen hatte nicht gelitten. Den mit Ordensgeschäften Belasteten hatte man dennoch für die örtlichen Wittenberger Bedürfnisse, für die Universität wie für das in ihren Dienst gewiesene Augustinerkloster an höchsten

Stellen, beim Kurfürsten wie beim Papst, sich verwenden gesehen. Meinhard rühmte ihn als den größten und beredtesten Herold des göttlichen Worts und als eine der beiden Säulen der Universität [30]. Der bewährte Vertrauensmann zwischen Fürst und Generalstudium erhielt durch die neue Verfassung die Stellung eines Reformators [31]. In der theologischen Fakultät ehrte ihn wiederum die Würde eines Dekans. Seiner Weisheit wurde rühmend gedacht [32].

Ihrer durfte sich Luther erfreuen, als er im Wittenberger Winter 1507/08 in täglichem Verkehr mit Staupitz stand. Bis dahin hatte er im besten Fall nur flüchtige Berührungen mit seinem Vorgesetzten gehabt. Eine Tischrede berichtet zwar ausdrücklich von einer Unterredung Luthers mit Staupitz in Erfurt [33]. Aber mußte dies Gespräch schon vor der Uebersiedelung Luthers nach Wittenberg stattgefunden haben? Es konnte doch auch während des zweiten Erfurter Aufenthalts, nachdem Luther in Wittenberg mit Staupitz in freundschaftlichem Verkehr gestanden hatte, geführt worden sein. Auch könnten sehr wohl diejenigen, die die Tischrede hörten und niederschrieben oder überarbeiteten, die Ortsangabe aus Eigenem hinzugefügt oder falsch eingeordnet haben. Sie wußten ja nichts von einer Unterbrechung des Erfurter Klosterlebens Luthers. Sie kannten wie Melanchthon nur die geschlossene Erfurter Zeit, der dann die ebenso geschlossene Wittenberger folgte [34]. Sie mußten darum, was etwa der Reformator über Erfurter Erlebnisse mitteilte, in die ersten Mönchsjahre verlegen. Und wenn er von seelischer Not im Kloster erzählte, so dachten sie wiederum an Erfurt. Schon Melanchthon und Mathesius, die übrigens beide von Staupitzens Hilfe nichts zu wissen scheinen [35] — jedenfalls schweigen sie sich vollständig darüber aus —, hatten das Erfurter Kloster zum Schauplatz des Kampfes und des Sieges gemacht. Die Ortsangabe Luthers zeitlich falsch zu beziehen oder gar sie einzuschalten, konnte darum keine Schwierigkeiten bereiten. Der noch zu Lebzeiten Luthers herrschend gewordene, aber dem wirklichen Verlauf widersprechende Aufriß würde Irrtümer in den Ortsangaben ungezwungen erklären [36]. So führt die Ortsangabe der Tischrede auf einen schwankenden Boden. Sie würde auch nichts an der Tatsache ändern, daß erst Wittenberg jenen ununterbrochenen und zwanglosen Verkehr mit Staupitz brachte, den Luthers Mitteilungen voraussetzen [37]. Einer unsicheren und zum Teil falschen Ueberlieferung zuliebe den Ertrag des ersten Wittenberger Jahres für Luther zu verschleiern, ist nicht nötig.

2.

Was Staupitz vor der breiteren Oeffentlichkeit leistete und was sein Ansehen unter den Zeitgenossen wahren half, gehörte der flüchtigen Welt der Erscheinungen an. Doch was er im Remter und Beichtstuhl oder in vertrauter Zwiesprache Luther sagen durfte, wuchs in die Welt des Unvergänglichen hinein. Die Tätigkeit des Professors war trotz allem Lobe einer bewundernden Mitwelt bescheiden. Die Arbeit des Generalvikars blieb unvollendet. Doch der im Verborgenen geübte Dienst des Seelsorgers trug ungeahnte Frucht.

Mit bohrenden Zweifeln war Luther nach Wittenberg gekommen. Das Bekenntnis der übergroßen Schuld, das das Konfiteor ihm wie jedem anderen Bruder des Konvents auferlegte, wurde zum Ausdruck einer am Wege selbst irre gewordenen

Unsicherheit. Das Bekenntnis der Unwürdigkeit, in dem er wie jeder Kleriker mit dem Brevier sich zusammenfand, und das ihn wie jeden Priester mit dem Missale verband, wurde zu einer Ungewißheit, die auch die „guten" Werke antastete und den Besitz, ja die Hoffnung auf den Besitz einer nach Vollkommenheit ausgreifenden Liebe in Frage stellte. Aus der Demut, die er wie jeder gewissenhafte Mönch äußerlich und innerlich pflegte, wuchsen nicht bloß beseligende Gefühle heraus, wie sie die Verachtung der Welt dem mit Gott Lebenden schenkte; sie ließen auch jene Fragen aufsteigen, die alle Geltung der geistlichen Person vor dem Allmächtigen zerrieben. In den geistlichen Uebungen, welche die Konstitutionen, der Brauch und der eigene Wille ihm auferlegten, zerrann jenes Vertrauen, das die „Vernunft" der Heilsordnung und des überlieferten Gottesgedankens wecken sollte. Der Uebergang zu tastender Unsicherheit und zersetzendem Zweifel, dem das ihm vertraut gewordene Gnadensystem nicht erfolgreich zu wehren vermochte, da es die dorthin führende Brücke offen gelassen hatte, wurde grade dann unvermeidlich, wenn der Ernst des Ringens am entschlossensten war. Das „Gesetz", das doch sittliche „Vernunft", eine heilige und beseligende Vergeltungsordnung war [38], wurde die quälende Versuchung seines geistlichen Lebens [39]. Der sein Gott sein sollte, wurde sein „Gift" [40]. Und der Mißerfolg aller Anstrengungen, denen doch gerade der Erfolg verheißen war, stürzte ihn in jene Verzagtheit, die an Gottes rettendem Willen und der Zuwendung seiner geistlichen Güter an ihn irre wurde. Erschüttert in der Gewißheit, einem himmlischen Ruf gefolgt zu sein, starrte ihn aus den Mißerfolgen seines geistlichen Lebens die Frage an, ob er denn überhaupt jener Verdienste teilhaftig werden solle, die die Verheißung der himmlischen Herrlichkeit hatten.

Was ihn in Erfurt gequält, suchte ihn auch in Wittenberg heim. Auch dort schmerzte ihn der „Stachel der Traurigkeit", in dem er zwar wohl eine Waffe gegen die Versuchung zur Hoffart entdeckte [41], der aber grade die leidvollste Versuchung weckte. Daneben soll sich kühler Empfang, „ein kalter, hochmütiger Nordwind der Wittenberger Gelehrtenwelt" drückend auf sein Gemüt gelegt haben. Er selbst soll in einem Brief aus Wittenberg darüber geklagt haben [42]. Das ist aber weder damals noch in späteren Rückblicken geschehen [43]. Ebenso wenig brauchte er über seine Gesundheit zu klagen, trotz Arbeitslast und Anfechtungen. Er versichert ausdrücklich, daß er sich wohl befinde [44]. Zwar mochte er, wie er Braun bekennt [45], sich „mit Zulassung Gottes" in Wittenberg aufhalten. Und wohl mochte er viele Jahre später die unerwartete Versetzung nach Wittenberg einer „Deposition" [46] gleichachten. Die Erfurter Umgebung war ihm vertraut gewesen. Den Studien hatte er sich ungestört widmen dürfen. Der Universität wußte er sich in Dankbarkeit verbunden [47]. Aber jede „Deposition" war doch der Durchgang zu einem besseren Leben. Was Luther als Deposition würdigen konnte, stand als geistlicher Gewinn vor seinem Auge [48]. Er fand in der Tat in Wittenberg mehr, als er hatte erwarten dürfen. Er konnte nicht nur in manchen Beichten vor Staupitz sein Herz ausschütten, sondern auch in vertrauten Unterredungen mit ihm Erquickung finden oder an „heilsamen Fabeln" und seelsorgerlichen Tischgesprächen des Generalvikars sich erbauen [49]. Nicht alles, was er seinem Vorgesetzten zu danken hatte, wurde ihm unter vier Augen gegeben. Wie er selbst später bei Tisch angefochtene Gemüter durch unmittelbaren Zuspruch aufrichtete, oder durch

geistliche Betrachtungen die Tischgenossen erbaute, so hatte auch er einst im Kloster sich von Staupitz ermuntern lassen. Allerdings sollte die gemeinsame Tischsitzung nicht lauter und ungeordneter Unterhaltung dienen. Schweigend sollten die Mönche den Saal betreten und schweigend die Speise zu sich nehmen. Doch wie der Lektor durch Lektionen, so konnte der Vorgesetzte durch geistliche Winke oder Gespräche die Mahlzeit zu einer Stunde der Erbauung und inneren Sammlung gestalten. Und was gesprochen wurde, brauchte keine aufdringliche Geistlichkeit zur Schau zu tragen. Geistliche Unterhaltung konnte damals noch „natürlicher" und auch derber sein als später. Auch drastischer Scherz war nicht verpönt, wenn er dem inneren Menschen „Nutzen" brachte. Auch Staupitz war kein Feind des geistlichen Witzes. Seinen Tischreden lauschte man gern. In Nürnberg fand er in Lazarus Spengler auch einen Hörer, der das Gesprochene aufzeichnete. Luther hat nur einiges aus dem Gedächtnis wiedergegeben, in der Hauptsache nur, was ihm persönlich gegolten hatte. In der Regel hat er auch unterlassen, Zeit und Gelegenheit genau zu nennen. Daß nicht alles, wovon er berichtet, in jene erste Wittenberger Zeit fällt, wissen wir. Denn einige der wenigen Angaben weisen ganz deutlich in die späteren Jahre. Das erschwert uns aber die Aufgabe, den Inhalt der im Winter 1508/09 geführten Gespräche festzustellen, nicht sonderlich. Denn alles bewegt sich im gleichen Gedankenkreis. Wenigstens die Grundelemente anzugeben sind wir darum in der Lage. Und mehr brauchen wir nicht zu wissen.

Vorsicht in der Wertung des Gehalts und der Wirkungen der Worte Staupitzens bleibt freilich geboten. Sein Zuspruch hatte keineswegs den Erfolg, daß aus einem vom Werkdienst des Klosters gepeinigten und von schweren Aengsten gequälten Mönch ein von allen seelischen Lasten befreites und gegen alle Schrecken gefeites, einer selbstverständlichen Freundlichkeit des Herrn gewisses Menschenkind wurde [50]. Solche Wirkung hatte nicht einmal die Entdeckung des Evangeliums. Angst vor dem Ewigen und Schrecken vor dem richtenden Christus konnten Luther auch in späteren Jahren befallen [51]. Echte Frömmigkeit gedieh ja ohnehin nur dort, wo Scheu und Beben vor der Majestät Gottes vorhanden war. Der Verkehr mit Gott wurde nie eine Selbstverständlichkeit [52]. Stunden der Anfechtung blieben ihm darum nie ganz erspart. So mußte denn auch Staupitz bei manchen Gelegenheiten, nicht nur im Winter 1508/09, sondern auch später, wie anläßlich der großen Eisleber Fronleichnamprozession vom 7. Juni 1515 [53], sich des Bedrängten annehmen. Ihn von allen seelischen Aengsten zu befreien hat er nicht vermocht. Er konnte vollends nicht die Versuchung zu ihr beseitigen. Denn auch er kam nicht über das „Gesetz" hinaus, das die Versuchung sogar des Reformators blieb [54]. Der Gott, zu dem Staupitz den Verzagten hinführen konnte, war ja, wie wir wissen, der Gott der katholischen Ueberlieferung. Jene Deutung des paulinischen Evangeliums, die später der Reformator gab, war Staupitz fremd. Der Gehalt der seelsorgerlichen Vermahnungen Staupitzens wurde stark überschätzt, als sie unmittelbar mit dem Evangelium verknüpft wurden, das später der Reformator predigte. Er selbst ist freilich nicht ganz unbeteiligt an dieser Würdigung. Er meint einmal, Staupitz habe „die Lehre angefangen". Denn er habe gewollt, daß man den Mann ansehe, der da heißt Christus [55]. Ja zehn Jahre vorher versicherte er seinen ehemaligen

Vorgesetzten seiner bleibenden Dankbarkeit, weil durch ihn das Licht des Evangeliums in seinem Herzen zu leuchten begonnen habe[56]. Oder er nennt ihn seinen Vater in der evangelischen Lehre und ist überzeugt, daß er in seinen Anfechtungen „ersoffen" und längst in der Hölle wäre, wenn nicht Gott durch Dr. Staupitz ihm herausgeholfen hätte[57]. Er kann aber auch ganz anders urteilen und recht scharfe Urteile über Staupitz fällen, nicht nur gelegentlich über seine Briefe, die zeitweilig ihn sehr leer an Geist dünken[58], sondern auch über seine Theologie. In einem Brief an Link aus dem Jahre 1525 heißt es im Hinblick auf ein Schriftchen Staupitzens kategorisch: „Er ist etwas kalt, wie er es immer gewesen ist, und zu matt." Das Büchlein möge aber, wenn es denn sein müsse, veröffentlicht werden. Täglich würden ja der Ungeheuer mehr als genug gedruckt und verkauft[59]. Dies Urteil hätte um so mehr beachtet werden dürfen, als es die Gesamthaltung Staupitzens umfaßt und eine stets hervorgetretene Schwäche rügen will. Es kommt der Wirklichkeit näher als die allbekannten Urteile, die ganz der Dankbarkeit entsprungen sind und die Kritik gemieden haben. Denn was Staupitz wirklich zu sagen hatte, fiel nicht aus dem Rahmen des Katholizismus heraus.

Indem Luther sich an Staupitz wandte, tat er, was Biel und andere geheißen hatten. Der Klosterbruder sollte ja, wenn Skrupel und Traurigkeit ihn befielen, um den Rat erfahrener Oberen und Doktoren sich bemühen[60]. Sein Novizenmeister hatte ihn gelehrt, nach den Weisungen eines übergeordneten Willens zu leben[61]. Er wußte, daß der „Wanderer" einen Führer brauche und daß geistliches Leben in steter Abhängigkeit sich verwirkliche. Demut und Gehorsam blieben ihm die Bedingungen seines Trachtens nach Vollkommenheit. Daran änderten auch die Zweifel nichts, die sich in sein Herz eingeschlichen hatten und der Stachel jeder Angst wurden. Er bog nicht eigenmächtig vom Wege ab und traute nicht den eigenen Eingebungen mehr als der Weisheit der Leiter. Der Hoffart und Unbotmäßigkeit wich er aus. Ihm fehlte trotz alten und neuen Gegnern, was als hochmütiges Gebaren oder gar als Verzicht auf „innere Verdemütigung vor Gott" und „kindlich vertrauensvolles Gebet" beschrieben werden könnte[62]. Sein Gebetseifer ist uns bekannt. Und so wenig wollte er auf „eigenen Wegen" ertappt werden, daß er in Stunden der Ungewißheit und Not den Rat der erprobten Oberen zu hören bedacht war. So setzte er in seinem Verkehr mit Staupitz nicht nur seiner ganz persönlichen Gewissenhaftigkeit ein Denkmal, sondern auch seiner Treue gegen die Pflichten seines Standes. Er wurde weder lässig in der Beichte noch gleichgültig gegen geistlichen Zuspruch, den andere und ältere bereit haben mochten. Die „erquickenden und heilsamen Fabeln" eines Staupitz prägten sich dem gespannt Aufmerkenden tief ins Gedächtnis ein; und in häufigen Beichten klagte er ihm die „rechten Knoten"[63], die in „Traurigkeit", in „entsetzlichen und schrecklichen Gedanken" sich äußernden Anfechtungen[64]. Und wie er, so bewährte sich auch sein geistlicher Berater. Daß er den Angefochtenen nicht verstand, war keineswegs die Regel[65]. Er fand vielmehr oft genug Worte, die Linderung schufen und an die Luther später sich dankbar erinnerte. Ob in ihnen bisher noch nie vernommene Wahrheiten sein Ohr und Herz erreichten[66], ist freilich eine andere Frage. Wer da meint, daß Staupitz dem schwer Bedrückten die rechte Würdigung der Schrift und das Verständnis des

„Evangeliums" erschlossen habe [67], bürdet selbst den Mitteilungen des Reformators eine Last auf, die sie nicht zu tragen imstande sind. Was Staupitz dem Beichtenden erwiderte, stammte in der Hauptsache aus der Rüstkammer der seelsorgerlichen Kasuistik jener Tage. Fast immer waren es Gedanken, die schon Biel entwickelt und Luther bereits in Erfurt vernommen hatte. Eine reformatorische Würdigung der Schrift lag noch ganz außerhalb des Gesichtsfeldes. Kurze gelegentliche Bemerkungen über die Schriftlektüre überschritten nirgends die üblichen Grenzen. Auch im Mittelalter wußte man, daß die höchste theologische Wissenschaft im Verständnis der Schrift bestehe. Der Occamist Luther hatte längst erfahren, daß die Bibel als einzige irrtumslose Lehrmeisterin alle menschliche Weisheit überrage [68]. Und wenn er, wie schon gestreift, angewiesen wurde, ein guter „Localis" und „Textualis" zu werden, so wurde keineswegs der spätere Grundsatz, die Schrift durch die Schrift auszulegen, ihm nahe gebracht. Dem studierenden Klosterbruder wurde nur gesagt, was auch den Satzungen der Fakultät und den päpstlichen Weisungen an die Pariser entsprach [69]. Wer die kursorischen Vorlesungen über die Bibel hörte und bald darnach selbst als Baccalar Vorlesungen halten sollte, in denen er den Text der heiligen Schriften „solide", ohne weitschweifige Erörterungen und ausführliche theologische Auseinandersetzungen zu behandeln hatte, mußte eine gute Kenntnis des Textes und seines Fundortes zu gewinnen trachten. Was man von Juristen verlangte [70], durfte man auch von Theologen fordern. Denn wissenschaftliches Verfahren und Art des Beweises waren hier wie dort dieselben. Noch heute zeugen die uns erhaltenen Werke der spätmittelalterlichen Theologen davon, daß es nicht bei der bloßen Forderung, umfassende Bibelkenntnis zu erwerben, sein Bewenden hatte. Der Rat, den Staupitz dem im biblischen Kurs Stehenden gab, kann darum, wie auch Ratzeberger es nahe legt, ganz aus dem Zusammenhang des damaligen theologischen Studiums heraus begriffen werden. Und wenn die Konstitutionen der Augustiner Eremiten zu reger Schriftlektüre aufriefen, weil sie darin ein Hauptmittel der geistlichen Erbauung erkannten, so umspannte auch dies die Aufforderung, die Texte mitsamt ihren Fundstellen sich einzuprägen. Mit welchem Erfolg Luther schon in Erfurt die ihm beim Eintritt ins Kloster übergebene Bibel las, ist uns bekannt. Wenn darum Staupitz riet, eine gute Kenntnis der Texte sich zu erwerben, so wollte er wirklich nicht zu dem reformatorischen Grundsatz anleiten, daß die Schrift durch die Schrift selbst auszulegen und allen „menschlichen Traditionen" gegenüberzustellen sei. Er wollte kein neues Schriftprinzip kundgeben, sondern eine möglichst sichere Anwendung des üblichen Verfahrens erzielen.

Auch der Zuspruch, den er für den Geängstigten bereit hatte, bewegte sich keineswegs auf ungewohnten Pfaden. Seufzte Luther mit den Worten des Confiteor unter seiner großen, übergroßen Schuld; sah er in den Aeußerungen seines Willens, in Werk und Tat, eine verdammliche sündige Gebrechlichkeit; quälten ihn die Anklagen seines Gewissens und beichtete er nun seine Not, so erwiderte ihm Staupitz, er solle nicht „mit solchem Humpelwerk und Puppensünden umgehen". Er meinte in Luthers Klagen die Skrupel eines überreizten oder überempfindlichen Gewissens erkennen zu dürfen. Er wollte ihn aus der Welt der Einbildung in die Wirklichkeit zurückführen. Das, wie er überzeugt war, skrupelhafte Gewissen sollte gesunden,

indem es die Sünde als etwas handgreifliches würdigen lernte. Die um das Unfaßbare kreisenden Gedanken sollten zur Ruhe kommen, indem sie auf das Faßbare gewiesen wurden. Der Angst sollte der Stachel genommen werden, indem der Angefochtene gelehrt wurde, sie auf Gespenster der eigenen Phantasie zurückzuführen. Schon in Erfurt hatte der Novizenmeister seinen Zögling wegen allzu peinlicher Beichte gerügt. Und auch der Erfurter Beichtvater hatte in der Beichte seines Beichtkindes „törichte" Sünden entdeckt [71]. In der gleichen Weise begegnete Staupitz dem vom „Geist der Traurigkeit" Geängstigten. Der Zuspruch wurzelte in der seelsorgerlichen Praxis der Klöster und wurde von Luther in Erfurt wie in Wittenberg erprobt.

Der Dienste eines Staupitz mit besonderer Wärme zu gedenken mochte die Eindringlichkeit und Anschaulichkeit seiner seelsorgerlichen Vermahnung gestatten. Auch sammelte sich in der Person seines Vorgesetzten, was im Kloster ihm an hilfreichem Zuspruch zuteil geworden war. Denn auch die Nöte, in die ihn der Gedanke an die Vorherbestimmung führte, wußte Staupitz zu lindern. Es geschah mit solchem Erfolg, daß später der Reformator gerne Staupitz als den bezeichnete, der ihn aus der „Verzweiflung" herausgerissen. Wenn Luther über die „sublime" Prädestination vor Staupitz klagte, wurde ihm entgegnet, daß die Prädestination in den Wunden Jesu begriffen und gefunden werde [72]. Oder es hieß, man müsse mit den Wunden Jesu anfangen, dann sei die Anfechtung der Prädestination schon überwunden. Denn Gott habe seinen Sohn als den vorausgesehen, der für unsere Sünden leiden solle [73]. Auch hier leitete er den Verzagenden an, sich auf die offenbare Wirklichkeit zu verlassen. Das war keine überraschende Weisung. Was Gottes offenbarer Wille und die „gegenwärtige Gerechtigkeit" bedeuteten, hatte Luther schon in Erfurt erfahren. Biel hatte geraten, sich an die gegenwärtige Gerechtigkeit, an die nun einmal geltende Heilsordnung zu halten. Der „alte" Erfurter Klosterbruder hatte Martin den Artikel des apostolischen Symbols von der Sündenvergebung vorgehalten, als er sich nicht getraute zu glauben, daß Christi verdienstlicher Opfertod auch ihm zugut erfolgt sei. Der Gehorsam gegen die von Gott gesetzte offenkundige Heilsordnung sollte alle aus dem Gottesgedanken entspringenden Skrupel und jedes aus der Selbstbeobachtung stammende Mißtrauen beseitigen. Das Gleiche erstrebte der Novizenmeister, als er dem in Zweifeln sich Martemden die Pflicht zu hoffen ins Gewissen rief. Und der ungenannte Augustiner verknüpfte nicht minder fest als Staupitz die Prädestination mit der Betrachtung des auf Erden erschienenen und von Gott uns gesetzten Christus [74]. So führte alles schließlich auf die gleiche Wurzel hin. Alle geistliche Beunruhigung, die aus der occamistischen Anschauung vom Wesen Gottes und aus den Weisungen an den „Wanderer" erwachsen konnten, sollte verscheucht werden, indem die „positive" Ordnung zum Richtpunkt der Betrachtung gemacht wurde. „Neues", bisher nicht Gehörtes wurde demnach Luther hier nicht von Staupitz gesagt. Auch seine Seelsorge wurde nicht „evangelisch", als sie den Blick des Gepeinigten auf die Wunden Jesu lenkte. Sie bediente sich der Waffen, die in den Rüstkammern bereit standen Das heißt jedoch nicht, daß sie unbedeutend war. Der Seelsorger brauchte nicht zu fragen, ob neu sei, wos er sage. Er mußte die Not sehen können, wie sie war, und die Kraft besitzen, ihr mit Erfolg zu begegnen.

Daß er hier nicht versagte, hat Luther ihm bezeugt. Er ließ sich „oft" von ihm an die „Wohltat" Christi erinnern, die alle quälenden Erörterungen über die Prädestination vertreibe [75]. Kehrten auch die Aengste wieder — das darf uns nicht mehr wundern — so stand doch Staupitz vor ihm als die Persönlichkeit, die ihn aus der Not des Augenblicks herauszureißen die Fähigkeit besitze.

An dem theologischen System, das er sich im Hörsaal und durch die Schulbücher aneignete, brauchte er noch nicht irre zu werden. Galt es, auf die von Gott selbst dem gebrechlichen Sünder vorherbestimmten „Wohltaten" des verdienstlichen Opfers des Menschgewordenen zu achten, so durfte der „Wanderer" sich des quälenden Gedankens entschlagen, daß Gott ihm die Kraft könnte vorenthalten haben, den Weg zur Seligkeit zu Ende zu gehen. An den Wunden Jesu richtete sich die Hoffnung auf; und die Luther keineswegs verloren gegangene Gewißheit, daß ein freier Wille jedem eigne [76], stärkte die Erwartung, dennoch der Verheißung der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" teilhaftig zu werden. Er war ja kein grundsätzlicher Prädestinatianer geworden. Die schmerzliche Erfahrung von der Gebrechlichkeit seiner Werke, der Sündigkeit seiner Gedanken und der auf beiden lastenden Schuld, die Pein seines Gewissens und die Furcht vor der Majestät des ewigen und gerechten Gottes, die Ueberzeugung, daß alles Endliche und Geschöpfliche dem Wollen des unendlichen Schöpfers ausgeliefert sei, haben ihn nicht zum Prädestinatianer gemacht. Noch standen die Theologie seiner Schule und die Erfahrungen seines Innern nicht als Gegensätze vor seinem sittlichen und religiösen Bewußtsein. Noch sah er nicht, daß er unerfüllbare Ansprüche stellte. Noch konnte er in seinen Erlebnissen eine Marter erblicken, unter der er vor anderen zu leiden habe, die aber zum Martyrium seines mönchischen Lebens gehöre. Sie wurde nicht als Nötigung empfunden, an den Grundlagen der überkommenen Wahrheiten zu rütteln.

Darum aber traf grade ihn der verborgene Stachel des überlieferten Heils- und Gottesgedankens. Die kunstvolle Hülle der Formeln hatte einen Riß bekommen, durch den die Tatsachen selbst wirken konnten, unmittelbar und schonungslos, wie Tatsachen wirken. Aber noch war die Hülle nicht heillos zerrissen. Die Tatsachen lagen doch nicht in ihrer ganzen wuchtigen Größe nackt und bloß vor seinem geistigen Auge. Es glitt nicht wirkungslos an ihm ab, was klösterliche Seelsorger ihm zu sagen hatten. Ueberzeugt von der Göttlichkeit der gegenwärtigen Gerechtigkeit, in der er das Evangelium Pauli und Jesu erkannte, konnte er es auch vor seinem Gewissen rechtfertigen, wenn er es stets aufs neue mit ihr versuchte. Es bleibt Staupitzens Verdienst, daß Luther sich nicht in Anfechtungen verzehrte und in den Wassern der Prädestinationsskrupel nicht „ersoff". Mit der inneren Gewalt seiner seelsorgerlichen Vermahnungen riß er ihn kräftiger als andere aus der peinvollen Welt der dunklen Fragen heraus und stärkte die Zuversicht zu der in der Person des Heilandes offenbaren Gerechtigkeit des unergründlichen Herrn. Er machte ihm Mut, allem zum Trotz bei ihr zu verharren. Er gleichsam zwang ihn, das Auge der „vom Himmel offenbarten Gerechtigkeit Gottes" zuzuwenden und sie losgelöst von dem undurchsichtigen Wollen des ewigen Herrn zu betrachten. Indem er zugleich vor Uebertreibung der eigenen Mißerfolge warnte und die Sünde nicht als Gespenst, sondern als Wirklichkeit ihm deutlich zu machen suchte, weckte er vollends

die Hoffnung, auf dem vorgezeichneten Wege mit den Mitteln der geltenden Ordnung die Vollkommenheit zu erwerben und eines gnädig gewordenen Gottes sich zu getrösten.

Das freilich führte Luther noch nicht aus dem Kampf um das Wohlgefallen Gottes heraus. Nur den Zweifeln wurde gewehrt, die die Verheißungen der gegenwärtigen Heilsordnung auf die eigene Person zu beziehen verhindert hatten. Jene Hoffnung sollte geweckt und gefestigt werden, die Biel den „Verzweifelnden" nahe bringen wollte. Vor Anspannungen und Anstrengungen der geltenden Heilsordnung stand Luther nach wie vor. Das Leben, das nach den Weisungen der „gegenwärtigen Gerechtigkeit" geführt wurde, war ihm zu einem Kampf um die Buße geworden. „Buße" wurde ihm das bitterste Wort der Schrift. Denn es setzte das Ziel an das Ende eines mühseligen und dornenreichen Weges. Das wirkte bedrückender, als die beschwerliche Wanderung des die Vollkommenheit Ersehnenden. Der Büßer hatte ja den Weg der Heiligkeit noch nicht erreicht. Ihm verschwand das Ziel der Vollkommenheit auf ganz fernen Höhen. Ja selbst sein nächstes Ziel, das er vermittelst einer an Kasteiungen reichen Buße gewinnen wollte, lag in weiter Ferne. Von seinen Lehrern hatte er ja gelernt, in einer Folge von „Dispositionen" die vollkommene Buße zu verwirklichen. Die letzte Disposition war die Liebe zu Gott. Wer sie sich erkämpft hatte, durfte die Eingießung der Gnade erwarten [77]. Dieser Weg war mühsam und unsicher genug. Jeder erfahrene Seelsorger wußte es. Biel sprach ausdrücklich von jenen, die von der Sünde „gebissen" wurden, d. h. von Skrupeln und Argwohn „geschüttelt" wurden, noch nicht genug Buße getan, noch nicht ausreichend gebeichtet, noch nicht vollgültig genug getan zu haben [78]. Wann auch durfte man sich jene Liebe zu Gott zusprechen, der die Begnadigung „unfehlbar" folge? Wir kennen die Zweifel, die mit dieser Bedingung der Verleihung des Gnadenhabitus verbunden waren [79]. Aber der Mönch, der sich um das Vollkommene bemühen mußte, durfte sich nicht bei der unvollkommenen Reue beruhigen. Die „letzte Disposition", die Liebe zu Gott zu erkämpfen, blieb seine Aufgabe. Auch Luther hatte sie sich gestellt [80]. Er redete sich auch eifrig ein, daß er sie erfüllt habe. Er glaubte, selbst vor Gott bekennen zu dürfen, die verlangte Liebe geleistet zu haben [81]. Aber dem Glauben fehlten Festigkeit und Gewißheit. Denn es erwies sich ihm als erzwungen und vorgetäuscht, was greifbare Wirklichkeit hätte sein sollen. Kein Wunder, daß „Buße" ihm ein bitteres Wort wurde, und jene ihm als Stockmeister erschienen, die mit „zahllosen, noch dazu unerträglichen Geboten" die Beichte belasteten [82]. Da war es wiederum Staupitz, der dem Bedrängten Hilfe brachte [83]. Er gab ihm zu verstehen, daß Anfang der Buße sei, was jene ans Ende gestellt. Die wahre Buße beginne mit der Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit [84]. Dies Wort haftete in Luther wie der Pfeil eines Starken. Er verglich es „dann" mit den Aussagen der Schrift über die Buße und fand es dort zu seiner freudigen Ueberraschung bestätigt [85].

Gern wüßte man mehr über diese denkwürdige Unterredung. Aber steht man auch nur vor einer Skizze, so sieht man doch, daß Luther dem Gespräch mit seinem Vorgesetzten eine weitreichende Bedeutung zuerkannt hat. Dem, der stets wieder in einen harten Bußkampf hineingeführt worden war, wurde eine Weisung gegeben,

die ihn von den „Stockmeistern" befreien sollte. Das reformatorische Verständnis der Buße wurde ihm allerdings nicht erschlossen. Er selbst hat das auch nicht behauptet, vielmehr in den folgenden Abschnitten des Briefes dargestellt, wie allmählich, in einem Zeitraum von Jahren, seine Anschauung von der Buße ausreifte und zum Abschluß kam [86]. Jene Auffassung von der Buße, mit der er 1517 vor die Oeffentlichkeit trat, hat er nach eigenem, schon 1518 abgelegten Geständnis in der Unterredung mit Staupitz nicht gewonnen. Auch sie, die einzige denkwürdige Unterredung mit Staupitz, von der Luther in seinen jüngeren Jahren erzählt — von den Unterhaltungen über die Prädestination erfahren wir erst in den späteren Jahren einiges —, steht noch unter der Voraussetzung des katholischen Gottesgedankens. Und dennoch soll ihr eine große Tragweite zuerkannt werden dürfen?

Diese Frage wäre ganz am Platze, wenn man das Wort eines Staupitz ganz isoliert betrachten dürfte. Denn was er sagte, überschritt nirgends die Grenzen des Katholizismus [87]. Aber er sagte es einem, der die vollkommene Buße nach den Weisungen seiner Erfurter Lehrer zu leisten sich verpflichtet erachtete. Als Mönch hatte er ja die Aufgabe, das Vollkommene zu verwirklichen. Für den Büßer bedeutete dies, auf die vollkommenste Weise Gott zu suchen und ihm sich zuzuwenden. Ihm wurde darum der „Akt der Freundschaftsliebe" [88] zu Gott zugemutet. In diesem Akt, der die Liebe zu Gott über alles darstellte, spannten sich die natürlichen Kräfte zu ihrer äußersten Leistung an. Etwas Vollkommeneres als diese Liebe war undenkbar. Sie war darum die „unmittelbare und letzte Disposition", die der Büßer sich bereiten konnte [89]. Und grade im Kampf um sie erlebte Luther die Enttäuschung. Denn er, der geglaubt hatte, als Sieger dazustehen, wurde inne, daß er seine Leistungen überschätzt habe und die erwartete Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit, die letzte Disposition, doch nicht besitze. Er mußte entdecken, daß er im Unvollkommenen stecken geblieben sei und die mit der vollkommenen Reue verbundene Gnadenzusicherung überhaupt nicht sich zusprechen dürfe. Wenn darum Staupitz ihm erklärte, daß die wahre Buße die Liebe zu Gott gar nicht am Ende, sondern am Anfang des Weges stehen sehe, so wurde aller gequälten Anstrengung um die mancherlei „Dispositionen" bis zur letzten hin Stillstand geboten. Mag auch die Buße als Tugend wie jede andere Tugend in einzelnen Akten sich verwirklichen [90] und dadurch Dispositionen für die Eingießung der Gnade schaffen [91], so soll sie doch nicht in einer unübersehbaren Fülle von genugtuenden „unerträglichen Geboten" und in einer schier endlos werdenden Kette von Anspannungen aller Kräfte Gestalt gewinnen. Die Aufgabe des Büßers wird seelisch leichter, als der Bedrängte glaubt. Die Bußanweisungen, die die Dispositionen sollen bereiten helfen, und die Genugtuungen, die in der Beichte auferlegt werden, sollen nicht gleichsam eine Peitsche und eine fortwährend drückende Last sein. Steht wirklich die Liebe zu Gott am Anfang des Weges, so muß der Versuchung zu gequälten Bußwerken gewehrt sein. Dann wird auch sofort das Vertrauen zur Eingießung der Gnade gestärkt. Sie erscheint ja nicht mehr in der Abhängigkeit von erquälten Dispositionen des natürlichen Willens. Der Blick wird auf den zuvorkommenden, offenbaren Gott gelenkt, der an den Anfang stellt, was der Büßer am Ende des Weges stehen sah. Diese Antwort eines Staupitz schiebt die Ueberlieferungen der Occamisten und

der Beichtväter Luthers zur Seite. Dem verzagende Mönch begegnet eine Auffassung von der wahren Buße, die keine Nötigung zu martervollen Einzelkämpfen kennt.

In späteren Jahren erzählte der Reformator, Staupitz habe bekannt, einst habe er selbst alle Tage gebeichtet und den Vorsatz gefaßt, „ich wolt anheben frum zu sein vnd frum bleiben, vnd hatt mir alle tag weit gefeilt; weiter mag ich gut nicht ligen. Ich kanns doch nicht thun. Ich wil eins guten stündlin erwarten, das mir Gott begegne mit seiner gnaden; sonst ists verloren" [92]. Wann diese Worte gefallen sind, wissen wir nicht. Man möchte geneigt sein, sie in den späteren Jahren unterzubringen, in denen Staupitz erkennbar unter dem Einfluß der Mystik stand. Doch dieser Neigung nachzugeben ist keineswegs nötig. Die Worte liegen ganz in der Richtung des Gedankens, der die Unterredung mit Luther über die Buße leitet. Ob sie nun grade während des ersten Wittenberger Aufenthalts Luthers gesprochen sind, darf und muß dahingestellt bleiben; wenn nur ihre Grundhaltung dem entspricht, was Staupitz in jenen Monaten Luther bieten konnte. Und das ist allem Anschein nach der Fall. Es sei denn, daß Staupitz das Verhalten der Seele in der Sterbestunde im Auge gehabt habe. Das wäre nicht unmöglich. In einer Tischrede nämlich heißt es, Staupitz habe gesagt, er wolle nicht mehr fromm sein, er habe Gott zu viel getäuscht und werde ihn um eine „gute Stunde" bitten [93]. Hier ist offenbar an das selige Sterbestündlein gedacht. Wozu die Anselm'schen Fragen anleiten wollen, wäre hier von Staupitz, der später selbst die „Kunst des Sterbens" beschrieb [94], kurz angedeutet. In einer etwas früheren, mit dem gleichen Gegenstand sich befassenden Tischrede fehlt aber jede tatsächliche oder mögliche Anspielung auf die Sterbestunde. Hier bekennt der Reformator: „Staupitz leret mich ein newe kunst vnd saget, er wolte nymmer fromm sein; er hätte Gott zu lang vorgelogen, es wolt doch nicht helffen" [95]. Auch Luther hatte sich die „Frömmigkeit vorgelogen", nämlich die Liebe zu Gott vorgetäuscht. Indem Staupitz ihn auf die Eigentümlichkeit der wahren Buße aufmerksam machte, befreite er ihn von dieser frommen Lüge und verscheuchte er die Unruhe, die unvermeidlich sich einstellte, wenn das Gewissen Luther überzeugte, daß er sich und Gott etwas vorgetäuscht habe. Wir dürfen doch wohl diese kurzen Aeußerungen Staupitzens, mögen sie nun damals oder später gefallen sein, mit den Worten über die wahre Buße zusammenschauen. So würden auch sie die von Luther selbst als weittragend anerkannte Unterredung beleuchten. Der in Bußwerken und in der Erfüllung von allerlei Geboten sich verzehrte, um die vollkommene Reue zu erringen, die selbst ein Paltz nur wenigen zuzusprechen wagte [96], wurde von Staupitz, den einst ähnliche Versuche gemartert hatten, zu maßvoller Würdigung aller Werke der Buße erzogen und von der Nutzlosigkeit eines forcierten Bußkampfes überzeugt [97]. Und er wies das gequälte Herz auf den zuvorkommenden und helfenden Gott, der schon am Anfang des Weges stehe, den jeder Büßer gehen solle, selbst wenn er im Stande der Vollkommenheit sich befinde.

Ein Quell frischen Lebens sprudelte vor dem Durstigen auf, ein Quell, dessen Wasser von den Höhen des Himmels kamen. So jedenfalls urteilte der 1518 auf diese Stunde Zurückblickende [98]. Ein unmittelbares Zeugnis ist im Brief an Braun vom 17. März 1509 enthalten. Wohl klagte Luther hier über die ihm aufgebürdete Arbeitslast, insonderheit über das grausame Studium der Philosophie. Aber zu-

gleich gab er seinem lebhaften Verlangen nach der Theologie Ausdruck, nach „jener Theologie, die den Kern der Nuß und das Mark des Weizens und der Knochen erforscht". Doch er, der immer irrig urteilende Mensch, wolle alles Gott anheimstellen, dem Gott, der ihn mit Milde und in alle Ewigkeit leiten werde [99]. Von schweren Stürmen meldet dieser Brief nichts. Der Schreiber versichert Braun seiner guten Gesundheit und läßt ihn in ein Herz blicken, das zuversichtlich ist und seines Gottes sich getröstet. Die Wogen glätten sich. Der in Demut sich dem Allwissenden unterwirft, hofft von der freundlichen Hand des Allmächtigen sicher geleitet zu werden. Und das Herz dessen, der die „natürliche Gerechtigkeit" der aristotelischen Moralphilosophie in den Wittenberger Vorlesungen begründen soll, gehört der Theologie, die sich mit der übernatürlichen Gerechtigkeit befaßt, genauer jener Theologie, die der verlangenden Seele süße Speise darreicht. Das sind doch recht deutliche Bekenntnisse. Wer so schreibt, kennt nicht lediglich bohrende Zweifel und quälende Angst. Er hat einen Ausblick und sieht ein Ziel vor sich. Er steht nicht in einem Kampf, in dem eine Anstrengung die andere ablöst und dessen Ringen endlos erscheint. Die Seelsorge eines Staupitz war doch wirksam gewesen. Das System, das forcierte Dispositionen verlangte, das trotz dem Geschenk der übernatürlichen Gerechtigkeit an die „Person" und trotz der „Akzeptation" zum Erwerb der vollkommensten „natürlichen Gerechtigkeit" um der Begnadigung der Person und um ihrer Seligkeit willen angeleitet hatte, verlor die Ausschließlichkeit, die Luther ihm um der Vollkommenheit seines Strebens willen beigelegt hatte. Der „gnädige Gott", den zu gewinnen die Aufgabe seiner Bußwerke und aller im mönchischen Stande möglichen natürlichen Gerechtigkeit geworden war, stand am Anfang der Buße selbst. Der Gott, der da richtet, weckt selbst die verlangte Liebe zur Gerechtigkeit. Dem Tun in der Buße, der Werktätigkeit, zu der schon die lateinische Formel verleitete [100], wurde die schneidende Schärfe genommen.

Selbst wenn Luther es unterlassen hätte, die Bedeutung dieser Unterredung mit Staupitz besonders hervorzuheben, müßte man vor ihr stillhalten. Denn sie wurde zu einem Einschnitt in seinem inneren Leben. Staupitz führte ihn von jenem Pfad fort, auf dem er zwar die vollkommene Liebe zu Gott mitsamt der sakramentalen Heiligkeit und mönchischen Gerechtigkeit glaubte erreicht zu haben, die aber doch nur ein Trugbild gewesen war. Er durfte glauben, auf einer ebeneren Bahn unter der Leitung eines freundlichen und milden himmlischen Herrn zu pilgern und wenigstens vor jenen Mißerfolgen und Enttäuschungen bewahrt zu bleiben, die der erquälten und „eingebildeten", vor der Wahrhaftigkeit seines Gewissens sich verflüchtigenden Gerechtigkeit entsprangen. Ein Quell der Unruhe und des Zweifels wurde verstopft. Die Grundursache des Uebels konnte freilich auch Staupitz nicht beseitigen. Sein Zuspruch hatte die Schranken des Katholizismus nicht überschritten. Die „Liebe" blieb der Inhalt der wahren Buße; und der Gottesgedanke der Ueberlieferung wurde nicht angetastet. Er gestattete, wie wir wissen, sehr wohl, von der rechtfertigenden, ja zuvorkommenden Gnade zu reden und die übernatürliche Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, als Geschenk zu begreifen. Selbst die Occamisten wollten Pauliner sein. Und Staupitz bezeugte sich schon in seiner ersten Predigt über das Buch Hiob als „Pauliner". Den von Anfechtungen heimgesuchten Luther

wies er auf die Gnade, die vor den Organismus der Werke und des freien Willens trete. Sie konnte vom Gemüt lebendig ergriffen werden. Das bedeutete für Luther viel. Er hatte ja gern den Worten „Barmherzigkeit Gottes", „Gnadenbeistand Gottes" gelauscht. Und nun sollten auch die Bußgebote keine schmerzende Last sein, die Liebe zu Gott sollte nicht erquält werden. Aber Staupitz entschleierte seinem Beichtkind kein neues Bild von Gott. Auch der dem Laufenden zuvorkommende Gott war der Gott der Ueberlieferung. Der die „disponierende" Liebe zur Gerechtigkeit weckt, tut es, weil Würdigkeit die Bedingung seiner Gabe und seines Urteils ist. Der überkommenen Genugtuungsordnung wurde nichts abgemarktet. Ueber die „Vernunft" der „positiven" Heilsordnung wurde Luther nicht hinausgeführt. Als er sich auf sie weisen ließ, öffnete er sich auch der Wirkung ihres „Rationalismus". In der vom Himmel her offenbarten göttlichen Gerechtigkeit, von der Paulus im Römerbrief zeugte und durch die der Gerechte, wie Luther wußte, leben sollte, waren nach wie vor die Gnade und Seligkeit mit dem „Gesetz" verknüpft. Die Gnadenordnung auch in der Form der Infusionstheorie konnte sich von der Genugtuungsordnung nicht loslösen. An der „Infusionstheorie" war Luther noch nicht irre geworden. Wer das Christentum als Erlösungsreligion schildern wollte, durfte an ihr nicht vorbeigehen [101]. Darum aber blieb auch in der Gnadenordnung ein Einfallstor für Anfechtungen geöffnet, für jene Versuchungen, die aus dem „Gesetz" stammten und der Verzweiflung an Gott samt der Zuwendung der himmlischen Herrlichkeit auslieferten [102]. Die sakramentale Heiligkeit konnte nach wie vor vom „Begehren" Lügen gestraft werden, wenn das Gewissen es als Sünde brandmarken mußte. Ohne Heiligkeit aber durfte man nicht erwarten, vor der Gerechtigkeit Gottes zu bestehen. Der Sünder gehörte nicht zum Volke Gottes. Da Luther unter dem Gottesgedanken der Infusionslehre blieb, konnte selbst der Zuspruch eines Staupitz das Grundübel nicht entfernen. Nur dann hätte Luther die Zuversicht seiner Klostergenossen gefunden, wenn der schuldige Gehorsam gegen die erfahrenen Oberen und Doktoren der Stimme seines Gewissens Schweigen geboten hätte. Doch die Erfahrungen, mit denen die Erfurter Jahre abgeschlossen hatten, und die Wahrhaftigkeit, vor der die überkommene religiöse Ordnung in ihrem Grundgefüge die Probe bestehen sollte, blieben sein Besitz. Der Zweifel, der in Erfurt aufgestiegen war, der durch die Unterredung mit dem Vater drohende Gestalt angenommen hatte, den die Erfurter Erlebnisse zur Qual der Verzweiflung gesteigert hetten, begleitete ihn darum auch fürderhin. Als das Gut, als das er später ihn begreifen durfte, noch nicht von ihm erkannt, wurde er immer noch zum Stachel seiner Tage. Er mußte wissen, ob er gerecht und „angenehm" sei, und erlebte die Ungewißheit. An dem für ihn entscheidenden Punkt blieb die Frage seines die Gerechtigkeit Gottes suchenden und über die Unvollkommenheit hinausstrebenden Gewissens ohne sichere Antwort [103]. Ja wenn er gerecht zu sein glaubte, so spottete Gott seiner [104]. Die Zuversicht, vor Gott zu bestehen, mit Tugenden und Verdiensten geschmückt, blieb das Ziel [105]. Weder bewußt noch unbewußt wollte er zu den „Anmaßenden" gehören, wie sie sein Lehrer Biel gezeichnet hatte. Sie verlangten wohl nach dem unendlichen Gut, waren auch umgekehrt wie die Verzweifelnden überzeugt, daß es ihnen persönlich erreichbar sei. Sie glaubten aber, von den „vermittelnden, verdienstlichen Wer-

ken", durch die es erreicht werde, absehen zu dürfen. Sie wollten es nicht durch Verdienste, sondern ohne sie erlangen. Sie „hoffen ohne Gnade und Verdienste; das ist aber keine Hoffnung, sondern eitle Anmaßung" [106]. Gegen solche Anmaßung auf der Hut zu sein, war ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Daran wurde auch durch die Unterredung mit Staupitz in Wittenberg nichts geändert. Ja als Luther schon unter dem Einfluß seines neuen Verständnisses Pauli die alten Werte umzuwerten gelernt hatte und grade in dem, was Biel gefordert hatte, Anmaßung entdeckte, ertappte er doch noch sich selbst auf Versuchen, den Weg zu gehen, den seine Lehrer im Einklang mit der ganzen katholischen Ueberlieferung ihn zu gehen geheißen hatten. Noch Jahre nach der Entdeckung hatte er nicht „ausgekämpft" [107]. Was aber nun ihm als „Irrtum" deutlich war, hatte er vorher als Wahrheit angesehen. So blieb sein inneres Leben und damit sein Kampf um Gott und die Seligkeit unter der Herrschaft der Genugtuungsordnung. Die Spannung, die die Ursache schließlich aller Anfechtungen gewesen war, wurde nicht gelöst. Nach wie vor stand die positive Heilsordnung, auf die Staupitz immer wieder gewiesen und keineswegs ohne Erfolg als Ausdruck des göttlichen Gnadenwillens gezeichnet hatte, als Rechtsordnung vor Luthers Gewissen. Ein Damm, den keine Flut hätte einreißen können, war nicht aufgeworfen worden. Luthers Seele reckte sich nach dem Unbedingten und kam nicht über das Bedingte hinaus. Sie verlangte nach der Vollkommenheit, die Bestand verleiht, und sah im eigenen Gewissensurteil die Bresthaftigkeit all ihres Tuns. Sie wußte, daß der Gerechte aus jenem Glauben lebt, der „angenehm" macht vor Gott; aber wollte sie nicht lügen, verfügte sie nicht über die Würdigkeit, mit der sie vor Gott hintreten könnte [108].

So waren, auch nachdem Staupitz eingegriffen hatte, Luthers Tage ein bebender Gang mit Gott. Seine frühesten Zeugnisse wie seine späteren Mitteilungen reden deutlich genug davon. Das Wort von den Wunden Jesu und der mit der Liebe beginnenden wahren Buße führte nicht aus dem Bannkreis des katholischen Gottesgedankens heraus. Dennoch schloß das Wittenberger Jahr freundlicher als die Erfurter Zeit. Der Druck der „unendlichen und unerträglichen Gebote" war Luther von der Seele genommen. Auch vor dem eigenen Bewußtsein stieg der Weg, der in Erfurt in die Tiefe geführt hatte, in die Höhe. Den Zweifel mußte er freilich als Stachel oder „Pfahl im Fleisch" ertragen lernen. Er ließ ihn sich von Gott wider Versuchungen zur Hoffart gegeben sein [109]. Erst später konnte er ihn in seiner ganzen Tragweite würdigen. Nun erst wußte er, daß es ein schöpferischer Zweifel gewesen sei [110].

Drittes Kapitel.

Im Dienſt des Erfurter Kloſters.

§ 10.

Als Sententiar in Erfurt.

1. Die Rückkehr ins revolutionäre Erfurt. 2. Das Examen. 3. Die wiſſenſchaftliche Bibliothek des Sententiars. 4. „Sprachſtudien" und humaniſtiſche Freunde. 5. Der occamiſtiſche Theologe.

1.

Als Luther in ſein Mutterkloſter zurückkehrte, ſtand Erfurt unter dem Zeichen der Revolution. Der ſchon ſeit längerer Zeit drohende Bankerott der Stadt [1] hatte den Rat zu einem verzweifelten Schritt getrieben. Das ſeit Jahren übliche Verfahren hatte er angeſichts der heilloſen Lage der ſtädtiſchen Finanzen nicht mehr fortzuſetzen gewagt [2]. Ohnehin mußte ſich jeder Einſichtige ſagen, daß man die jährlichen Fehlbeträge nicht ununterbrochen wie bisher durch jährliche Anleihen decken könne. Als der Rat die Verantwortung nicht mehr allein glaubte tragen zu dürfen, erreichten die Zinszahlungen faſt ganz die Höhe der ſtädtiſchen Einnahmen. In ſeiner Not eröffnete er Ende Mai 1509 einigen aus der Erfurter Gemeinde, daß eine Kataſtrophe zu befürchten ſei. Die Eröffnung war als vertrauliche Mitteilung und als Verſuch gedacht, mit Hilfe der Gemeinde die äußerſte Kataſtrophe abzuwenden. Bei gutem Willen und kluger Mäßigung auf beiden Seiten hätte ſehr wohl das Unheil der nächſten Jahre vermieden werden können. Weder der Anlaß des „tollen Jahres" und der ihm folgenden Unruhen noch die tieferen Urſachen machten die Revolution unabwendbar. Der vom Rat betretene Weg hätte wohl zu einer Verſtändigung führen können. Und dennoch war es ein ſchwerer Fehler, daß der Rat in dieſer Form eine Verſtändigung herbeizuführen und den Beiſtand der Gemeinde zu erwirken getrachtet hatte. Denn die Gemeinde war ſchon lange von Mißtrauen und Unwillen gegen den Rat erfüllt. Sie in einem kritiſchen Augenblick zu Tätlichkeiten aufzuſtacheln konnte darum geſchickten und gewiſſenloſen Demagogen nicht ſchwer werden. Damit nicht zu rechnen verboten dem Rat die Beziehungen zu Mainz [3]. In der Tat ſchürten, als das bisher ängſtlich gehütete Geheimnis nach der vertraulichen Eröffnung, wie kaum anders zu erwarten war, alsbald ruchbar wurde, die Mainzer mit vollem Erfolg unter den Erfurtern. Die

aufgehetzte Gemeinde forderte Aufklärung und Rechenschaft, statt Hilfe und Beistand in Aussicht zu stellen. Das herrische Auftreten des Oberwierherrn Heinrich Kellner, der der erregten Versammlung sich selbst als die Gemeinde gegenüberstellte, goß Oel ins Feuer. Er büßte seine Unbedachtsamkeit mit der Verhaftung, der bald ein peinliches Verfahren folgte, das schließlich nach vielen, alles andere als marterfrei gewesenen Monaten, das unglückliche Opfer allem unterwarf, was bestialische Grausamkeit des Mittelalters zu ersinnen vermochte. Der Rat aber mußte dem Pöbel Schritt für Schritt nachgeben und schließlich einem demokratischen Regiment weichen.

Grundlos war die Erregung der Gemeinde freilich nicht gewesen. Sie ließ sich nicht lediglich von gewissenlosen Hetzern treiben und vorwärts peitschen. Seit Jahren spürte sie den Druck der wachsenden Verschuldung im Leben des Tages. Die Steuern hatten vermehrt werden müssen. Sie wurden den Gegenständen des Verbrauchs, insbesondere den unentbehrlichsten Lebensmitteln auferlegt. Von jedem Malter Korn, das man wollte mahlen lassen, mußte dem Rat ein beträchtliches Ungeld entrichtet werden. Auch die Gerste wurde von dieser Steuer betroffen. Bald kam ein Schlacht- und Fleischgeld hinzu. Jedes Pfund Fleisch, das man kaufte, wurde mit einem Pfennig Ungeld, dem achten Teil des Kaufwertes, belegt. Wer ein Lamm oder Kalb schlachten wollte, mußte drei Pfennig Ungeld entrichten. Von jedem Schwein, das nach dem ersten, ungeldfreien Schwein geschlachtet wurde, erhob der Rat eine Steuer von 18 Pfennigen. Malz, Bier und Wein wurden natürlich nicht vergessen. Ueberall merkte die Bürgerschaft die „Aufsätze und beschwerlichen Neuerungen", die vom Rat ihr „aufgedrungen" wurden [4]. Die Form der Erhebung machte sie nur noch drückender. Vor jedem Kauf mußte vom Rat der Kaufzettel geholt werden, der die Entrichtung des Ungelds für den beabsichtigten Kauf bescheinigte. Auf dem Markt überwachten die Marktschreiber die Verkäufe, auf daß niemand ohne Hinterlegung des Kaufzettels die Ware erhalte. In der großen Wage zog der Wagemeister von Käufern und Verkäufern ein Ungeld ein. Schlächter, Mälzer, Müller, Fuhrleute und andere mußten alljährlich dem Rat geloben, nur gegen Vorzeigen eines Ratszettels den Bürgern ihre Dienste zu leihen. Schließlich wurden noch die Maße verkleinert, die Steuern aber in der gleichen Weise wie bisher erhoben. „Da ward das Volk also unwillig über und versprachen da den rat also sehr, und auch auf dem Land, daß das niemand geglaubet hätte" [5]. Daß grade die Lebensmittel so hoch besteuert wurden, trug nicht wenig zur Erbitterung der Stimmung bei. Man sah darin eine ungerechte Bevorzugung der Reichen und eine Aufforderung an alle, sich gegenseitig zu „schatzen" [6]. Die schnelle und beängstigende Steigerung der Lebensmittelpreise beeinflußte ja ganz von selbst den Preis der übrigen Waren. Mit dem wachsenden Steuerdruck sank die Kaufkraft des Geldes.

Verschärft wurde die Unzufriedenheit durch die soziale Entwicklung der vorangegangenen Jahrzehnte. Eine „kapitalistische" Zersetzung hatte das Erfurter Handwerk ergriffen, dem mehr als 55 % der Bevölkerung angehörte [7]. Aus den Meistern stiegen Unternehmer empor. Sie beteiligten sich am Ueberlandhandel, erfreuten sich eines wachsenden Vermögens und mehrten die Zahl ihrer Gesellen [8]. Die Kehrseite dieses Aufstiegs einiger Meister war die Proletarisierung der zurückbleibenden Meister und Gesellen. Wem mangelndes Vermögen oder wirtschaftliche Ungunst gewerbliche

Unternehmungen und Anteil an den Früchten des wachsenden Erfurter Absatzgebiets versagten, konnte schließlich auch die alte Selbständigkeit des Meisters verlieren und zu einem gegen Lohn Beauftragten einzelner Arbeitgeber werden. Verarmung und wirtschaftliche Abhängigkeit liefen nebeneinander her. Die Interessengemeinschaft mit jenen Meistern, die Unternehmer geworden waren, ging verloren. Statt dessen begann man sich den Gesellen sozial zu nähern, die vollends in wirtschaftlichem und sozialem Gegensatz zum gewerblichen Unternehmertum standen. Es hatte ihnen ja die Aussicht stark versperrt, selbst Meister zu werden. Je mehr das Kapital bedeutete und je größer die Zahl der Gesellen wurde, desto weniger durften sie hoffen, selbständig zu werden. Sie heirateten schon als Gesellen und mußten sich weiterhin mit der Stellung gewerblicher Lohnarbeiter begnügen. In eigenen Verbänden gaben sie ihren Sonderinteressen Ausdruck [9]. Man konnte auch schon Stimmen vernehmen, die die Grundlage des städtischen Handwerks, die Zunftordnung, antasteten und freie Zulassung zu jedem Handwerk forderten. Eine bedenkliche Spaltung des Handwerks war die Folge dieser Entwicklung. Eine proletarisierte Opposition stand den reichen Meistern gegenüber, die mit den alten Ratsgeschlechtern die Optimaten Erfurts bildeten. Die soziale Frage Erfurts konnte politisch gefährlich werden.

Die Mainzer nutzten die seit Jahren in Erfurt vorhandene Gärung redlich zu ihren Gunsten aus. Im erzbischöflichen Küchenmeister Nikolaus Engelmann, der mit einem geborenen Volksbetrüger wetteifern konnte, hatte Mainz einen Beamten nach Erfurt gesetzt, der nach Vermögen das Ansehen des Rats untergraben und die oppositionellen Kräfte unterstützen sollte. Ein Teil der Geistlichkeit gewährte ihm und den stiftischen Beamten getreulich jeden denkbaren Beistand. Das politische Interesse an Mainz verband sich mit der Hoffnung, durch Bekämpfung des Rats von Steuern entlastet zu werden [10]. Die soziale Spaltung im Handwerk und die steigende Unzufriedenheit mit der Steuergebarung des Rats waren ein günstiger Nährboden für Verdächtigungen. Alles Unheil wurde auf eine schlechte, unordentliche, eigensüchtige und unverantwortliche Verwaltung des Rats zurückgeführt. Aufhetzende Predigten und Reden schürten den Unwillen, und eine gewissenlose Agitation weckte den Willen zum Widerstand gegen die städtische Obrigkeit [11]. Als dann der Rat möglichst ungeschickt die Finanzlage der Stadt entschleierte, wurde es den Mainzern nicht schwer, zum entscheidenden Schlag auszuholen. Gegen die von ihnen beherrschte öffentliche Meinung konnte der Rat nicht aufkommen. Die Macht entglitt seinen Händen und ging allmählich auf die mainzisch-demokratische Revolutionspartei über. Geflissentlich verbreitete grobe Unwahrheiten, die unter dem Schein einer Prüfung der Rechnungsbelege die alte Verwaltung der Untreue bezichtigten, halfen die Erregung steigern. Ende des Jahres hatten die aufständischen Handwerker das Heft in der Hand. Im Januar 1510 konnten sie den alten Rat entfernen und durch einen revolutionären ersetzen. Die Verhältnisse von Grund aus zu bessern gelang freilich auch ihm nicht. Zwar hatte die Beseitigung der drückenden Steuern einen scharfen Rückgang der Lebensmittelpreise zur Folge. Aber das war doch nur eine vorübergehende Erleichterung. Als der gegen Mainz und die Aufständischen zugunsten des alten Rats und der vertriebenen Partei ergreifende sächsische Kurfürst die Straßen sperrte, zog bald wieder Teuerung in die Stadt ein. Der ganz von Mainz beherrschte demo-

kratiſche Rat [12] beſaß weder Einſicht noch Kraft, die Stadt aus dem Wirrſal herauszuführen. Er merkte kaum, daß die Mainzer die Unruhe zu benutzen ſuchten, um die beträchtlichen Freiheiten einzuſchnüren, die der Amorbacher Vertrag der Stadt zugeſtanden hatte. Und gegen die Straßenſperre des Kurfürſten von Sachſen, dem jeder Erfolg der politiſchen Abſichten des Mainzers unerwünſcht ſein mußte, waren der neue Rat ſowohl wie der Mainzer machtlos. Es konnte in grauenhafter Volksjuſtiz Heinrich Kellner am 28. 6. 1510 hingerichtet werden — ſein vierjähriger Sohn wurde, um Vergeltungsmaßnahmen der Familie zu verhindern [13], im Auguſtinerkloſter feſtgehalten — und es konnte an der Beſſerung der Lage herumprobiert werden, aber der Erfolg blieb den neuen Herren der Stadt verſagt. Schon im erſten Jahre ihres Beſtehens bezeugte die Erfurter Revolution ihr Unvermögen, ein beſſeres Regiment zu ſchaffen als das alte geweſen war.

Die Ereigniſſe dieſes Jahres haben in Luther einen bleibenden Eindruck hinterlaſſen. Was wir an ſchriftlichen Aufzeichnungen von ihm aus dieſer Zeit beſitzen, verrät freilich nichts von der Erregung jener Tage. Die Randbemerkungen ſchweigen ſich aus. Sie waren auch kaum der Ort für Betrachtungen über die Erfurter Revolution. Und die Briefe Luthers aus den Jahren 1510 und 1511 ſind uns nicht erhalten. Ein Traktat über das kirchliche Aſylrecht, der unter ſeinem Namen geht und unter dem Eindruck des Schickſals Kellners verfaßt ſein ſoll, iſt zu Unrecht ihm zugeſchrieben worden [14]. Er darf hier um ſo eher unberückſichtigt bleiben, als er, ganz kanoniſtiſch angelegt, über die Erfurter Ereigniſſe nichts enthält. In ſpäteren Jahren hat ſich Luther aber deutlich genug über die Erfurter Revolutionäre geäußert. Seine uns bekannte Abneigung gegen Erfurt ſteht ſtark unter den Erinnerungen des tollen Jahres. Den Erfurtern, die außerdem, wie er meinte, Sachſen die Treue brachen [15], iſt er dauernd gram geblieben. Was der aus Kurſachſen Zurückgekehrte in Erfurt erlebte, fegte alle bürgerliche Ordnung über den Haufen, wie er ſie aus der Schrift und den Büchern des Ariſtoteles kannte. Es war, wie er 1525 den wiederum revolutionären Erfurtern ſchrieb, „wider Gott und Vernunft", „daß ein jeglicher ſeinen Nutzen habe und nach ſeinem Willen lebe, das Unterſte zu oberſt und alles umkehre, daß der Rat die Gemeinde fürchte und ihr Knecht ſei, die Gemeinde wiederum Herr und oberſter Meiſter ſei und niemanden fürchte" [16]. Und daß die Aufrührer den Obervierherrn Kellner mit ausgeſuch[1] grauſamen Martern unter dem Schein eines Rechtsverfahrens ums Leben brachten, hat er ihnen nie vergeſſen. Den Verleumdungen, die gegen Kellner ausgeſtreut wurden, hat er keinen Glauben geſchenkt. Er ſtand auf ſeiten des Obervierherrn und ſeiner Leidensgenoſſen, des Stadtſyndikus und Rechtslehrers Henning Göde und anderer, die, aus Erfurt vertrieben, in Kurſachſen Zuflucht fanden [17]. Kellner ſelbſt ſtand in ſeiner Erinnerung als „tüchtiger und kluger Mann" [18]. In ſeinen Tiſchgeſprächen hat er öfters ſeines Geſchicks gedacht [19]. Im Niedergang der Stadt erkannte er ein Gottesgericht über Aufruhr und Juſtizmord. Auch Erfurt fällt ihm unter die Wahrheit des Sprichworts: „Stoltzer mut, heimlicher neid vnd kindiſcher rad haben Rom vnd Troia zuſtort" [20].

Eben fünf Wochen nach der Hinrichtung Kellners erlebte Luther in der Zerſtörung des großen Kollegs einen neuen Frevel des Pöbels. Der Anlaß war geringfügig genug. Während der Kirmeß der Michaeliskirche, am Sonntag den 4. Aug., kam es

um 6 Uhr zu händeln zwischen den Studenten des alten Kollegs und städtischen Landsknechten. Der Krawall nahm schnell ernste Formen an. Vor der Uebermacht der Landsknechte, die durch städtischen Pöbel und „die buchsen im Rathusse" verstärkt wurden, mußten sich die Studenten in ihre Burse zurückziehen. Aber auch hier war ihres Bleibens nicht lange. Die Kanonen — Bombarden nennt sie der Variloquus — die man hatte auffahren lassen, öffneten schnell die Burse. Die Studenten mußten fliehen und die Bursenräume dem plündernden und sengenden Haufen preisgeben. Er verwüstete die Behausungen der Scholaren, Baccalare und Magister, raubte wie die „Straßenräuber" und schleppte alles Mögliche fort, wie Bücher, Kleider, Betten und Hausgerät. Die wertvolle Bibliothek wurde vernichtet. Was vom Archiv den Plünderern in die Hände fiel, wurde zerrissen. In die Schatzkammer der Universität einzudringen, verhinderten freilich einige „Schlunks", d. h. handfeste Kerle. Im übrigen war das Werk der Zerstörung vollständig. Vom alten Kolleg blieb nur eine Ruine übrig. Und auch das Haus zum Drachen, die neue Burse und die Burse zum weißen Rad[21] wurden verwüstet. Der Rat hatte nichts getan, dem Unheil zu wehren. Erst „am dritten Tag gereute die Erfurter", was geschehen[22]. Unter Androhung peinlicher Strafe wurde befohlen, zurückzugeben, was verschleppt worden war. Das Mandat hatte aber nur geringen Erfolg. Der Rat selbst scheint die Ahndung des Verbrechens nicht nachdrücklich betrieben zu haben. Die Ratsprotokolle des Jahres 1510 enthalten wohl ein Verhör, dem am 14. Aug. einer der am Sturm auf das große Kolleg Beteiligten unterworfen wurde. Er wurde auch bestraft. Von weiteren Verhören melden aber die Protokolle nichts, obwohl im Verhör vom 14. August mehrere Personen mit Nennung ihres Namens beschuldigt wurden[23]. Von der Belagerung und Zerstörung des großen Kollegs wurde die theologische Fakultät nicht betroffen. Luther, der in seinen uns erhaltenen Erfurter Erinnerungen über diese Episode des tollen Jahres schweigt, konnte ungestört im Augustinerkloster seine Vorlesungen über die Sentenzen halten. Die Artistenfakultät war in erster Linie die Leidtragende. Aber der unerhörte Angriff schädigte mittelbar doch die ganze Universität. Keines ihrer Mitglieder konnte diesem Friedensbruch gleichgültig zusehen. Luther wird hier nicht minder entschlossen Partei ergriffen haben als kurz zuvor. Die Freude an der Stadt, die ihn als „fröhlichen und hurtigen Gesellen" durch die artistischen Semester hatte gehen sehen, war ihm gründlich vergällt. Die Bildungsstätte seiner Scholarenzeit lag in Trümmern und die Fahrlässigkeit eines revolutionären Rats trug die Verantwortung.

2.

Unbehaglich genug war die Lage gewesen, die der Zurückkehrende vorfand. Auch persönliche Widerwärtigkeiten harrten seiner. In der theologischen Fakultät stieß der in Wittenberg schnell und reibungslos vorwärts gekommene Mönch auf unerwartete Schwierigkeiten. Worin sie im einzelnen bestanden und auf welche Ursachen sie zurückgingen, ist nicht überliefert. Luther selbst hat einige Jahre später in Briefen an den Erfurter Konvent und die theologische Fakultät nur kurze Andeutungen gemacht[24]. Ihnen konnte genügen, was er schrieb; uns sind die Anspielungen zu knapp. Immerhin lassen sie erkennen, daß der Uebergang zur Erfurter Tätigkeit nicht glatt von statten

ging. Unmittelbar vor der Verleihung des Grades eines Sententiars war Luther nach Erfurt zurückgerufen worden. Die Eröffnungsvorlesung hatte er darum aufschieben müssen [25]. Daß er mit seiner Anmeldung bei der Fakultät ungewöhnlich lange gezögert habe, sagt er keineswegs [26]. Nur darauf spielt er an, daß er durch den Befehl, nach Erfurt zurückzukehren, genötigt wurde, auf die Eröffnungsvorlesung in Wittenberg zu verzichten, und darum verhindert wurde, den Wittenberger Grad zu erwerben. Die aus dem Aufschub abgeleitete Vermutung, daß er sich nur ungern auf das Gebiet der Sentenzen begeben habe [27], wird darum vollends hinfällig. Sie wäre auch recht unwahrscheinlich. Wir wissen ja aus seinem Brief an Braun vom März 1509, daß ihn nach den theologischen Vorlesungen verlangte. Das bekannte der junge Biblicus wenige Tage nach der Verleihung des Grades. Vor ihm standen darum auch die Vorlesungen über die Sentenzen, die ein unverrückbarer Bestandteil des akademischen theologischen Unterrichts waren. Auch läßt der Brief an die Erfurter theologische Fakultät von 1514 durchblicken, daß es ihm am liebsten gewesen wäre, wenn er schnell und ungestört in Wittenberg hätte promovieren können. Eigenhändig niedergeschriebene Bemerkungen aus jenen Monaten, in denen er als Sententiar vor dem Katheder stand, bestätigen, daß er nicht widerwillig, sondern mit innerer Anteilnahme die Sentenzen des Lombarden seinen Hörern erläuterte. Der Freude an der Theologie und der hohen Achtung vor dem „Meister", dessen Werk er schulgerecht und mit dem Eifer des jungen Lehrers erklärt, gibt er unverhohlen Ausdruck. Der Lombarde gefällt ihm ausgezeichnet. Denn er „stützt sich" in „kluger Zurückhaltung und unbefleckter Reinheit" überall auf die „Lichter der Kirche" [28]. Noch in späteren Jahren konnte er dessen Fleiß und hervorragenden Geist rühmen und meinen: „Es tut's ihm keiner nach; er gibt gewissermaßen der Theologie die Methode an" [29]. Die Verleihung des Grades und die damit verbundenen Verpflichtungen möglichst lange sich fern zu halten, hatte er, soweit es auf ihn selbst ankam, wirklich keinen Anlaß. Auch dem Erfurter Konvent war nicht an einem Aufschub gelegen. Wenn Luther plötzlich und in dem für ihn ungeeignetsten Augenblick Wittenberg verlassen mußte, so kann zwar die Entwicklung des Observantenstreites die Ursache gewesen sein. Das die Pläne Staupitz's bekämpfende Erfurter Kloster könnte den Wunsch gehabt haben, sein auswärtiges Mitglied den Wittenberger Einflüssen zu entziehen. Aber warum mußte denn die Rückkehr so plötzlich erfolgen, wie es geschah? Wahrscheinlicher ist doch, daß das Generalstudium der Erfurter Augustiner seine Kraft brauchte. Vor einem Jahr dem bedrängten Wittenberger Kloster auf Widerruf überlassen, wurde er jetzt von dem offenbar selbst in Verlegenheit geratenen Mutterkloster zurückgefordert. Der 26jährige, jugendliche und vielversprechende Klosterbruder sollte neben dem ihm wohlgesinnten älteren Nathin die wichtige Vorlesung über die Sentenzen übernehmen. Lehrermangel ist es wohl gewesen, der Luthers Rückkehr nötig machte. Seitdem Paltz unwillig und verärgert den Erfurter Konvent verlassen hatte [30], lag auf Nathin die ganze Bürde des klösterlichen Studiums. Einen Ersatz für Paltz scheinen die Erfurter Augustiner nicht gefunden zu haben. Da mag schließlich Nathin Entlastung in der Person Luthers gewünscht haben, der vor kurzem unter ihm das theologische Studium angefangen hatte [31]. Luther wäre also zweiter Lektor für das Generalstudium der Erfurter Augustiner geworden. In der Stellung eines Subregens

hätte er unter dem Regens Nathin seine Erfurter Lehrtätigkeit begonnen. Diese selbst ist unbestritten.

Die Erfurter hatten Luther keine Zeit gelassen, den letzten Schritt behufs Verleihung des Grades zu tun. Das war keine beabsichtigte Unfreundlichkeit. Ganz abgesehen davon, ob die Dringlichkeit der Erfurter Aufgaben jede persönliche Rücksichtnahme verwehrte, durfte der Konvent überzeugt sein, nicht irgendwie erheblich störend in den Studiengang Luthers eingegriffen zu haben. Die Verleihung des Erfurter Grades an den so weit Fortgeschrittenen konnte doch nicht fraglich sein. Das mit dem Generalstudium der Universität verbundene Kloster stand hinter ihm. Nathin, der Regens des Klosters, war Mitglied der Fakultät. Der sich um den Grad bewarb, war Erfurter artistischer Magister und theologischer Scholar. Und dennoch machte die Fakultät Schwierigkeiten, wie Luther selbst fünf Jahre später ausdrücklich hervorhebt[32]. Schwerlich werden sie daran Anstoß genommen haben, daß sich ihnen in Luther ein Mönch präsentierte, der vor einem Jahr „als simpler Student der Theologie" Erfurt verlassen hatte und nun schon in die Funktionen eines Sententiars eintreten wollte[33]. Das war wirklich nicht „ganz unerhört". Auch die Erfurter erkannten ausdrücklich die den Mönchen „in Paris, Bologna und an anderen Universitäten" gewährten Privilegien an. Jene Mönche, die durch ihre Oberen „speziell promoviert" und der Fakultät zur Vorlesung über die Sentenzen „präsentiert" wurden, brauchten nicht wie die übrigen Bakkalare vor der Zulassung zur Lektur der Sentenzen zwei Jahre lang Vorlesungen über die Bibel gehalten zu haben. Die Satzungen verzichteten überhaupt darauf, eine zeitliche Schranke aufzurichten[34]. Wenn darum Luther, der den üblichen Studiengang bis zum biblischen Bakkalariat durchgemacht und ganz im Einklang mit den Wittenberger Statuten sich auf den nächsten Grad vorbereitet hatte, die Erfurter Fakultät um Verleihung des Grades bat, so konnte sie darin wirklich nicht eine unerhörte Zumutung erblicken. Um so weniger, als der Konvent und der Regens des klösterlichen Generalstudiums hinter seiner Meldung standen. Und wenn Erfurt den Ordensleuten bedingungslos das gleiche Entgegenkommen bezeugen wollte wie jede andere Universität, so konnte der von Wittenberg Herkommende auf eine schnelle Erledigung der letzten Formalitäten hoffen. Aber grade, daß er von Wittenberg herkam, wird das unfreundliche Verhalten der Fakultät erklären. Der Wettbewerb der neuen Universität, den auch Erfurt spürte — kürzlich erst war Trutvetter einem Ruf an die theologische Fakultät zu Wittenberg gefolgt — hat offenbar die Erfurter verstimmt[35]. Luther abzuweisen waren sie freilich nicht in der Lage. Die sittlichen und wissenschaftlichen Bedingungen der Zulassung waren von ihm erfüllt. Aber sie konnten geflissentlich darüber hinwegsehen, daß er schon in Wittenberg unmittelbar vor dem Abschluß gestanden hatte. Bei wohlwollendem Entgegenkommen hätten sie Luther, den sie doch genau kannten, zur Lektur zulassen können, ohne alle Einzelheiten des Examens ihm aufzuerlegen. Da er in Wittenberg schon „respondiert" hatte, hätten sie sich auf die Leistung der Antrittsvorlesung beschränken können. Daß sie es nicht taten, war eine offenkundige und absichtliche Nichtachtung des Wittenberger Examens. Die Satzungen konnten es allerdings in willkommener Weise rechtfertigen. Denn sie stellten den Grundsatz auf, daß niemand in Erfurt zur Lektur der Sentenzen zugelassen werden solle, der nicht zuvor unter einem

Magiſter der Fakultät eine entſprechende „ordentliche“ Disputation gehalten habe [36]. Wer zudem von einer auswärtigen Fakultät herkam, mußte Beglaubigungsſchreiben vorlegen, ferner angeben, warum er ſeine Fakultät verlaſſen und welche Vorleſungen er gehalten habe. Wurde er als wahrhaftig und geeignet erfunden, ſo ſollte er unter den allgemein geltenden Bedingungen zugelaſſen werden [37]. Demgemäß wurde Luther „mit aller Schwierigkeit zugelaſſen und aufgenommen“ [38]. Für die Eröffnungsvorleſung und Disputation, das principium, wurde in Erfurt das auditorium coelicum der über dem Kreuzgang des Doms befindliche Hörſaal der Theologen benutzt [39]. Acht Tage nach dem vor verſammelter Fakultät gehaltenen „Prinzipium“ mußte die erſte Vorleſung über das erſte Buch der Sentenzen des Lombarden gehalten werden, der dann die weiteren Vorleſungen gemäß den Beſtimmungen der Fakultät folgten [40]. Auch die Vorleſungen über das zweite, dritte und vierte Buch der Sentenzen wurden mit einem feierlichen Prinzipium eröffnet [41]. Mit dem Prinzipium zum dritten Buch rückte der Sententiar zum baccalarius formatus auf [42]. Vermutlich ſchon im Hochſommer, ſpäteſtens im Herbſt 1510, erlangte Luther dieſe Würde. Den üblichen Eid zu leiſten, der unter anderem die Beſtimmung enthielt, nur in Erfurt zu doktorieren [43], wurde nicht von ihm gefordert [44]. Als der Dekan Sigismund Thomae von Stockheym anfing, ihm die Statuten vorzutragen, wurde er von Nathin unterbrochen, der auf einem großen Zettel notiert hatte, was die Biblici und Sententiarier zu leſen hätten [45]. Luther erinnerte ſich ſpäter noch genau dieſes Vorfalls, während ihm nichts davon bekannt iſt, daß er geſchworen habe.

3.

Die Vorleſungen der Sententiarier waren von der Fakultät auf die Zeit vor dem Mittageſſen gelegt worden [46]. Wie weit dieſe Beſtimmung noch inne gehalten wurde, wiſſen wir nicht. Wohl aber, daß man in der Fakultät ſehr darauf bedacht war, den Pflichtenkreis der Sententiarier genau zu umſchreiben. Luther erfuhr es anſchaulich genug, als Nathin mit ſeinem großen Zettel angerückt kam. Sein Hörſaal war nicht das auditorium coelicum. Dort fanden die Disputationen und die jedes Buch der Sentenzen einleitenden feierlichen Eröffnungsvorleſungen ſtatt, zu denen die Fakultät jedesmal eine beſondere Erlaubnis erteilte [47]. Die fortlaufenden Vorleſungen wird Luther im Hörſaal des Kloſters gehalten haben, den in der Regel die mönchiſchen Lehrer benutzen durften [48]. Die Form ſeiner Vorleſungen iſt die übliche geweſen. Die Fakultät ſchrieb vor, daß jeder Sententiar den ganzen Text Wort für Wort vorleſen und, wo er ſchwierig ſei, erklären ſolle [49]. Luther hat dieſe Vorſchrift beachtet. Zwar beſitzen wir nicht ſeine Vorleſungen, wohl aber Bemerkungen, die er während der Vorbereitung auf die Vorleſungen in ſein dem Kloſter gehörendes Handexemplar eintrug. Aus ihnen erſehen wir, daß er beiden methodiſchen Beſtimmungen gerecht zu werden ſich bemühte. Denn er erläuterte nicht nur die ihm ſchwierig erſcheinenden Texte, ſondern wandte ſeine Aufmerkſamkeit auch dem Wortlaut ſelbſt zu. Darum hatte er verſchiedene Ausgaben der Sentenzen zur Hand, achtete auf Abweichungen älterer und jüngerer Ausgaben, verbeſſerte des öfteren die Angaben der Fundſtellen [50] oder des vorliegenden Textes [51] und ſuchte durch textkritiſche Vergleichung der Ausgaben den richtigen Text zu gewinnen [52]. Auf das Ganze geſehen waren dies freilich

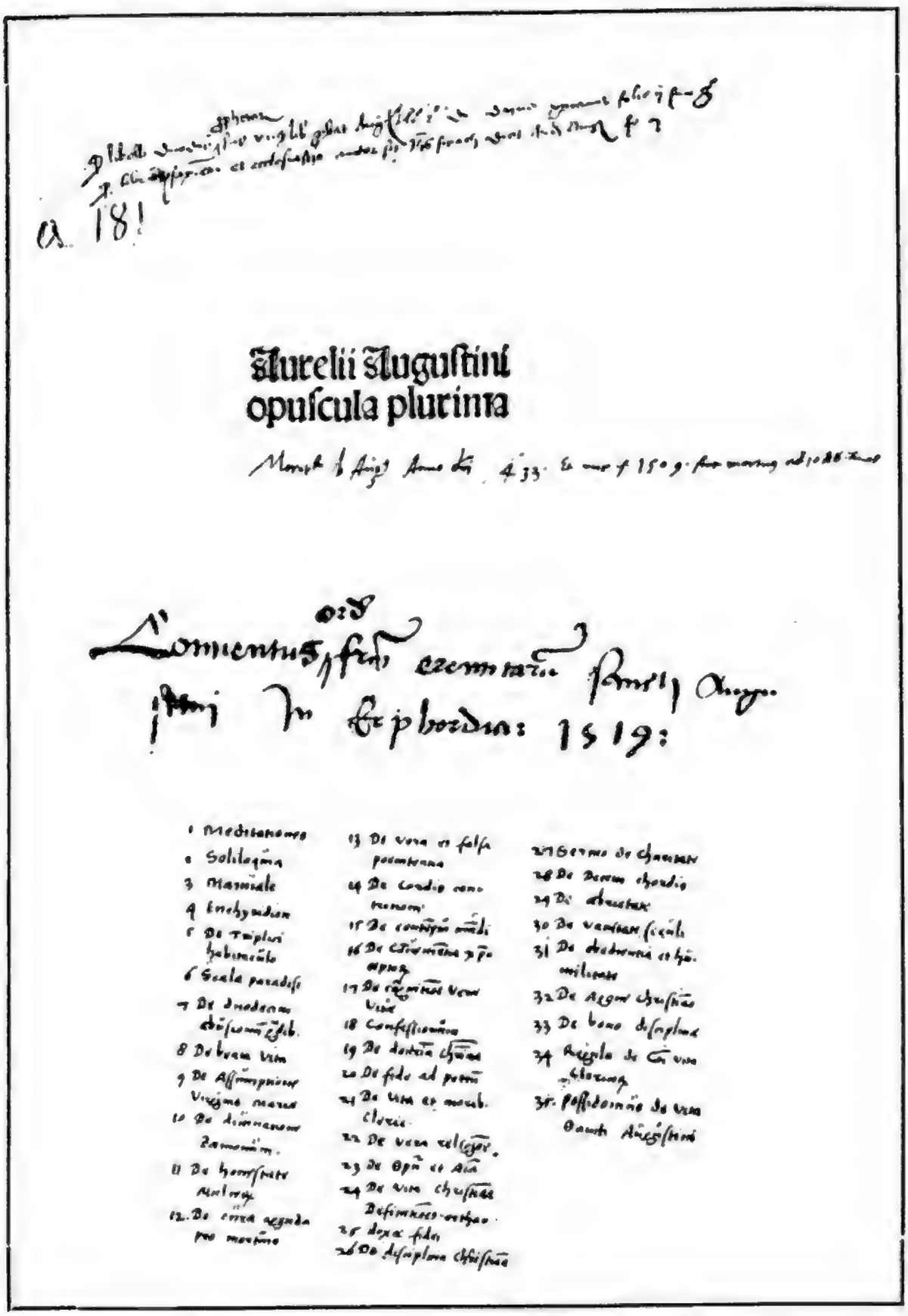
nur gelegentliche Bemerkungen, nicht textkritische Erhebungen, wie sie heute üblich sind. Immerhin zeugen sie doch von einer auch auf den Text und den äußeren wissenschaftlichen Apparat gerichteten Arbeit. Sie ist ihm so selbstverständlich gewesen, daß er auch, was er nur für sich und nicht für unmittelbare wissenschaftliche Verwertung im akademischen Unterricht las, auf den Text hin ansah und verbesserte, was ihm unrichtig erschien [53]. Auch literarkritisch sehen wir ihn sich versuchen. Und keineswegs ohne Erfolg. Er traut sich bereits eine solche Kenntnis Augustins, seines Stils und seines Sprachgebrauchs zu, daß er unter den ihm zugeschriebenen Büchern zu sichten wagt und literarkritische Urteile fällt, die von der späteren methodischen Forschung bestätigt worden sind [54]. Viel zu erwarten sind wir natürlich nicht berechtigt. Wir stehen ja nur vor leicht und schnell, wenn auch mit Ueberlegung hingeworfenen Bemerkungen, nicht vor dem Text der Vorlesungen selbst. Aber schon diese kurzen Bemerkungen zeugen von kritischem Scharfsinn und wissenschaftlicher Verständigkeit des jungen Lehrers. Zu seinem Handapparat gehörten außer älteren und jüngeren Ausgaben der Sentenzen, mit deren Hilfe er kritische Feststellungen machte [55], einige der occamistischen Schule angehörende Kommentare. Mit Skotus und Anhängern des alten Weges setzte er sich wohl gelegentlich auseinander. Daß er jedoch einen skotistischen Kommentar benutzt habe, läßt sich nicht nachweisen. So weit die Randbemerkungen ein Urteil gestatten, hat er nur occamistische Kommentare herangezogen. Ausdrücklich erwähnt werden die Werke Occams und Peters von Ailli; auf Biel wird Bezug genommen. Die Bücher der Genannten befanden sich in Reichweite. Luther hat nicht etwa bloß Gabriel Biels Kommentar zu Rate gezogen und ihm die Verweise auf Occam und Ailli entlehnt [56]. Mit diesen Büchern wäre das spätscholastische Handwerkszeug erschöpft. Bekanntschaft mit Gregor von Rimini, den Biel als einen „Extremen" geschildert hatte [57], wird nirgends verraten [58]. Daß er mehr benutzt habe, als auf Grund der Randbemerkungen nachgewiesen werden kann, ist nicht wahrscheinlich. Der Grundsatz des späteren Reformators, nicht in allerhand Literatur sich zu verzetteln, sondern nur wenige Bücher, diese aber gründlich zu studieren, wird dem jungen theologischen Lehrer, der Schulwissen vorzutragen und auch in Wittenberg die Beschränkung auf Schulliteratur beobachtet hatte, nicht fremd gewesen sein. Und für die Zwecke des jungen Sententiars, der nur den Text vorzulesen und schwierige Stellen zu erläutern hatte, genügte mehr als genug, was er bei Occam, Ailli und Biel finden mochte. In ihnen hatte er sich ja die besten Namen seiner Schule ausgesucht.

Von scholastischen Einzelschriften werden die Bücher Hugos von St. Victor über die Sakramente erwähnt. Auch sie wird er für die Vorlesung selbst benutzt haben. Hugo war ein in den Klöstern gern gelesener Schriftsteller. In späteren Randbemerkungen verzeichnet Luther ein Wort Hugos, das eigener Lektüre entstammt [59]. Und schon 1509, vielleicht noch im Herbst, hat er sich in einer Randbemerkung, die ebenfalls eigene Lektüre bekundet, auf Hugo berufen und für ihn als den verdienten Ausleger der Augustinusregel Partei ergriffen [60]. Der Annahme, daß auch Hugo zur Handbibliothek des jungen Sententiars gehörte, steht darum nichts im Wege. Auch Bernhard scheint ihm aus eigener Anschauung bekannt zu sein [61]. Ob er ihn für die Vorlesung benutzt hat, bleibt freilich unsicher.

Den Väterbeweis führt er recht ergiebig. Daß er alle von ihm genannten Bücher geleſen und zur Hand gehabt habe, iſt weder nachweisbar noch beſonders wahrſcheinlich [62]. Doch ſind die Verweiſe auf die Schriften Gregors I, der, wie auch Staupitz' Predigten über das Buch Hiob bezeugen, in den Klöſtern gern und oft benutzt wurde, und deſſen Homilien Luther damals offenbar recht vertraut geweſen ſind [63], ferner auf die Schriften eines Leo I, eines Dionyſius Areopagita, Johannes Chryſoſtomus, Hieronymus, Ambroſius, Hilarius und Auguſtin mit Beſtimmtheit oder ziemlicher Wahrſcheinlichkeit nicht zweiter und dritter Hand, ſondern den Ausgaben ſelbſt entnommen oder auf Grund eigener Beſchäftigung mit den Schriften dieſer Männer ins Handexemplar eingetragen. Ob er Auguſtins Schriften wirklich erſt kurz vor Beginn der Vorleſungen über die Sentenzen aus eigener Anſchauung kennen gelernt hat, iſt zweifelhafter als gern angenommen wird. Auffallend genug wäre es. Denn Auguſtin gehörte zu den nicht umſtrittenen Autoritäten. Wer ſich auf ihn berufen konnte, durfte ſeiner Sache ziemlich gewiß ſein. Ein Väterbeweis ohne Auguſtin wäre abſonderlich, ja lückenhaft erſchienen. Des Lombarden „Sentenzen" waren in der Hauptſache auguſtiniſch. Luther hatte ſchon als Scholar im Hörſaal den Namen Auguſtins, noch dazu des Schutzpatrons ſeines Ordens, oft genug vernommen. Auch in der ihm zugänglich geweſenen Literatur hatte er längere und kürzere Auszüge aus den Schriften Auguſtins gefunden. Biel hatte, als es die wichtige Frage zu löſen galt, wie ſich die Gnade zum freien Willen verhalte, unbedenklich Auguſtin für den Occamismus in Anſpruch genommen und mit einem auguſtiniſchen Bilde das Problem erläutert [64]. An Auguſtin vorüberzugehen war unmöglich. Daß er zu den großen Autoritäten gehöre, die jeder katholiſche Theologe werde reſpektieren müſſen, wußte Luther ſchon längſt. Und kaum hat er in Erfurt den Band mit den Schriften Auguſtins in die Hand genommen und angeleſen, ſo traut er ſich bereits ein ſicheres Urteil über den Stil Auguſtins zu und ſpricht eine im Sammelband als auguſtiniſch angegebene Schrift mit einer jede Gegenrede abſchneidenden Beſtimmtheit Auguſtin ab [65]. Das macht die Annahme doch höchſt unwahrſcheinlich, daß ſein Auge erſt in jenem Spätherbſt, als ihm der Erfurter Sammelband in die Hände fiel, auf Schriften Auguſtins ruhte. Und doch hat man es anzunehmen für nötig erachtet, ja den jungen Theologen zu einem „Verächter" des großen Afrikaners geſtempelt [66]. Man konnte ſich freilich auf eine recht frühe briefliche Aeußerung Luthers berufen. Hier heißt es nämlich, Auguſtin habe bei ihm, der er doch Auguſtiner Eremit war, überhaupt nicht in Gunſt geſtanden, bis er auf ſeine Bücher geſtoßen ſei [67]. Dieſe faſt feindſelige und in der Tat ſo verſtandene Abwehr wäre aber noch befremdlicher als der Mangel an eigener Kenntnis der auguſtiniſchen Schriften. Luthers Erklärung lautet jedoch ſo beſtimmt und gehört einer ſo frühen Zeit an, daß ein Irrtum des Gedächtniſſes nicht wohl vermutet werden kann. Aber dennoch konnte er ſchwerlich mitteilen wollen, daß Auguſtin ihm überhaupt nichts gegolten, ja daß er ihn „verachtet" habe. Dem hochangeſehenen Kirchenvater und dem Schutzpatron ſeines Ordens konnte er Gunſt und Achtung nicht ſchlechtweg verſagen. Dazu lag weder eine äußere noch eine innere Nötigung vor. Und es wäre mehr als ungewöhnlich geweſen. Auch fragt man vergeblich, was denn ihm Auguſtin verleidet haben konnte. Kloſter und Hörſaal vernahmen den Ruhm dieſes Zeugen der Wahrheit, dieſer „Säule" der Kirche, wie wir ihn ſehr bald von Luther nennen hören [68].

Und der Bruder Martin sollte ihm jahrelang die schuldige Ehrerbietung verweigert haben? Derselbe, der grade in jenen Tagen, die ihm angeblich die Bekanntschaft mit Augustins Schriften und nun erst die Verehrung dieses Kirchenvaters brachten, leidenschaftlich gegen Wimpheling, den „blökenden Schmäher" der Augustinusregel und des Schutzpatrons der Eremiten Partei ergriff? [69]. Niemand wird doch wohl im Ernst behaupten mögen, erst nachdem der Erfurter Band dem Klosterbruder in die Hand gefallen sei, habe er sich auf die Seite seiner Wimpheling heftig befehdenden Ordensgenossen gestellt. Seine Parteinahme im Streit der Augustiner Eremiten mit Wimpfeling läßt vielmehr deutlich erkennen, daß er wie jeder andere „Eiferer" um die „Herrlichkeit" des Ordens [70] den Ruhm Augustins, des „großen Vaters" der Eremiten, nicht antasten ließ.

Die viel zitierten Worte des Briefes an Spalatin sind in der Tat stark mißverstanden worden. Sie dürfen nämlich gar nicht als bedingungsloses Urteil gewürdigt werden. Denn sie gehören einer Sonderfrage an und wollen darum „relativ" verstanden werden. Luther redet von seiner und des Erasmus Auslegung der heiligen Schriften. Er macht es ihm zum Vorwurf, daß er Hieronymus einem Augustin vorzieht. Diese Anklage möchte er jedoch nicht als Augustinermönch erhoben haben, der für seinen Patron überall Stimmung machen wolle. Denn auch er habe Augustin, „bevor er auf seine Bücher gestoßen sei", keine Gunst bezeugt. Aus dem Zusammenhang losgelöst sieht diese letzte Bemerkung freilich nach starker Mißachtung aus. Zur Erörterung gestellt ist aber nicht die Autorität des Kirchenvaters schlechthin — sie war unbestritten — sondern lediglich die exegetische Autorität. Luther hatte sich so wenig wie die anderen in der Auslegung der heiligen Schriften von Augustin beraten lassen, „bis er auf dessen Bücher stieß". Da erst erkannte er, was ihm entgangen sei und wie grundlos er ihm seine Gunst vorenthalten habe; oder anders ausgedrückt: wie schwach begründet seine Vorliebe für die herrschenden Berater, unter ihnen auch Hieronymus, gewesen war. Er glaubt, daß jeder ihm beipflichten und Augustin höher denn bisher als Ausleger der paulinischen Briefe werde schätzen lernen, wenn er die Bücher gelesen habe, die gegen die Pelagianer gerichtet wurden [71]. So fehlt dem Urteil über Augustin doch die Ausschließlichkeit, die man ihm meinte zusprechen zu müssen. Luther entdeckt, daß die herkömmliche Ueberschätzung des Hieronymus in exegetischen Fragen unbegründet sei und der im Väterbeweis obenan stehende Augustin auch als exegetische Autorität, als Ausleger der heiligen Schriften die Führung zu beanspruchen habe. Wenn Erasmus sich der Mühe unterziehe, die im achten Bande der Werke Augustins gesammelten Bücher zu lesen, so werde er wie Luther selbst sein Urteil ändern und Hieronymus nicht mehr einem Augustin vorziehen. Mit dem Erfurter Sammelband, den Luther im Jahre 1509 las, hat diese Bemerkung gar nichts zu tun. Ist dies also der Sinn der Worte Luthers, so geben sie keinen unmittelbaren Aufschluß über seine allgemeine Haltung zum Kirchenvater. Wohl aber einen mittelbaren; denn sie reißen nun der immer sehr auffälligen Annahme die Stützen fort, daß Luther anfänglich von Augustin überhaupt nichts habe wissen wollen. Man darf darum überzeugt sein, daß Luther dem Patron seines Ordens und dem großen Lehrer aller Schulen auch in seinen ersten Klosterjahren die schuldige Ehrerbietung entgegen brachte. Das ist ohnehin das Wahr-



Aurelii Augustini
opuscula plurima

Conventus ord. fratrum eremitarum Sancti Augustini in Erphordia: 1519:

Abb. 7: Titelblatt des von Luther benutzten Bandes kleinerer Werke Augustins.

scheinlichste. Und bestätigt wird es durch die scharfe Randnote gegen Wimpheling. Wann ungefähr er zum erstenmal eine Schrift Augustins in die Hand genommen hat, ist nun freilich schwer festzustellen. Daß es sehr früh geschehen sei, braucht nicht vorausgesetzt zu werden. Der spätmittelalterliche Schulbetrieb forderte, wie wir wissen, kein selbständiges Studium vieler Quellenschriften; und Augustins Bücher gehörten nicht zu den Texten, über die man las. Das abgeleitete Schulwissen konnte darum wohl eigene Lektüre ersetzen. Und wenn Luther die im achten Band enthaltenen Schriften Augustins wider die Pelagianer doch recht spät aus eigener Anschauung kennen lernte — erschienen war die Gesamtausgabe schon 1506 —, so können auch andere Schriften des Kirchenvaters ihm zunächst fern geblieben sein. Auch erzählt er später ausdrücklich: „Aber wir Mönche lasen nicht Augustin, sondern Skotus“ [72]. Doch schon vor Beginn der Vorlesung über die Sentenzen hat er einen Band augustinischer Schriften durchgearbeitet. Wir besitzen heute noch den Band, in den er 1509, wie seine eigene Handschrift auf dem Titelblatt bezeugt [73], seine Bemerkungen eintrug. Ob seine Randnoten zu Augustins Büchern über die Trinität und den Gottesstaat bereits in die ersten Monate seines neuen Erfurter Aufenthalts fallen, mag eine offene Frage bleiben. Unter allen Umständen gehören sie diesem Zeitraum an [74]. Ohnehin wären diese im Mittelalter bekanntesten Bücher Augustins ihm nicht fremd geblieben. Er hat sie, wie die schon erwähnten Randbemerkungen zu den kleinen Schriften Augustins bekunden, gelesen und benutzt [75]. Auch Augustins Homilien über das Johannesevangelium, seine Auslegung des ersten Buches Mosis und die Schrift über die Bräuche der Manichäer waren ihm aus eigener Anschauung bekannt [76]. Ob die noch übrig bleibenden Verweise auf Augustins Retraktationen und das Büchlein über den Geist und Buchstaben [77] eigener Beschäftigung mit diesen Werken entstammen, wird kaum festzustellen sein. Die Verweise geben keinen Aufschluß, und an ergänzenden Beobachtungen fehlt es. Möglich wäre es sehr wohl. Denn wenn Luther Schriften Augustins, die nicht bloß dem einen uns bekannten Erfurter Sammelband angehörten, gelesen hat, so konnte ihm natürlich auch ein Band mit den Retraktationen und der Schrift über den Geist und Buchstaben unter die Augen gekommen sein. Vertrautheit mit der letzten Schrift macht aber die von Luther des öfteren und mit Bestimmtheit vorgetragene Erzählung unwahrscheinlich, daß sie erst nach der Entdeckung des Evangeliums ihm bedeutungsvoll geworden sei. Ja der Wortlaut der Erzählung schließt keineswegs aus, daß er erst damals diese Schrift Augustins gelesen habe [78]. Auch sein Brief an Spalatin vom Okt. 1516 läßt vermuten, daß sie ihm erst gleichzeitig mit den anderen im achten Bande befindlichen antipelagianischen Büchern Augustins durch eigenes Studium bekannt geworden sei. Vor dem Jahre 1515 sind nirgends Spuren eigener Lektüre dieser Schrift vorhanden. Ein einziger Vermerk in der Psalmenvorlesung von 1513—1515 stammt nicht aus Luthers Feder. Hat also wirklich schon der junge Sententiar das Schriftchen über den Geist und Buchstaben in der Hand gehabt, so hat es doch keinen Eindruck hinterlassen, der irgendwie das spätere Urteil Luthers rechtfertigen könnte. Es hat ihm nicht mehr bedeutet als eine der anderen Schriften des Bandes, in dem er seine Randbemerkungen niederschrieb.

Wer dem Sententiar bis hierhin gefolgt ist, dürfte nicht den Mut haben, ihm eine oberflächliche und schnell fertige Vorbereitung auf die akademische Arbeit vorzu-

werfen. Er, der sich nicht wie ein „Halbwisser und Autodidakt", sondern mit dem Eifer des nach gründlicher wissenschaftlicher Bildung Strebenden als Scholar und Baccalar in der Theologie umgesehen hatte, legte doch auch eine recht starke Rüstung sich an, als er vor der Aufgabe stand, über das dogmatische Lehrbuch des Spätmittelalters akademische Vorlesungen zu halten. Er durfte es an Belesenheit und Güte der Auswahl mit jedem gleichaltrigen Sententiar aufnehmen. Die führende Literatur der Schule und die angesehensten Väter waren ihm aus eigener Anschauung vertraut oder doch bekannt. Der Traditionsbeweis war ihm so unentbehrlich wie irgend einem Theologen seiner Tage. Und ihn rein zu halten von allen Sündlein menschlicher Weisheit war ihm ein wichtiges Anliegen [79]. Die Abneigung gegen die Philosophie, von der sein Brief an Braun vom März des Jahres 1509 zeugte, und der Wunsch nach Beschäftigung mit der Theologie, die das Mark des Weizens erforsche, gewinnen hier Gestalt im Willen zu einer möglichst sauberen und klaren Führung des Väterbeweises.

Nicht minder wichtig war ihm der Schriftbeweis. Den kanonischen Text fand er gut mittelalterlich in der Vulgata [80]. Ein Zweifel an der Zuverlässigkeit ihrer Uebersetzung keimte noch nicht in seiner Seele. Ihr Buchstabe stand unangefochten da. Zwar griff er schon auf das hebräische zurück und beschaffte sich die unentbehrlichen Hilfsmittel, wie Paulus von Burgos und vor allem Reuchlin in seinem hebräischen Lexikon mit angeschlossener Grammatik sie zur Verfügung stellten [81]. Selbst das Griechische trat in seinen Gesichtskreis. Hier mußte das Catholicon ihm Dienste leisten [82]. Aber die Vulgata blieb doch der maßgebende, den Geist des Schriftworts erschließende Text. Daß er Kommentare benutzte, ist selbstverständlich. Schon in den biblischen Vorlesungen wurde er, wie wir vernahmen, auf die Kommentare verwiesen. In einer Tischrede hat er später von seiner Vorliebe für die glosa ordinaria erzählt [83]. Von der Verwertung dieses Kommentars mit seinen zahlreichen Väterzitaten zeugen die Randbemerkungen urkundlich. Daneben hat er die Postille eines Nikolaus von Lyra benutzt [84], der ihm übrigens auch durch eine quodlibetarische Disputation bekannt war [85]. Die Lyras Kommentar ergänzenden Erläuterungen des gelehrten Bischofs Paulus von Burgos [86] hat er ebenfalls gekannt und auch mit Gewinn benutzt [87]. Gemessen an den wissenschaftlichen Ansprüchen jener Tage hat also Luther es an nichts fehlen lassen. Dem Buchstaben wie dem Inhalt wird die von einem gewissenhaften akademischen Lehrer erwartete Aufmerksamkeit geschenkt. Originelle Wege ist er freilich nicht gegangen. Sein wissenschaftliches Verfahren entfernt sich nicht von dem üblichen. Die Form der Auslegung des Textes sowie die Mittel und der Aufbau des Beweises entsprechen dem Herkommen. Auch in der Auswahl der Literatur verrät sich noch keine besondere Eigenart. Es fehlt auch ganz der Wunsch, eigene Wege zu gehen und dadurch etwa die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Nur „gute" Literatur ist von ihm zu Rate gezogen, d. h. was von den Führern der eigenen Schule und den anerkannten Vätern stammt und was gleichsam zum Handwerkszeug gehört. Schule und Autorität der Väter weiß er in gutem Einvernehmen miteinander. Er kann Occam rühmen, der „recht scharfsinnig" Augustin harmonisiere und auslege [88]. Und er selbst versucht sich mit Erfolg, wie er überzeugt ist, in den gleichen Künsten [89]. Schöpferische theologische Begabung ist noch kaum zu spüren. Die wissenschaftliche Erziehung, die er genossen hatte, und die Ehrfurcht, die er seinen Lehrern und vor allem den Vätern bezeugte,

banden die Schwingen seines doch beweglichen Geistes. Der Gehorsam, den er als Mönch den Satzungen und der Regel seines Ordens bewähren wollte, den aber im erwarteten Sinne zu leisten sein Gewissen ihm unmöglich machte, äußerte sich auf dem Gebiet der theologischen Wissenschaft noch im sinnenfälligen Anschluß an die Schule, die ihn unterrichtet hatte. Sein Ehrgeiz war es nicht, irgend welche „extremen" oder „maßlosen" Ansichten zu verbreiten, wie z. B. Gregor von Rimini es getan. Er wollte schulgerecht übermitteln, was gut und richtig sei. Als Schultheologe hat er sich in den Randbemerkungen ein Denkmal gesetzt; aber als ein Schultheologe, der alle „Solidität" besaß, die die Fakultät von ihren Sententiaren erwartete, und der sich weder die kleinen textkritischen noch die großen dogmatischen Aufgaben seines Lehramts verdrießen ließ. Sein wissenschaftlicher Eifer ist unverkennbar [90].

Auch im Vortrag hat er sich geäußert. Die Randbemerkungen gestatten sichere Rückschlüsse. Denn schon sie verraten eine starke Beweglichkeit des Ausdrucks, eine ungemein lebhafte Teilnahme an der jeweilig erörterten Frage, temperamentvolle Auseinandersetzungen mit den Gegnern und nicht ermattende Bemühungen um möglichst genaue und anschauliche Entwicklung der Gedanken und Begriffe. Erheischt es die Anschaulichkeit, so verschmäht der lateinisch Erzogene nicht die deutsche Sprache. Sie ist ihm nicht unwert, im Kreis der Gelehrten vernommen und in den Dienst der wissenschaftlichen Erkenntnis gestellt zu werden [91]. Die Bekämpfung der Gegner läßt zwar das Maß vermissen, das heute für zulässig erachtet wird. Das hat man ihm sehr verargt. Selbst der Vorwurf hämischer Freude an Zank und Streit, die jedem aufrichtigen Mönch hätte fern bleiben sollen, ist laut geworden. Schon Cochläus läßt sich erzählen, oder behauptet jedenfalls öfters gehört zu haben, daß Luther niemals recht friedlich gelebt habe [92]. Oldecop weiß, daß Luther mit ungewöhnlicher Vermessenheit und mit rechthaberischem Starrsinn gegen jedermann disputierte [93]. Aehnliches kann Hieronymus Dungersheim berichten. Luther war „je und je" „von Art und Gewohnheit ein zänkischer Mensch" [94]. Dies Dreigestirn geschworener Gegner des Reformators beginnt neuerdings wieder zu leuchten [95]. Doch wie lange wohl? Jene regelwidrige Streitsucht, die des Klosterlebens unwürdig mache, war ja weder nachweisbar noch wahrscheinlich. Die „Untadeligkeit" bezeugte ihm später ein alter, im Katholizismus gebliebener Klosterbruder [96]. Und Schärfe des wissenschaftlichen Kampfes war nicht ungewöhnlich. Wollten auch die Fakultäten den Disputationen alles fern halten, was als Schimpf und Flegelei empfunden werden konnte, so war doch keineswegs jedem heftigen oder heute als unflätig empfundenen Wort der Eingang gesperrt. „Grobianische" Sprache war eine Begleiterscheinung literarischer und wissenschaftlicher Fehden. Eben erst hatte die gelehrte Welt jener Tage die „Schimpffuge" Polichs und Wimpinas erlebt. Damit verglichen erscheinen die ohnehin nicht zahlreichen, unsern Geschmack verletzenden Kampfworte Luthers sehr zurückhaltend. Zudem begünstigte die mittelalterliche Kirchensprache die Wahl kräftiger Worte. Sie redete in Superlativen nicht nur, wenn es zu loben galt; auch Tadel und Rüge machten von diesem Stil Gebrauch. Vergleiche aus dem Tierreich waren selbst der römischen Kurie geläufig. Die alten Römer waren im Verkehr mit Gegnern nicht viel höflicher gewesen. Und grade ihre literarischen Vorlagen wurden in den Trivialschulen benutzt. Schulunterricht und Kirchensprache legten also kräftigen Ausdrücken

nicht grade Hemmungen in den Weg. Gewiß mag der moderne Leſer zunächſt überraſcht ſein, wenn Luther ſchreibt, niemals könne das Schwein die Minerva unterrichten, auch wenn es ſich bisweilen es anmaße [97]. Aber grade dieſer derbe Vergleich will nur den Abſtand theologiſchen und menſchlichen Wiſſens veranſchaulichen, nicht Perſonen treffen. Und der Vergleich ſelbſt entſtammt dem in den Schulen geleſenen Aeſop, durch den er, wie Scheurls Briefwechſel erkennen läßt, geflügeltes Wort geworden war [98]. Es Luther ſtark anzukreiden wäre darum unbillig. Seine doch nur für den perſönlichen Gebrauch niedergeſchriebenen Randbemerkungen [99] zeugen weder von unbeherrſchter Maßloſigkeit noch von ungewöhnlicher Anmaßung und ungezügeltem Selbſtbewußtſein. Ganz gewiß iſt der Schreiber der Randnoten ſeiner Sache ſicher. Er ſcheut ſich auch keineswegs, die „Doktoren der Kirche“ ſcharf zu rügen [100]. In den Schriften des Skotus glaubt er eine an Häreſie ſtreifende Sentenz zu entdecken [101]. Doch war dies wirklich eine unerhörte, heute noch zu ſcheltende Ueberheblichkeit und Verwegenheit eines das Augenmaß verlierenden jungen Akademikers? [102]. Seit wann befleißigten ſich die mittelalterlichen Theologen „relativer“ Urteile? Bekundete die kirchliche Inquiſition, nicht etwa ein jugendlicher Akademiker, ein richtigeres Augenmaß, als ſie Johannes' von Weſel „Häreſien“ zuſammenſtellte? [103]. Oder waren Polich und Wimpina ſparſamer mit der Bezichtigung häretiſcher, oder um Luthers Worten näher zu bleiben, faſt häretiſcher Irrtümer? Und mußte denn wirklich jeder fürchten, der Ueberhebung geziehen zu werden, wenn er Doktoren der Kirche angriff, oder mit Paulus über den einen oder anderen ihrer Sätze, für die kein Schriftbeweis erbracht werden konnte, das Anathema fällte? [104]. Die „Doktoren“, denen Luther übrigens grade in dieſem Zuſammenhang höchſte Achtung bezeugte—Pauli Engel vom Himmel (Gal. 1, 5) iſt der „Doktor der Kirche“ —waren doch nicht unverletzlich. Im Streit der Schulen wurde tagtäglich ihr Anſehen angetaſtet. Und alles an der Autorität der Schrift oder übernatürlichen Offenbarung zu meſſen war dem occamiſtiſch Erzogenen nicht minder ſelbſtverſtändlich als irgendeinem anderen Schultheologen. Davon freilich überzeugen die Randbemerkungen aus den Jahren 1509 und 1510, daß ſchon der 26 jährige Sententiar nicht „leiſe treten“ konnte. Ein lebhaftes Temperament ſtand hinter dem Willen, klar und feſt zu entwickeln, was ihn richtig dünkte. Das barg die Gefahr von Entgleiſungen in ſich. Der Schreiber oder Redner konnte ſich vom Augenblick fortreißen laſſen, zumal die Sprache, der er ſich bedienen mußte, die Umgebung, in der er ſtand, von übertünchter Höflichkeit nichts wußte. Von da bis zu zänkiſchem Weſen und überheblicher Anmaßung war aber doch noch ein weiter Schritt. Der deſſen Angeſchuldigte blieb ſich vielmehr der Grenzen eines ſelbſtſicheren Urteils bewußt [105]. Er verſtand wohl zu unterſcheiden zwiſchen eigenen Einfällen und Vermutungen und den durch Autoritäten gerechtfertigten ſicheren wiſſenſchaftlichen Behauptungen [106]. Auch vergaß er, der Mönch, nicht, was der Apoſtel von der Demut ſagte [107].

Welchen Eindruck ſeine akademiſche Tätigkeit auf Hörer und Umgebung machte, wird uns nicht erzählt. Er kann aber unſchwer vermutet werden. Der junge Gelehrte, der mit regem Eifer für den Gegenſtand und wiſſenſchaftlich gründlich vorbereitet vor das Katheder trat, der begriffliche Schärfe mit anſchaulicher Darſtellung, Beweglichkeit des Temperaments mit Kraft und Feſtigkeit

des Urteils verband, wird bald als akademischer Lehrer in Ansehen gestanden haben. Schon die Randnoten aus den Jahren 1509 und 1510 verraten die Vorzüge, die spätere Hörer an Luthers Vorlesungen rühmten. Der Klosterbruder enttäuschte nicht die Erwartungen, die der Konvent gehegt hatte, als er ihn zum theologischen Studium ausersah. Die heute jedem erkennbaren Schwächen der Vorlesung können nicht ihm persönlich aufgebürdet werden. Es sind die uns bekannten Mängel der Schule und des mittelalterlichen wissenschaftlichen Verfahrens. Von den Hörern sind sie nicht empfunden worden. Sie standen unter dem Eindruck der lebendigen Anschaulichkeit und wissenschaftlichen Eindringlichkeit. Der als „zweiter Paulus" von den Brüdern verehrt wurde, durfte auch als Gelehrter ihrer Anerkennung sich erfreuen. Im Dienst des Mutterklosters festigte er seine Stellung unter den Brüdern.

4.

Jeder auch konnte beobachten, daß der fest zur Ueberlieferung und den „Gewohnheiten" seiner Kongregation sich Bekennende neuen wissenschaftlichen Anregungen keineswegs verständnislos gegenüberstand, oder gar sie mit dem Unwillen des Eiferers und mit der Beschränktheit des subalternen Geistes zurückstieß. Zwar wies er mit reichlich derben Worten Wimpfeling zurecht, der zu behaupten gewagt hatte, daß Augustin nie Mönch gewesen sei [108]. Dieser damals kühne Satz des elsässischen Humanisten hatte die heftige Gegenwehr der Mönche und besonders der Augustiner Eremiten hervorgerufen, deren Orden auf der „Regel Augustins" aufgebaut war. Luther stand in diesem Streit ganz auf Seiten seiner Ordensgenossen. Was Wimpfeling geschrieben, ist darum keine ernsthafte Widerlegung wert. Es ist kindisches und blödendes Geschwätz, er selbst ein zweiter Zoilus, der den Ruhm der Augustiner kleinlich und hämisch antastet. Hartnäckigkeit und Neid haben ihn um seinen Verstand gebracht. Er möge trachten, ihn wieder zu gewinnen, und seinen Maulwurfsaugen möge er die Sonde des Chirurgen gönnen. Hoffentlich schäme er sich wenigstens seiner eisenharten, unverschämten Stirn und lese Augustins zwei Sermone über Leben und Wandel der Kleriker. Man brauche gar nicht seine kirchliche Reform, die doch nur eine einzige unsaubere Lüge sei [109]. Genaue kirchengeschichtliche Kenntnisse oder einen kritischer Prüfung der Vergangenheit unbefangen aufgeschlossenen Sinn bezeugt dieser scharfe Ausfall ganz gewiß nicht. Nur seinem mönchischen Eifer um die öffentliche Geltung und Ehre seines Ordens hat Luther hier ein Denkmal gesetzt. Aber von dem „scholastisch" erzogenen, kirchen- und ordenstreuen Mönch konnte eine andere Stellung zu der alle Eremiten bewegenden Streitfrage nicht wohl erwartet werden. Selbst Partei im Streit, der für die Augustiner wirklich mehr als ein gelehrtes „literarisches" Gezänk war, und von der Unverletzlichkeit seiner Regel überzeugt, konnte er sich nicht versucht fühlen, dem Widersacher, in dem er einen Lästerer erblickte, sanft und abwägend zu begegnen. Den „sehr verdienten" Wimpfeling, der doch um den Augustinerorden sich alles andere als verdient gemacht hatte, glimpflich anzufassen, hatte er keine Veranlassung [110]. Hier stand mehr auf dem Spiel als die Entscheidung in einer gelehrten Streitfrage [111]. Luthers Urteil war allerdings nicht nur heftig, sondern auch voreilig und geschichtlich unbegründet. Aber die eigenartigen Umstände, unter denen es gefällt wurde, machen es begreiflich und wehren

vor allem jeder Verallgemeinerung. Denn Anregungen, die neue Wege zu gehen wiesen, war er keineswegs unzugänglich.

Davon verraten die Erfurter Randnoten doch manches. So wenig ihm der Humanist Wimpfeling zu bieten hatte, so gern lernte er vom Humanisten und Hebraisten Reuchlin. Zwar entnahm er auch den Erläuterungen des mittelalterlichen Hebraisten Paulus von Burgos gelegentlich Erklärungen hebräischer Wörter, wie die Deutung des Wortes „Hebräer“ [112]. Aber Reuchlins Lexikon wurde ihm die Hauptquelle seines hebräischen Wissens. Er hat es grade in dieser Zeit mit erkennbarer Freude studiert. Wenn man dem neuerdings zu Ansehen gelangenden Oldecop Glauben schenken wollte, hätte Luther freilich erst 1519 durch Johannes Bugenhagen hebräisch gelernt [113]. Aber derselbe Oldecop erzählt wenige Seiten vorher, Luther habe 1510 in Rom vom Juden Jakob „ein weinich de hebraischen sprake geleret“ [114]. Oldecop, der sich in Rom reichlich viel aufbinden ließ, hat auch dann nicht prüfend gesichtet, als er sich anschickte, niederzuschreiben, was ihm zugetragen worden war. Wäre ihm nicht kürzlich die unverdiente Ehre widerfahren, als vertrauenswürdiger Zeuge zu gelten [115], so würde man kein Wort über ihn zu verlieren brauchen. Aus einem Brief an Lang vom Jahre 1522 wußten wir nämlich schon längst, daß Luther „einst in Erfurt“ „von Anfang an“ ein hebräisches Lexikon gekauft habe, nämlich Reuchlins „Rudimenta“ [116]. Eine willkommene Bestätigung dieser brieflichen Mitteilung sind die Randnoten zu den Sentenzen des Lombarden. Sie liefern den urkundlich sicheren Beweis der Beschäftigung mit dem Hebräischen und der Benutzung des Reuchlinschen Lexikons [117]. Spätestens darum 1509 wird er seine hebräischen Studien begonnen haben. Schon in der Vorlesung über die Sentenzen macht er von seinen neuen sprachlichen Kenntnissen Gebrauch. Zu einer Beherrschung des Hebräischen hat er es freilich damals nicht gebracht. Ja selbst dies begrenzte Urteil ist kaum zulässig. Denn es könnte die Vorstellung wecken, als habe Luther begonnen, die hebräische Sprache methodisch zu erlernen, etwa wie er lateinisch gelernt hatte. Die Beobachtungen, die an den Randbemerkungen gemacht werden können, weisen jedoch in eine andere Richtung [118]. Daß er wie Pellikan mit dem Urtext selbst sich beschäftigt habe, wird durch nichts angedeutet. Den hebräischen Buchstaben ist er aus dem Wege gegangen. Natürlich kennt er sie und kann ihre Lautgeltung angeben [119]. Zitiert er aber hebräische Wörter, so schreibt er sie mit lateinischen Buchstaben [120]. Sein „Hebraeus“ ist weder der masoretische Text noch eine fortlaufende neue Uebersetzung des Urtextes. Unter diesem Titel gibt er vielmehr nur Texte wieder, die er in Reuchlins Lexikon fand, oder lexikalische Beobachtungen, die er Reuchlin verdankt [121]. Von selbständigen hebräischen Kenntnissen jetzt schon zu reden, ist darum nicht möglich. Er ist nicht nur ganz der Autorität Reuchlins ausgeliefert — das kann bei dem damaligen Stande der hebräischen Sprachwissenschaft nicht anders erwartet werden, wenn auch Pellikan aus eigener Kraft sich der Sprache zu bemächtigen anfing — sondern auch noch rückhaltlos, um nicht zu sagen hilflos auf die Beispiele angewiesen, die Reuchlin in seinem Lexikon unter den hebräischen Stichwörtern anführte. Die von der Vulgata abweichenden Texte hat er also aus dem hebräischen Lexikon Reuchlins ausgeschrieben. Die Uebersetzung alttestamentlicher Schriftworte, die er zum Beispiel unter dem Stichwort Adonim fand, stellte er neben den ihm vertrauten Text der Vulgata. Die grammatischen

Bemerkungen ſind ganz dürftig. Er mag ſchon mehr gewußt haben, als in den Randnoten zum Ausdruck gebracht wird. Reuchlins Lexikon mag er unabhängig von den Bedürfniſſen des Augenblicks durchzuarbeiten angefangen haben. Aber die Art ſeiner Benutzung der Rudimenta Reuchlins verbietet doch, in ſeinem Studium des hebräiſchen mehr als erſte, taſtende Verſuche zu erkennen, mit einer fremden Sprache bekannt zu werden. Vor einem methodiſchen Sprachſtudium ſtehen wir nicht, eher vor dem Verſuch, mit Hilfe des Hebraiſten Reuchlin ſich vom hebräiſchen Grundtext frei zu machen. Das heißt freilich nicht, daß ſeine Beſchäftigung mit den Rudimenta wertlos war. Auch der von ihm eingeſchlagene, zu einem ſelbſtändigen ſprachlichen Wiſſen und zu eigener Benutzung des Urtextes allerdings nicht raſch und ſicher hinführende Weg eröffnete ihm doch eine Anſchauung von der Eigenart des Ausdrucks der neuen Sprache und von Eigentümlichkeiten ihrer Grammatik. Der Geiſt der neuen Sprache begann, wenn auch noch ganz unter der Hülle des Lateiniſchen, ſeine Aufmerkſamkeit zu feſſeln. Fehlte ihm auch das Vermögen, am hebräiſchen Text ſelbſt die Beobachtungen nachzuprüfen, die ihm Reuchlins Rudimenta vermittelten, ſo tauchten doch ſchon Spracheigentümlichkeiten vor ihm auf, die weder lateiniſch noch „teutoniſch" waren. Noch in den Scholien zum Hebräerbrief begegnen wir gleichen Mitteilungen über die Eigenart eines hebräiſchen Worts, wie ungefähr zehn Jahre früher in den Randnoten zum Lombarden [122]. Reuchlins Lexikon mit der angehefteten Grammatik blieb ihm vorläufig recht eigentlich der Führer durch das Labyrinth der fremden Sprache. Aber mochte er auch ganz aus eigenem Antrieb, nicht gedrängt durch irgendwelche Studienordnung und Amtsverpflichtung, ſich dem Hebräiſchen zuwenden, und mochte er mit dem Eifer, der ſein wiſſenſchaftliches Arbeiten kennzeichnet, ſich um Feſtſtellung des hebräiſchen Textes bemühen, alſo mit den Ueberſetzungen Reuchlins, die unter Umſtänden zuſammengeſucht werden mußten, die Vulgata vergleichen, ſo verlor doch der Vulgatatext nichts von ſeiner Autorität. „Unſere Ueberſetzung", wie es in den Randnoten heißt [123], blieb der kanoniſche Text. Ein philologiſch-kritiſches Verfahren lag noch ganz außerhalb ſeines Geſichtsfeldes. Den Text des Lombarden hatte er kritiſch betrachtet und Textverbeſſerungen vorgeſchlagen. Hier hinderte ihn kein dogmatiſches Vorurteil. Am Vulgatatext erprobte er, trotz den ſtarken Abweichungen des Hebräus und obwohl er gelegentlich ſeinem Erſtaunen über die ſtarken Textunterſchiede Ausdruck geben konnte [124], nicht ſeinen textkritiſchen Scharfſinn. Gleichſam nur mechaniſch werden beide Texte neben einander geſtellt. Zu einer ſchärferen oder kritiſcheren Aeußerung als dem Erſtaunen über die ſtarken Abweichungen kommt es nicht. Die Vulgata bleibt ihm wertvoller als der Hebräus. Noch 1514 ſchätzt er an der Vulgata die überlegene Klarheit [125]. Sie ſtellt den Geiſt, der Hebräus nur den Buchſtaben dar [126]. Ihre „Geiſtlichkeit" läßt die „Wahrheit" des Urtextes, die der Humaniſt übermittelte, nicht zur Wirkung kommen. Der junge Sententiar machte von dem neuen Hilfsmittel der Auslegung, das der Humanismus ihm darreichte, gern Gebrauch. Aber es humaniſtiſch anzuwenden fehlten ihm Kraft und Abſicht. Noch war es ein ſtumpfes Werkzeug in ſeiner Hand. Die hebräiſchen Sprachſtudien blieben nicht nur ganz in den Anfängen ſtecken, ſondern wurden auch durch Vorausſetzung und Methode der „Scholaſtik" gebunden.

Daran hat auch die zweite von den Humaniſten zu neuem Leben geweckte Sprache nichts geändert. Ja allem Anſchein nach ſind Luthers griechiſche Sprachſtudien noch recht viel dürftiger geweſen als die hebräiſchen. Von griechiſchen Sprachkenntniſſen würde man dann freilich kaum noch zu reden berechtigt ſein. Auf keinen Fall hatte das Griechiſche eine Vorzugsſtellung in dieſen letzten Erfurter Jahren Luthers. Zwar hat ſein Verkehr mit Lang die Annahme umfaſſenderer griechiſcher Sprachſtudien rechtfertigen müſſen [127], ſie ſicher zu begründen iſt aber nicht gelungen. Lang gehörte allerdings zu den Erfurter Gräziſten. Von ſeinem Lehrer Nikolaus Marſchalk war er in die Anfänge des Griechiſchen eingeführt worden. Freilich verließ Marſchalk ſchon im Herbſt 1502 Erfurt. Langs griechiſchen Studien wurde dadurch aber kein Ende bereitet. Wohl warf er ſich zunächſt auf die ſcholaſtiſchen Fächer und erwarb im Herbſt 1503 den Grad eines Bakkalars der freien Künſte. Mit dem Erwerb des Magiſtertitels hatte er es aber nicht eilig. Neun Jahre hat er hingehen laſſen, bis er ſich zum Magiſterexamen bequemte [128]. Seine wiſſenſchaftliche Neigung gehörte dem Griechiſchen. Mit dem Mutian'ſchen Kreis gewann er durch ſeine Landsleute Peter und Heinrich Eberbach Fühlung; mit Eoban Heſſus ſchloß er Freundſchaft [129]. Der Eintritt ins Kloſter unterbrach zunächſt Studien und Pflege weltlicher Freundſchaften. Aber nach dem Probejahr wird er die Studien wieder aufgenommen haben. In einem Brief an Mutian vom 2. Mai 1515 bekennt er nämlich, daß er Luther, dem er in Erfurt freundſchaftlich näher getreten ſei, eine beträchtliche Förderung in den ſchönen Wiſſenſchaften verdanke [130]. Er ſtand alſo ſchon 1506 wieder in wiſſenſchaftlicher Arbeit. Wie rege Verkehr und Freundſchaft mit Luther waren, erfahren wir nicht. Auf Grund ſeines Studiengangs brauchte er nicht lediglich der Empfangende zu ſein. Er konnte Luther ſehr wohl in die Geheimniſſe des Griechiſchen einführen. Aber eine wirkliche Kenntnis des Griechiſchen, geſchweige denn eine Vorliebe dafür, hat er ihm offenbar nicht vermittelt. Jedenfalls iſt nichts dergleichen in Luthers Niederſchriften dieſer Jahre nachweisbar. Mit den griechiſchen Urtexten der Septuaginta und des Neuen Teſtamentes iſt er nicht bekannt geworden [131]. Eine Kenntnis der griechiſchen Grammatik verrät er nirgends. Ein methodiſches Studium der Grammatik werden wir auch trotz Lang nicht vorausſetzen dürfen. Dazu hätte es eines Lehrbuchs bedurft, wie Reuchlin es für das Hebräiſche vorgelegt hatte. Doch daran fehlte es. Das unter dem Namen eines Catholicon gehende Wörterbuch vom Jahre 1286, das Luther nachweislich benutzte [132] und erſt viele Jahre ſpäter unter die „tollen vnnützen ſchedlichen Müniche bücher" ſtellte [133], ſowie andere Wörterbücher, die griechiſche Wörter überſetzten und erklärten, waren nicht einmal ein kümmerlicher Notbehelf. Der perſönliche Verkehr mit dem Gräziſten Lang vermochte aber nicht den Mangel an Lehrbüchern zu erſetzen. In der Form eines regelmäßigen „Privatunterrichts" konnte ſich ja die Unterweiſung Langs nicht vollziehen. Luthers hebräiſche Sprachſtudien zeigen, wie auch das Griechiſche wäre zu erlernen geweſen. Wie auch hätte Luther nach einem anderen Verfahren und ohne Lehrbuch in die griechiſche Sprache eindringen können? Ein Verſuch wäre an Zeitmangel geſcheitert. Auf ihm laſteten ja nicht nur die Aufgaben des Chor- und Meßdienſtes. Er mußte auch ſich auf die akademiſchen Vorleſungen vorbereiten und in Sachen des Erfurter Kloſters ſich Reiſen unterziehen, die ihn nicht nur in die Nachbarſchaft, wie nach Halle, ſondern bis nach Rom führten. Außerdem befaßte er ſich ſchon

ernſthaft mit der Verarbeitung des Reuchlinſchen Lexikons. Wie hätte er da in den anderthalb, noch dazu von Reiſen unterbrochenen Erfurter Jahren gründliche griechiſche Sprachſtudien treiben oder einen regelrechten „Privatunterricht" Langs genießen können? Es wird darum kein Zufall ſein, daß die Randnoten dieſer Monate — auch die Bemerkungen zu Auguſtins Büchern über die Trinität und den Gottesſtaat werden trotz jüngſter Anfechtungen in die Zeit des zweiten Erfurter Aufenthalts fallen [134] — recht unergiebig ſind. Die griechiſchen Buchſtaben hat Luther beherrſchen gelernt [135]. Zwar ſchreibt er noch nicht jedes griechiſche Wort mit griechiſchen Buchſtaben, ſo wenig wie ſpäter. Aber er ſteht doch nicht unter der aus ſeinen hebräiſchen Sprachſtudien uns bekannten Scheu vor den neuen Schriftzeichen. Ja er ſcheint an ihnen Gefallen gefunden zu haben. Denn es konnte ihm einfallen, lateiniſch geſchriebene griechiſche Wörter ſeiner Textausgabe am Rande mit griechiſchen Buchſtaben wiederzugeben [136]. Damit bezeugt er offenbar nur ſeine Freude am griechiſchen Wortbild, denn lexikaliſche oder grammatiſche Bemerkungen hat er nicht hinzugefügt. An ihnen fehlt es faſt ganz. Nur ganz wenig kann genannt werden [137]. Immerhin zeigt es, daß Luther ſich befähigt glaubt, richtige lexikaliſche Belehrungen zu erteilen und auch vorliegende Erklärungen, wie die Hugnitios in dem der Schrift Auguſtins über den Gottesſtaat mitgegebenen Kommentar zu korrigieren [138]. Ernſthafte griechiſche Sprachkenntniſſe — lexikaliſche wie grammatiſche — in dieſen Jahren ſich anzueignen, wird ihm aber nicht beſchieden geweſen ſein. Dies dürftige Ergebnis wird durch den Brief an Staupitz vom 20. Mai 1518 beſtätigt. Noch der endgültig nach Wittenberg Uebergeſiedelte mußte ſich von Gräziſten das griechiſche Wort für Buße nennen und erklären laſſen [139]. Luthers Erfurter griechiſche Sprachſtudien haben hinter ſeinen doch nicht gerade umfangreichen hebräiſchen erheblich zurückgeſtanden. Von da bis zum humaniſtiſchen Gräziſten war noch ein weiter Weg zurückzulegen.

Weder ſein wiſſenſchaftliches Verfahren noch ſeine ſprachlichen Kenntniſſe haben Luther zu einem Gelehrten gemacht, der auf die Bezeichnung eines Humaniſten Anſpruch erheben konnte. Keineswegs war die Frucht ſeiner Sprachſtudien die Fähigkeit zu philologiſcher Textkritik [140]. Aber er nahm doch, wie bereits ſeine Erfurter Lehrer, keine feindſelige Haltung gegen das neue „linguiſtiſche" Wiſſen ein. In der Vorleſung ſahen ihn die Hörer ſogar von der Arbeit der neuen Grammatiker Gebrauch machen. Das war mehr als die älteren Erfurter Scholaſtiker, ein Nathin und andere leiſteten. Der neue Sententiar bezeugte größere Aufgeſchloſſenheit gegen die humaniſtiſche Bewegung. Er begnügte ſich nicht mit einer reſpektvollen Verbeugung, ſondern ſuchte, ſoweit Zeit und Vermögen es geſtatteten, die neuen Sprachen ſich dienſtbar zu machen. Der Beſchäftigung mit ihnen ging die Lektüre humaniſtiſcher Werke zur Seite; nicht nur das Studium der Klaſſiker, wie es in Erfurt üblich war, ſolange die Univerſität beſtand. Auch der „neue Vergil" Baptiſta Mantuanus, den Luther ſchon als Artiſt geleſen hatte, wurde benutzt; ja ſelbſt eine von Joh. Franziscus Pico della Mirandola ſtammende „Ueberſetzung" einer Schrift des Philoſophen und Märtyrers Juſtin [141]. Auch perſönlich trat er ausgeſprochenen Humaniſten nahe. Mit Lang verband ihn freundſchaftlicher Verkehr. Durch ihn gewann er Beziehungen zu Peter Eberbach, der dem Mutian'ſchen Kreiſe angehörte und Lang öfters im Kloſter aufſuchte [142]. Petrejus läßt ſchon am 10. Sept. 1510 Luther in

einem Brief an Lang grüßen [113]. Und in dem Glückwunschschreiben, das Eberbach am 8. Mai 1512 Lang anläßlich seiner Promotion zum Magister sandte, heißt es sogar: „Heiliger Lang und heiliger Martin, betet für Petrejus" [114]. Aber reger Verkehr mit Humanisten ist nicht bezeugt. Die Freundschaft mit Eoban Hessus ist offenbar erst in viel späteren Jahren geknüpft worden [115]. Dem Gothaer Kanonikus Mutian blieb er nach wie vor fern. So ist es doch recht wenig, was wir von persönlicher Verbindung mit einzelnen Humanisten, geschweige denn einem Humanistenkreis wissen. Und auch was wir erfahren, darf nicht überschätzt werden. Der „heilige" Martin, dessen Gebetshilfe Petrejus erbittet, hatte bereits die Erfurter Zeit mit ihren schließlich unerquicklichen, Petrejus auch ihm näher bringenden Erlebnissen hinter sich. Was Eberbach im Brief von 1512 schreibt, kann darum nicht ohne weiteres auf das Jahr 1510 übertragen werden. Daß damals Petrejus, der die von manchen Poeten den artistischen Wissenschaften bekundete Mißachtung nicht teilte [116] und dem klösterliches Leben nicht mit der Unbildung und sittlichen Untüchtigkeit der „Dunkelmänner" zusammenfiel, den Bruder Martin, den Freund und Förderer seines Freundes Lang grüßen ließ, macht Luther nicht zum Glied eines Humanistenzirkels. Oder saß etwa Nathin, dem Petrejus im gleichen Brief seine Grüße entrichtet, auf der Bank der Humanisten? Das heißt natürlich nicht, daß der jugendlich frische und eifrige, sein wissenschaftliches Gesichtsfeld aus eigenem Antrieb erweiternde Bruder Martin mit dem in anderer Umgebung aufgewachsenen und nun alt werdenden Nathin auf eine Stufe zu stellen ist. Aber man soll auch nicht aus persönlichen Beziehungen und leichten sachlichen Berührungen ein über die Scholastik hinausweisendes Programm machen. Den „Grammatikern" war Luther schließlich doch nicht hold [117]. Und wenn er wirklich als „junger Mann" „gelehrte Leute und gute Grammatiker" hat sagen hören: „Wenn wir die prophetischen und apostolischen Bücher lesen, so finden wir in ihnen eine ganz andere Lehre, als wie ihr Priester sie vortragt" [118], so konnte ihn dies nur in seiner Abneigung bestärken. Denn er wollte die neue Wissenschaft nur als Dienerin des Glaubens gelten lassen. Eigenen Geist durfte sie nicht entfalten, selbständige Bedeutung nicht beanspruchen. Der junge Sententiar, der den neuen Sprachen sich zuwandte und die Dienste der humanistischen Uebersetzer sich gern gefallen ließ, blieb doch Scholastiker. Davon zeugen die Randnoten mit aller Deutlichkeit.

5.

So tappend sich Luther in diesen letzten Erfurter Semestern auf dem Boden der neuen Sprachen bewegte, so sicher wandelte er im Gelände der Scholastik. Verfahren und Umfang seiner scholastischen Studien entsprachen selbst hohen Ansprüchen. Die Vorlesungen wurden mit regem Eifer und Freude am Gegenstand gehalten. Der gegen die wortreichen Doktoren mit ihren „fetten Reden" und gegen die neuen Wortbildungen der Philosophen eifernde Sententiar [119] greift doch selbst unbedenklich zu den Wortgebilden der „Sophisten" [120] und scheut auch vor längeren scholastischen Ausführungen nicht zurück. Nirgends tritt eine Abneigung gegen die scholastischen Fragen hervor; vollends nicht eine Andeutung dessen, daß die Pflichtvorlesung über die Sentenzen ihm eine qualvolle Last war. Die Schilderungen, die von

dem schweren seelischen Druck zu berichten wissen, den die amtlich auferlegte Beschäftigung mit der Scholastik verursachte, führen lediglich die Legende der alten Biographen weiter aus und setzen sich über die urkundlich vorliegenden Zeugnisse hinweg. Der junge Sententiar hat, wie seine eigene Feder wissen läßt, auch knifflichе Fragen ungetrübter Scholastik mit voller Aufmerksamkeit und innerer Anteilnahme, und ebenfalls mit aller Spitzfindigkeit des scholastisch Erzogenen erörtert. Mag es sich um philosophische und theologische Probleme handeln, um Fragen aus der Mathematik und Naturphilosophie, aus der Erkenntnistheorie und Moralphilosophie, aus der Offenbarung und spekulativen Theologie, stets ist er mit der gleichen Aufmerksamkeit und Entschlossenheit bei der Sache. Ueberdruß oder Ermattung sind nirgends zu spüren. Ja der „Meister" steht mit seinen Sentenzen ihm besonders nahe. Denn in ihm verehrt er den allen späteren Doktoren überlegenen Zeugen der katholischen Wahrheit. Er hat sich nicht durch die Phantasiegebilde der menschlichen Vernunft täuschen lassen oder in unzulässiger Selbstherrlichkeit den Gehorsam gegen die Offenbarung verletzt. Er stützt sich vielmehr auf die Väter der Kirche und vor allem auf ihren Herold Augustin [151]. Indem Luther im Lombarden allen Geschlechtern und auch sich selbst das Vorbild zeichnet, verscheucht er jede Vermutung, als könnte die Beschäftigung mit ihm verdrießlich oder unnütz sein. Und indem er seiner weisen Zurückhaltung gegen die Philosophie sich freut und nun selbst mit kräftigen Worten deren Labyrinthe geißelt und ihren sandigen Grund aufdeckt [152], folgt er dem Vorgang seiner modernen Lehrer. Man war reichlich vorschnell, als man in den starken Ausfällen gegen die Philosophen reformatorische Taten entdeckte. Die Urteile über den Unwert der Philosophie sind freilich zuweilen sehr scharf. Sie hat „viele Ungeheuer geboren"; wäre dies nicht der Fall, so würde man vieles leicht lösen, was jetzt unlösbar ist [153]. Die meisten Philosophen seiner Tage streiten, wie ihn dünkt, nur um neue und doppelsinnige Worte. Sie sind darum „stoische Reste" [154]. Damit will er natürlich kein geschichtliches Urteil gefällt haben, etwa des Inhalts, daß die terministische Logik stoischer Herkunft sei. Es ist ein schnell hingeworfener Aphorismus, der ihm einfiel, als er Augustins Satz las, daß die Stoiker nur an neuen Wortbildungen Gefallen hätten. Seiner Abneigung gegen die Philosophen wird dadurch freilich nichts entzogen. Zu seinem Leidwesen muß er aber sehen, daß immer noch die „Hefe" — denn das ist die Philosophie [155] — Liebhaber findet. Selbst Schulhäupter wie Duns Skotus haben diese Hefe nicht verschmäht. Man muß darum den Philosophen die Larve herunterreißen, und würden selbst Männer wie Biel dadurch bloßgestellt [156]. Selbst vor Aristoteles macht der jugendliche Lehrer nicht Halt. Sind die Logiker mitsamt ihren Regeln „ranzig", so Aristoteles nicht minder [157]. Er ist ein „Schwätzer" mitsamt seinen „frivolen Verteidigern" [158]. Ihn mit dem „reinen Glauben" und der „katholischen Wahrheit" in Einklang zu bringen ist unmöglich. Ja es ist unverschämt zu behaupten, daß er der katholischen Wahrheit nicht widerspreche [159]. Das sind deutliche Urteile, namentlich im Munde eines kaum 27jährigen. Aber mag auch dem Temperament des Urteilenden die Schärfe der Formulierung aufgebürdet werden, die Haltung selbst konnte jeder Erfurter Occamist rechtfertigen. Schon Luthers Lehrer hatten den Versuchen widerstanden, Aristotelismus und katholische Wahrheit einander gleichzusetzen. Usingen warnte, wie später sein Schüler Luther, in den Vorlesungen ausdrücklich vor

jenen Philoſophen, die Ariſtoteles in Uebereinſtimmung mit der katholiſchen Wahrheit ſchilderten [160]. Seine Philoſophie bleibt diesſeitig und auf das Gebiet des Natürlichen beſchränkt. Glaube und Offenbarung können ſich von der Vernunft nicht die Wege weiſen laſſen. Ihr Wiſſen ſteht unabhängig von allem weltlichen, auch dem ariſtoteliſchen Wiſſen da und kann jederzeit rückhaltloſe Unterordnung fordern. Wenn die Offenbarung und der Glaube reden, hat die Vernunft zu ſchweigen, auch nicht zu wähnen, daß ſie mit dem übernatürlichen Wiſſen etwas gemein habe. Die Würde und Selbſtändigkeit der Offenbarung zu wahren iſt auch der Beweggrund der ſcharfen Erklärungen Luthers wider die Philoſophie. Ueber „göttliche Dinge" können die Menſchen, wie im Anſchluß an Hilarius ausgeführt wird, nur mit dem „Worte Gottes" reden [161]. Da niemand die Ueberwelt geſehen hat, ſo können alle Zuſätze zum Glauben ganz gewiß nur menſchliche Fündlein ſein [162]. „Niemals hat irdiſcher Rauch den Himmel erleuchtet, vielmehr nur dem Licht auf Erden gewehrt. Ich habe damit ſagen wollen, daß die Theologie der Himmel, vielmehr das Himmelreich iſt, der Menſch aber die Erde und ſeine Spekulationen Rauch. Du begreife nun das Uebrige und den Grund ſo großer Meinungsverſchiedenheiten unter den Doktoren" [163]. Das ſind lebhafte Zeugniſſe des Wunſches, von dem ſchwankenden Boden menſchlicher Meinungen und Irrtümer loszukommen und auf den ſicheren Boden der Offenbarung zu gelangen. Es kann darum auch nicht überraſchen, daß er die Schrift allen menſchlichen Erwägungen ſelbſt der berühmteſten Doktoren gegenüberſtellt und ſicher auf den Füßen zu ſtehen weiß, wenn er die Schrift auf ſeiner Seite hat [164]. Seine Bekenntniſſe zur Autorität der Offenbarung ſind ſtark, gemeſſen am herkömmlichen faſt auffallend ſtark. Er möchte ganz im Uebernatürlichen gegründet ſein. Die Gewißheit, nach der er im Ringen um den gnädigen Gott trachtete, möchte er auch als Theologe bedingungslos beſitzen und weitergeben. Er will ſich nicht verlieren im Geſtrüpp der Meinungen, wie die Philoſophen, ſondern eindeutige und unantaſtbare Wahrheit beſitzen und übermitteln.

Aber ſehen wir hier wirklich ſchon den von der Autorität der Scholaſtiker zur heiligen Schrift ſich emporringenden Reformator? [165]. Auch Luthers Lehrer Uſingen verſagte den Philoſophen die Gefolgſchaft, weil ſie unter dem Geſetz des menſchlichen Irrtums und Selbſtwiderſpruchs ſtanden. Selbſt Ariſtoteles ſah er dieſem Geſchick der menſchlichen Vernunft erliegen [166]. Peter d'Ailli, deſſen Sentenzenkommentar Luther benutzte, ließ ebenfalls nicht Ariſtoteles gelten [167]. Was Luther in den Randnoten ausführte, mochte in der Kürze ſchärfer akzentuiert ſein, als üblich war. Auch konnte es noch Bedeutung gewinnen. Es rechtfertigt aber nicht die Annahme, daß er von Anfang an und grundſätzlich die Vernunft in der Theologie noch weiter zurückgedrängt habe als die Occamiſten [168]. Ohnehin wurden der Philoſophie nicht alle Rechte abgeſprochen. Sie behält ihren Wert für die heilige Theologie. Ihr wird kein Krieg bis aufs Meſſer angeſagt, und der Terminismus wird theologiſch verwertet [169]. Nur kann die Philoſophie bei der Vielfältigkeit ihrer Meinungen und ihrer rein menſchlichen Begründung weder Herrenrechte beanſpruchen noch mit eigener Zuſtändigkeit neben der Theologie ſtehen. Sonſt würde ja die Wahrheit der Aeſopſchen Fabel vom Schwein und der Minerva Lügen geſtraft. Was Luther niederſchrieb, unterſchied ſich der Sache nach nicht von dem, was in jedem

occamistischen Hörsaal vorgetragen werden konnte. Uebernatürliche Offenbarung und irrende Vernunft sind die Gegensätze, nicht reformatorisches Schriftprinzip und katholische Glaubensregel. Ihr vielmehr beugte er sich willig und mit der Selbstverständlichkeit dessen, der in der gesunden Ueberlieferung die übernatürliche Wahrheit geborgen weiß. Darum kann er im gleichen Zusammenhang, in dem er auf die Autorität des Wortes Gottes verweist, den Rat geben, „unbescholtene, gläubige und reine Autoren" zu „lieben" [170]. Wie bereits der Novize sich an der Bibel und den Glauben stärkenden Schriften der Väter erbaut hatte, so wollte auch der akademische Lehrer aus beiden die geistliche Nahrung zugeführt wissen. Denn hier wie dort sprudelte ihm der Quell des übernatürlichen, untrüglichen Wissens. Er kann darum auch unbedenklich Augustin als Autorität anführen [171] und den Väterbeweis neben den Schriftbeweis stellen [172]. Der Begriff der Schriftautorität fällt mit dem Begriff der Autorität des „heiligen Glaubens" zusammen [173], wie die kirchliche Lehrverkündigung ihn darstellt. Darum wird nicht nur der Schrift, sondern echt occamistisch auch dem Glauben die Fähigkeit zugesprochen, jene Erkenntnis zu gewinnen, die der Natur unzugänglich bleibt [174]. Der Glaube selbst, der da weiß, was Vernunft und Natur nie erkennen können, und der verbürgt, was dem Licht der Natur entzogen bleibt, steht als das „Wort Gottes" da, das einen auf Fragen verzichtenden Gehorsam fordert. Der junge Sententiar, der den Schrift- und Väterbeweis wie jeder andere rechtschaffene katholische Theologe führte, sah mit seinen occamistischen Lehrern die große Kluft zwischen Natur und Uebernatur, Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben; ebenfalls mit ihnen teilte er die Ueberzeugung von der rückhaltlosen Geltung des Glaubens. Mochte er von der Schrift oder vom Worte Gottes oder vom heiligen Glauben reden, nie stand in solchen Augenblicken die spätere reformatorische Verbindung von Wort Gottes und Glaube vor seiner Seele, sondern stets nur die Autorität der Uebernatur, wie der Occamismus sie entwickelte. Darum konnte Aristoteles nicht vor ihm bestehen. Sein Wissenschaftsbegriff war ja innerweltlich [175]; und seine Moralphilosophie nicht minder. Das System der Zwecke und Güter, das der aristotelischen Ethik entnommen werden konnte, trat aus dem Zusammenhang des natürlichen Lebens nicht heraus. Die Glückseligkeit, von der Aristoteles zu zeugen imstande war, blieb auf das Diesseits beschränkt. Kein Wunder, daß Luther ihn darum als „Schwätzer" brandmarkte und ihm Augustins Anschauung vom seligen Leben gegenüberstellte [176]. Der Mönch, dem die Güter und Zwecke dieser Welt eitel geworden waren und dessen ganzes Leben ein Kampf um den Besitz der Herrlichkeit des jenseitigen Lebens war, konnte sich an des Aristoteles Auffassung von der Glückseligkeit — während die Naturphilosophie der Erfurter Aristoteliker weder dem Scholar noch dem Sententiar problematisch war [177] — ebensowenig erbauen, wie der Occamist, der vor zwei getrennten Welten stand und mit der ganzen Ausschließlichkeit seines Systems das höchste Gut mit der Ueberwelt verknüpfte. Schon in den moralphilosophischen Vorlesungen hatte Luther von der Unzulänglichkeit der aristotelischen Gesellschaftsordnung und ihren Lebensgütern gehört [178]. Die Bekehrung zum klösterlichen Leben besiegelte diese Erkenntnis. Sie stellt keine „reformatorische" Entdeckung, sondern nur mönchischen Occamismus dar.

Auch die lebhaften und warmen Bekenntnisse zu Augustin haben die occamistische Lösung des Problems Wissen und Glaube nicht in Frage gestellt. Mag er auch ge-

legentlich sich an den Modernen reiben, wenn die Autorität der Offenbarung es zu heischen scheint [179], und selbst Autoritäten der Schule antasten, wie einen Biel, wenn er sich vom Lombarden entfernt [180], so läßt er doch über seine Zugehörigkeit zur Schule der Modernen keinen Zweifel [181]. Vor sich selbst und seinen Hörern will er als Moderner gelten. „Formalisten" und „Realisten", Skotisten und Platonikern, kurz allen auf dem „alten Weg" Wandelnden versagt er seine Gunst. Die Realisten befinden sich insgesamt im Irrtum. Luther begnügt sich aber nicht damit, sie mit einer kurzen Handbewegung zurückzuweisen; er deckt vielmehr den Grund ihres Irrtums auf. Porphyrius beging den Fehler, den Gattungsbegriff zu einer Wirklichkeit zu machen[182], und die Realisten wiederholen ihn [183]. Nun war freilich auch Augustin ein ausgesprochener „Realist", Neuplatoniker unter den Kirchenvätern, wie nur einer es sein konnte. Das jedoch hat Luther nicht gehindert, ihn unter die Gewährsmänner des Occamismus zu stellen. Autoritäten richtig zu deuten hatte er ja im Erfurter wissenschaftlichen Unterricht gelernt. Wohl merkte er, daß Augustin Sätze entwickelte, die nicht ohne weiteres als occamistisch hingenommen werden konnten. Aber mit der unbefangenen Sicherheit, die er seiner Erfurter Erziehung verdankte, ließ er Augustin occamistische Gedanken vortragen. Der augustinische Buchstabe mußte zum Zeugen der occamistischen Wahrheit werden. Aus Augustin selbst wurde ein Vorkämpfer der occamistischen Erkenntnistheorie wider Porphyrius und die Realisten [184]. Und jenen, die Bedenken trugen, den augustinischen Zeitbegriff sich anzueignen, zeigte er in recht ausführlicher Darlegung, daß Augustin nicht anders urteile als die Modernen [185]. Dieser angesehenste, auch von ihm selbst allen anderen übergeordnete Kirchenvater mußte unter allen Umständen im Kreise der Occamisten stehen. Die Voraussetzung war ihm so selbstverständlich und die Schulpraxis so in Fleisch und Blut übergegangen, daß ihm gar nicht zum Bewußtsein kam, daß er das Unmögliche zu verwirklichen trachte und über gequälte Auslegungskünste nicht hinausgelange. Die Beschäftigung mit Augustin hat nicht ihn zum Neuplatoniker, sondern Augustin zum Modernen gemacht. Die tatsächliche Gewaltsamkeit dieses Verfahrens zeugt von der Kraft seines Bekenntnisses zum Occamismus. Nirgends auch verrät nur eine leichte Spur, daß er das Gebiet des Neuplatonismus betreten habe [186]. Die erkenntnistheoretischen Bruchstücke der Randbemerkungen sind vielmehr ausgeprägt occamistisch. Sie weisen nicht nur bestimmt den realistischen Irrtum zurück, sondern entwickeln auch ohne irgendwelches Schwanken den Grundgedanken der occamistischen Erkenntnistheorie. Die Einzeldinge haben kein Sein eigener Art in Gott und sind in der göttlichen Natur nur der Erkenntnis nach [187]. Es wird auch ganz unverhüllt das Universale als eine begriffliche Abstraktion betrachtet [188]. Diese gut occamistische Auffassung kann Luther sogar als eine Folgerung aus einem Satz Augustins vortragen. So wenig hat die Bekanntschaft mit dem Neuplatoniker Augustin Unruhe und Bewegung in sein Denken gebracht, daß er vielmehr in aller Ruhe und mit ungestörter wissenschaftlicher Zuversicht Augustin eine ihm ganz fremde Erkenntnistheorie unterschieben und nun mit der Autorität des Kirchenvaters die Annahme der eigenen Schule stützen kann. So versucht er denn auch nicht, den Glauben nur als eine Vorstufe der mystischen Einigung mit dem ewigen Logos oder mit Gott selbst zu würdigen. Er weiß, daß keine „Vernunft", auch nicht das spekulative Erkennen die Schlüssel zu den Pforten des überweltlichen Reichs besitzt. Sie

öffnen ſich nur dem Glauben. Er allein vermittelt die Erkenntnis der unkörperlichen und überſinnlichen Welt [189].

So löſte Luther die große Hauptfrage der ſcholaſtiſchen Theologie occamiſtiſch; nicht unſicher und ſchwankend, ſondern feſt und beſtimmt. Seine Hörer hatten nicht den Eindruck, als ob er zwiſchen zwei Polen zu wählen hätte oder unter dem Einfluß Auguſtins die Gegnerſchaft gegen den Realismus geſchwächt, wenn nicht gar um ihr inneres Recht gebracht hätte. Was die Occamiſten über Vernunft und Offenbarung, über die fundamentale Frage der Autorität und den Glauben als einziges Mittel der Erkenntnis der überſinnlichen Welt vortrugen, wurde auch in der Sentenzenvorleſung Luthers mitgeteilt. Allein durch den Glauben weiß der Menſch von den himmliſchen Dingen; und allein durch ihn löſt er ſich von dem, was der ſichtbaren Welt angehört und wird emporgetragen in die Welt des Unſichtbaren. Dieſe Stellung des Glaubens hat jedoch ſo wenig wie die beobachtete Würdigung der Schrift und des „Wortes Gottes" mit reformatoriſchen Erkenntniſſen und Erwägungen etwas gemein. Denn der Katholizismus bleibt die Vorausſetzung des einen wie des anderen. Das „Glauben", welches das „Licht des Himmelreichs" bringt, iſt die gehorſame Zuſtimmung zum „heiligen Glauben", den Schrift und kirchliche Ueberlieferung umſchließen. Die Randbemerkungen äußern überhaupt keinen Zweifel an der Zuläſſigkeit ſolcher Faſſung des Glaubens. Mit der Selbſtverſtändlichkeit deſſen, dem noch nichts problematiſch geworden iſt, werden die üblichen Einteilungen des Glaubensbegriffs vorgenommen. Auch Luther weiß, wie ſein Lehrer Biel, um von anderen Namen und Schulen zu ſchweigen, daß es einen „erworbenen" und „eingegoſſenen" Glauben gibt. Er verſucht auch nicht, dieſer Gliederung einen neuen Sinn zu geben. Sie bedeutet ihm nicht mehr, aber auch genau ſo viel wie ſeinen occamiſtiſchen Lehrern. Im erworbenen Glauben äußert ſich der Erfolg der „natürlichen, moraliſchen" Anſtrengungen des Menſchen. Er iſt das Ergebnis der wiederholten Glaubensakte des natürlichen Menſchen. Es tauchen auch nicht neue Fragen auf und werden auch nicht tiefere Einſichten vorbereitet, wenn es heißt, daß dieſer „erworbene" Glaube in der Prüfung verſage. Er iſt ja „natürlich", hebt, wie Luther gut katholiſch ausführt, die Natur nicht über ſich ſelbſt empor [190]. Darum kann er auch, wie beſtimmt verſichert wird, mit der Todſünde zuſammen beſtehen. Noch nimmt Luther an dieſem Schulſatz auch nicht das geringſte Aergernis. Warum auch ſollten Zweifel aufſteigen? War die Grundauffaſſung von Natur und Uebernatur zutreffend, ſo konnte die Annahme, daß „Glauben" neben „Todſünde" beſtehen könne, nicht wohl anſtößig ſein. Denn der Todſünder hatte ja nicht die natürlichen Kräfte ſeines geiſtigen Menſchen hoffnungslos verloren. Er war nur aus dem übernatürlichen Stande der Gnade in den, wenn auch verdammlichen und ſelbſt die Lebensfunktionen des Körpers ſchwächenden [191] Zuſtand der Natürlichkeit zurückgeſunken. Und da der „erworbene" Glaube lediglich den durch natürliche Akte errungenen Zuſtand bezeichnet [192], ſo konnte auch der Todſünder glauben. Dies muß natürlich jeder, der im Glauben den Verkehr mit Gott erlebt, als etwas Ungeheuerliches empfinden. So iſt es auch ſpäter dem Reformator ergangen. Der Sententiar aber nahm keinen Anſtoß am „Glauben" des Todſünders, alſo des außerhalb der Gnade und jeglicher Verbindung mit Gott ſtehenden Menſchen. Der „Glaube" iſt überhaupt nicht der dem Verkehr mit dem übernatürlichen Gott vor-

behaltene Ausdruck. Man kann glauben, ohne in Berührung mit der Welt Gottes zu stehen oder sein inneres Leben auf Gott gerichtet zu wissen [193]. Glaube und Verkehr mit Gott sind so wenig Wechselbegriffe, daß vom Glauben sogar unter Ausschluß eines solchen Verkehrs gesprochen werden kann. Nur muß solcher Glaube als „erworbener" bezeichnet werden, und es darf ihm keine Widerstandskraft zugetraut werden. Er gehört, wie ebenfalls Biel und andere Occamisten bekannten, ganz dem natürlichen Leben an [194].

Wurzel des Glaubens ist darum die Zustimmung. Wer die Predigt hört und den Sinn der Worte aufnimmt, hat Glauben. Von der Wahrheit der Worte, die er vernimmt, braucht er keineswegs überzeugt zu sein. Es genügt, wenn er gutheißt, was er hört [195]. Kein Wunder, daß Luther nun ebenso wie Biel dem gemeinen Mann nur wenige Glaubensartikel auferlegt: die Anerkennung dessen, daß es einen Gott gibt und daß er Vergelter und Erlöser ist [196]. Doch auch in dieser Form ist der Glaube ihm wichtig genug, nämlich das Fundament, auf dem das Christenleben sich aufbaut. Denn ohne ihn sind weder Hoffnung noch gute Werke möglich. Er ist darum, wie es im Anschluß an Hebr. 11, 1 heißt, die „Substanz der Dinge", die man erhofft, das „Argument" oder die „Kundschaft" dessen, das man nicht sieht. Durch ihn erhält man Kunde von der unsichtbaren Welt und gibt der Hoffnung die Richtung an [197]. Niemand, der einen Blick in die spätmittelalterliche Welt getan hat, wird in solchen Sätzen auch nur reformatorische Ahnungen wittern mögen. Jeder einzelne Gedanke ist im katholischen und occamistischen Verständnis des Paulinismus verankert. Auch entspricht, was Luther niederschrieb, der symbolischen Deutung des priesterlichen Ornats, die Biel dem auf den Beruf des Priesters sich Rüstenden gegeben hatte [198].

Zum Ueberfluß hat Luther selbst jedem Mißverständnis gewehrt und mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, zu erkennen gegeben, daß die theologischen Probleme des reformatorischen Evangeliums ihm noch fern lagen. Er stellt nicht nur neben den erworbenen Glauben den eingegossenen, der mit der Liebe kommt und schwindet [199], also übernatürlichen Ursprungs ist und, wie Biel ausführte, „unmittelbar" von Gott selbst der Seele eingeschaffen wird [200], sondern er gibt auch ausdrücklich zu verstehen, daß der als Fundament gezeichnete Glaube nicht jener Glaube ist, der die Würdigkeit vor Gott verleiht. Auch hier ist ihm noch nichts problematisch geworden. „Wie bekannt", so heißt es lakonisch und darum für uns besonders eindrucksvoll, „erbauen sich die Verdienste nicht materiell auf dem Glauben" [201]. Der würdig machende Glaube, aus dem der Gerechte lebt, ist der in der Liebe wirksame Glaube [202]. Der Theologe Luther sieht die Rechtfertigung noch ganz mit den Augen des Katholiken an. Und daß mit dürrer Selbstverständlichkeit der rechtfertigende Glaube als der in der Liebe tätige geschildert wird, erhöht den Wert der Bemerkung. Man war weder gut beraten, als man den Randnoten ob ihrer „Dürftigkeit" die Bedeutung aberkannte, ausreichenden Aufschluß über die Theologie des jungen akademischen Lehrers zu geben [203], noch als man in ihnen die ersten Zeugnisse des reformatorischen Verständnisses Pauli und der „Gerechtigkeit Gottes" entdeckte [204]. Denn sie beleuchten die Grundfrage hell genug. Daß ein Mal Röm. 1, 17 zitiert wird [205], braucht wirklich nicht zu befremden. Oft genug wurde das Habakukwort in der occamistischen Literatur benutzt. Auch die Occamisten wollten ja Pauliner sein [206]. Zudem fesselte

Luthers Aufmerkſamkeit nicht das Wort „Gerechtigkeit Gottes“. Wie dies zu verſtehen ſei, wußte er. Um zu erfahren, daß Paulus die geſchenkte Gerechtigkeit im Auge habe, brauchte er nicht die glossa ordinaria und die Erläuterungen eines Nikolaus von Lyra aufzuſchlagen. Von der „rechtfertigenden“, „angenehm machenden“ Gnade ſprach man in allen Schulen. Und ihm, der den „eingegoſſenen“ Glauben kannte, war auch das übernatürliche Gnadengeſchenk nichts Fremdes. Außerdem hatte er ſchon unmißverſtändlich ſeiner Auffaſſung vom rechtfertigenden Glauben, d. h. dem in der übernatürlichen Liebe tätigen Glauben Ausdruck gegeben. Seine Aufmerkſamkeit war hier nur auf den Zuſatz „von Glauben zu Glauben“ gerichtet. Ueber ihn hoffte er in den vom ihm zu Rate gezogenen Kommentaren Aufklärung zu finden. Sie befriedigten ihn freilich nicht, wie ſeine eigenen, jedoch taſtenden Erklärungsverſuche bezeugen. Aber was er in ihnen ſuchte, läßt uns wiſſen, was damals ihm problematiſch war: eine exegetiſche Unterfrage, nicht die Grundfrage der „Gerechtigkeit Gottes“. Deren Vorausſetzung blieb die Genugtuungsordnung. Noch dem Sententiar Luther gab der katholiſche Gottesgedanke die Antwort auf die Frage, die der ſcholaſtiſche Satz vom Gnadengeſchenk der übernatürlichen Gerechtigkeit weckte. Nicht minder ſicher als andere ſtellte er feſt, daß man mit Gott durch die Liebe vereinigt werde [207]. Der „Glaube“, der die Würdigkeit vor Gott erwirkt, beſteht nicht ohne Liebe und Hoffnung [208]. Auch ihm war er im Grunde nur dem Namen nach „Glaube“; der Sache nach war er Betätigung in der „angenehm“ oder „gerecht machenden“ Liebe, jener Liebe, die, wie es mit der theologiſchen Ueberlieferung heißt, „die ganze Perſon angenehm macht“ ſamt allen Seelenvermögen und Zuſtändlichkeiten. Sie allein iſt Tugend und wirkt alle anderen Tugenden [209]. Das „Verdienſt der Würdigkeit“ wird unbefangen anerkannt [210], und mit der katholiſchen Ueberlieferung wird die übernatürliche Liebe als die „Gebieterin der Tugenden und die Königin der Verdienſte“ gezeichnet [211].

Was Luther 1516 im Brief an Spenlein [212] als Sinn und Meinung ſeines ſchweren und langen Ringens kund gab, wird alſo durch die Randnoten des Jahres 1510 urkundlich bekräftigt. Nur daß es mit der Unbefangenheit deſſen vorgetragen wird, der noch im Bann der katholiſchen Ueberlieferung und der eigenen Schule ſteht. Denn die katholiſche Wahrheit von der Gerechtigkeit Gottes wird in der Formulierung des Occamismus mitgeteilt. Die „organiſche“ Habituslehre der Thomiſten liegt in weiter Ferne. Die ſkotiſtiſche und occamiſtiſche Kritik der Habituslehre hat der junge Sententiar offenbar mit großer Lebhaftigkeit aufgegriffen. Der Lombarde, der überhaupt noch nichts von ihr wußte, ſcheint ihn in ſeiner Abneigung gegen dieſe „ariſtoteliſche“ Deutung des Rechtfertigungsproblems beſtärkt zu haben. Jedenfalls ſtoßen wir auf eine gelegentlich ſehr ſcharfe, aber freilich nirgends „reformatoriſch“ begründete Abwehr der ariſtoteliſchen Habituslehre. Das Fündlein vom Habitus verdankt man dem „ranzigen Philoſophen“ [213]. Aber nicht um ihrer Anſchauung von Gott und der übernatürlichen Gerechtigkeit willen wurde die Habitustheorie bekämpft. Dann hätte ja preisgegeben werden müſſen, was über die Eigenart des rechtfertigenden Glaubens und die Verdienſte der „Liebesakte“ ausgeführt wurde. Dazu fühlte ſich Luther damals nicht verſucht. Seine Einwände gegen die Habituslehre ſind ganz occamiſtiſch; höchſtens in ihrem Gewicht durch die Darbietungen des noch in den vorariſtoteliſchen Ueberlieferungen [214] ſtehenden Lombarden verſtärkt. Denn nur die Einſenkung des

übernatürlichen Habitus in einem besonderen schöpferischen Akt unabhängig von der Mitteilung des heiligen Geistes und der übernatürlichen Liebe wird angefochten [215]. Vor dem Auge des Schreibers steht die thomistische Infusionslehre, deren Unzulänglichkeit schon dem Scholar gründlich nachgewiesen worden war. Und der Sententiar hat an sachlichen Einwänden nur vorgebracht, was jedem Occamisten geläufig war. Den Begriff selbst ließ er noch gelten. Aber er entzog ihm alles, was die „klassische" Habituslehre kennzeichnet; und er betonte stark, was von den Occamisten gefordert wurde. Der Gnadenhabitus erscheint nirgends in den Randnoten als eine in die metaphysische „Essenz" der Seele eingeschaffene, vom heiligen Geist und der Liebe unterschiedene übernatürliche „Qualität"; vielmehr heißt es, daß die „übernatürliche Liebe immer mit dem heiligen Geist gegeben wird und der heilige Geist in ihr und mit ihr" [216]. Oder wir hören, daß der heilige Geist die übernatürliche Liebe ist, die in Verbindung mit dem Willen die „Akte des Liebens" hervorruft [217]. Ja Habitus und heiliger Geist werden, nach dem Vorgang des Lombarden und mit heftigen Ausfällen gegen Aristoteles, als Wechselbegriffe behandelt [218]. Das sind freilich der Ergänzung bedürftige Bemerkungen, aber doch Bruchstücke, deren Gepräge unverkennbar ist. Die hochscholastische Habituslehre und der thomistische Aristoteles sind ganz mit den Augen der Occamisten angesehen. Deren Grundgedanken hat sich Luther vorbehaltlos angeeignet. Es gibt keine metaphysische Habituslehre. Die rechtfertigende Gnade hat nichts mit den metaphysischen Qualitäten der Thomisten zu tun. Sie wird vielmehr wirksam, indem der heilige Geist oder die übernatürliche Liebe mit dem Willen des Menschen die angenehm und würdig machenden Werke hervorbringt.

So ist auch hier die hochscholastische metaphysisch-aristotelische Habituslehre gründlich zerrieben und mit der occamistischen Schule die „augustinische" Ueberlieferung der frühscholastischen Zeit wieder aufgenommen [219]. Hier ist nichts, das nicht occamistisch wäre. Selbst die Annahme, daß Gott auch ganz andere Wege hätte gehen können, nur „faktisch" die Seligkeit von der Mitteilung oder „Infusion" der angenehm machenden Gnade abhängig gemacht habe[220], ist Luther damals so wenig wie seinen occamistischen Lehrern religiös unerträglich erschienen. Sie wird ohne das geringste Bedenken mit sicherer Selbstverständlichkeit vorgetragen [221]. Eine grade von ihr zu befürchtende Erschütterung des Vertrauens und der Hoffnung ist nirgends zu spüren. Religiöse Zweifel an ihrer Zulässigkeit werden nicht laut. Sie gehört unbestritten zu den festen Bestandteilen der Auffassung von der rechtfertigenden Gnade und stört nicht trostlos den „partikularen Glauben", wie Biel mit anderen den in der Hoffnung gegründeten Glaubensindividualismus nannte [222], und wie Luthers Randbemerkungen ihn in der Hoffnung schildern, die sich auf die unsichtbaren Güter bezieht. Die „gegenwärtige Gerechtigkeit" bleibt das Fundament der Hoffnung und Erlösung. „Christus ist unser Glaube und unsere Gerechtigkeit, unsere Gnade und unsere Heiligung" [223]. An Christus glauben heißt an „seine Menschheit glauben, die uns in diesem Leben zum Leben und Heil gegeben ist. Denn er selbst ist durch den Glauben an seine Menschwerdung unser Leben, unsere Gerechtigkeit, unsere Auferstehung" [224]. Das sind natürlich nicht besondere „augustinische", geschweige denn reformatorische Sätze [225]. In ihnen gibt Luther nur der in allen Schulen üblichen Würdigung des Erlösers

Ausdruck. Biel äußerte sich nicht anders [226]. Und schon der ungenannte Augustinermönch hatte den Blick des Verzagenden auf den Menschgewordenen gelenkt, der jedem zur Seligkeit gesetzt sei [227]. Der Sententiar vergab weder seinem Occamismus noch seinem Katholizismus etwas, wenn er Worte wie die erwähnten niederschrieb. Er konnte sich zum Verdienst der Menschwerdung und des Todes Jesu bekennen [228], ohne das katholische Verständnis der rechtfertigenden Gnade preiszugeben. Vielmehr wurde es ihm wie jedem katholischen Theologen die Voraussetzung der Würdigkeit und Seligkeit des Menschen, die Voraussetzung der „Eingießung" jener Liebe, die die Person vor dem Richter angenehm macht [229]. Die „Infusionstheorie" mitsamt dem hinter ihr stehenden Gottesgedanken blieb der Schlüssel zum Verständnis der rechtfertigenden Gnade. Der Verkehr mit Gott verwirklicht sich nach Maßgabe der Genugtuungsordnung. Das Bekenntnis des Wittenberger Professors in der Weihnachtspredigt von 1514 (oder 1515?), er habe die Infusionstheorie geteilt und unter ihrem Gottesgedanken gestanden [230], wird durch die Randbemerkungen urkundlich bestätigt. Sie bekräftigen auch die andere, wenige Jahre später gemachte Mitteilung, er habe sich angeeignet, was in der Schule gelehrt wurde [231]. Die von ihm 1510 entwickelte Infusionstheorie enthält alle wesentlichen Merkmale des Occamismus.

So fest wurzelt er noch in der Gedankenwelt seiner Schule, daß auch die „natürliche Gerechtigkeit" ihm theologisch noch nicht problematisch geworden ist. Er gehörte als Sententiar noch zu den Erfurter Gabrielisten. Was sie unter dem Titel der „vorbereitenden" oder „disponierenden" Werke vorgetragen hatten, gab er noch unbefangen weiter. Trotz allen Angriffen auf Aristoteles war er theologisch noch nicht an jener „Gerechtigkeit" irre geworden, die die occamistische Moralphilosophie im Anschluß an die nikomachische Ethik entwickelte. Der Aristoteles, den er bekämpfte, ist im wesentlichen der von den Thomisten auf den Schild Gehobene, der „Metaphysikant" [232], und der Naturalist, der von der Uebernatur nichts weiß und mit Physik über Theologie redet [233]. Doch die Erfurter Verbindung von „Physik" und Theologie aufzulösen fühlt er sich noch nicht berufen. Die „natürliche Gerechtigkeit", ihre Voraussetzung und Bedeutung, steht vor seinem theologischen Bewußtsein nicht anders da als vor dem anderer Gabrielisten. Er kennt „Akte" und „Habitus", Einzelhandlungen und Gewohnheiten des natürlichen Menschen, die sittlich wertvoll sind [234]. Auch er weiß von Tugenden, mit den Kräften des natürlichen Willens erworbenen Tugenden des außerhalb der Gnade stehenden Menschen. Ja er spricht sich so aus, als wäre eine Erfüllung aller Gebote des Gesetzes ohne die Gnade möglich [235], also eine Erfüllung „gemäß der Substanz", wie es in der Schulsprache hieß [236]. Auch werden die Handlungen des natürlichen Menschen nach den Gesichtspunkten der aristotelischen Moralphilosophie eingeordnet. Diese „erworbenen" Tugenden haben freilich keine eigene Geltung vor Gott. Sie überschreiten ja nicht die Schranken der Natur und bleiben Aeußerungen der „natürlichen Moral". Angenehm vor Gott werden die sittlichen Taten und Gewohnheiten erst durch die übernatürliche Liebe [237], die „die Person angenehm macht" [238] und den natürlichen Tugenden die übernatürliche Geltung verschafft. Aber das natürliche Wollen und Handeln ist doch nicht des sittlichen und religiösen Wertes bar. Denn es erwirbt „uneigentliche" Verdienste, die Gott aus Erwägungen der Billigkeit gelten läßt und mit der Eingießung der Gnade oder über-

natürlichen Liebe belohnt [239]. Der „nicht genug gelobte Auguſtin" hat den Sententiar hier nicht vom Wege der Occamiſten abgebracht. Noch 1514 iſt Luther überzeugt, daß die Doktoren mit vollem Recht eine „verdienſtliche" „Vorbereitung auf die Gnade" lehren [240]. Das Syſtem der natürlichen Gerechtigkeit nebſt ſeiner Eingliederung in den Erlöſungsvorgang und die Genugtuungsordnung der Occamiſten iſt ihm noch nicht zuſammengebrochen. Das Geſetz zu erfüllen, d. h. alle vom Geſetz gebotenen Werke zu leiſten, liegt nicht außerhalb des Bereichs des Möglichen [241]. Wohl weiß er, daß ſelbſt eine vollkommene Erfüllung des Geſetzes keine Würdigkeit begründet, da nur durch die übernatürliche Gnade die Werke des Geſetzes angenehm vor Gott werden [242]. Und mit dem Römerbrief Pauli wird von ihm wie von Biel dieſe Erkenntnis bewieſen. Aber auch er begründet mit den Worten Pauli lediglich die occamiſtiſche Anſchauung von den Stufen der Gerechtigkeit und ihren Eigentümlichkeiten. Seine Auflehnung gegen die Philoſophie war noch keineswegs ſo ſtark, daß die „erworbenen Tugenden" der ariſtoteliſch-occamiſtiſchen Moralphiloſophie ihre Bedeutung einbüßten.

Auch nagte noch kein Zweifel an ihrer Vorausſetzung, der Anſchauung von der Natur des Willens. Vielmehr heißt es ausdrücklich, daß der Wille frei iſt [243]. Selbſt auf die aus Biels Sentenzenkommentar bekannte grundſätzliche und empiriſche Würdigung des Willens ſtoßen wir in den Randnoten Luthers [244]. Der von Gott geſchaffene, grundſätzlich freie Wille muß, wenn er in ſeinem Sein verharrt, zum Guten neigen. Natürlich begnügt ſich Luther ſo wenig wie Biel mit dieſer grundſätzlichen Erwägung. Der befleckte Wille neigt zum Böſen. Aber indem nun Luther dem Problem der Sünde nachgeht, wird wiederum der Occamismus ſein Führer. Der Erbſündenlehre des Lombarden, vollends eines Auguſtin, ſteht er noch ganz fern. Er ſieht auch den Abſtand. Der Verſuch, ihn zu überbrücken, gelingt nicht ganz. Schließlich muß er doch bekennen: „Die Meinung des Magiſters, daß der Zunder die Erbſünde ſei, iſt nicht zu halten" [245]. Und hinter ſeinen Bemühungen, die Gegenſätze zu verkleinern, ſteht die Ueberzeugung von der Richtigkeit deſſen, was die eigene Schule lehrte. Daß er ſich zugleich mit Paulus im Einklang weiß [246], zeichnet ihn nicht vor ſeinen Lehrern aus. Auch ſie wollten ja Pauliner ſein. So erkennt denn Luther im Verluſt der übernatürlichen Gerechtigkeit des Urſtandes die Erbſünde. Das Begehren, von deſſen Daſein und Macht jede Erfahrung zeugt, iſt nicht die Erbſünde, ſondern nur der Reiz zum Böſen, der „Zunder", der die Sünde entfacht. Müßte in ihm die Erbſünde erolickt werden, ſo wären Taufe und Gnade wirkungslos. Denn auch im Getauften lebt die Begierde. Wer darum den Zunder für Sünde erklärt, beſtreitet dem Sakrament die ſündentilgende Kraft, ſei es die Erlöſung von der ewigen Strafhaft [247], in die Adams Fall alle Menſchen verſtrickt hat, ſei es die Befreiung von der Schuld, die jeder ſich zuzieht, der dem Reiz zum Böſen nachgibt, mit dem Willen das Begehren bejaht. Ernſthaft kann natürlich niemand bezweifeln, daß Taufe und Beichte von der „Strafverpflichtung" der Erbſünde und von der Schuld der Tatſünde befreien. Die zurückbleibende Begierde kann darum nicht Sünde ſein. Sie iſt nur „Strafe" der Sünde, Ungehorſam des Fleiſches wider den Geiſt. Sie ſchadet, wie Paulus verſichert, dem nicht, der „Chriſto gemäß" lebt, iſt aber die Unruhe des Lebens und der „Anlaß" des Böſen, der Tatſünde. So laſtet auf dem Chriſten „das Geſetz der Glieder". Im Kampf um die Erfüllung des göttlichen

Gesetzes steht die „Vernunft" unter dem schweren Ansturm des Fleisches. Sie, die zuvor mit Leichtigkeit das Gebot Gottes dank dem restlosen Gehorsam des Fleisches erfüllen konnte, stößt jetzt zur Strafe überall auf den Widerstand des Fleisches und kann nur mit Schwierigkeit das Gebot erfüllen [248]. Der junge Sententiar redet wirklich die theologische Sprache der Occamisten.

Selbst der „Positivismus" fehlt nicht. Er kennzeichnete die Beziehung von Vernunft und Offenbarung. Er äußerte sich in der Würdigung der rechtfertigenden Gnade. Er gibt auch dem Sündenproblem die besondere Färbung. Auf die positive Satzung Gottes ist es zurückzuführen, wenn die böse Handlung zum Entbehren der Gerechtigkeit wird und im Handeln selbst bereits der Verlust eintritt [249]. Dem entspricht es, wenn Luther an anderer Stelle — abweichend vom Lombarden — die Verbreitung der Erbsünde durch göttliche Anordnung und göttliches Urteil erklärt. Gott hat in gerechter Strafe es so festgesetzt, daß alles Fleisch, das von Adam durch das Gesetz der Zeugung stammt, derartig verdammt ist, daß, sobald es mit der Seele vereinigt wird, die ganze Person die ursprüngliche Gerechtigkeit entbehren muß. Nicht die Lust ist die eigentliche Ursache, sondern die göttliche Anordnung bei der Bestrafung des Fleisches Adams. Selbst wenn das Fleisch rein wäre und ohne Lust verpflanzt würde, so würde doch infolge des göttlichen Urteils das von dem bestraften Adam herstammende Fleisch die Seele erbsündig machen [250]. Das Gepräge dieser Gedanken ist unverkennbar [251]. Und es wird trotz der Autorität des Lombarden nicht abgeändert.

So haben die Bekenntnisse zum Lombarden und Augustin der Theologie Luthers keine auffallende Wendung gegeben. Aus dem Occamisten wurde kein Augustiner. Was er über Gott und seine ewige Vorsehung [252], über den freien Willen und die Sünde, über die Erlösungstat Christi und die Erfüllung des Gesetzes, über die rechtfertigende, den Willen nicht „zwingende" Gnade und den Glauben, über Vernunft und Offenbarung, Religion und Wissenschaft, Logik und Erkenntnis, Naturphilosophie und Moralphilosophie ausführlich oder andeutend vorträgt, ist occamistisches Schulwissen. Von schweren inneren Kämpfen, von verzagten Ausblicken und gequältem Sich-Bescheiden in der Gegenwart erfahren wir nichts. Wir sehen fast nur den Theologen, fast kaum den „Büßer" und Kämpfer. Wir blicken auf den eifernden Mönch, dem bei den Aeußerungen eines Wimpfeling die Galle überläuft und auf den gut unterrichteten, jeder Häresie widerstrebenden Theologen, nicht aber auf den um den gnädigen Gott bitter ringenden Mönch. Das könnte überraschen. Freilich braucht dies Schweigen noch nicht die späteren Mitteilungen des Reformators bedingungslos ins Unrecht zu setzen. Als „Roman" und „Lügende" zu brandmarken, was er später erzählt, liegt noch kein Anlaß vor [253]; um so weniger, als die Berichte des alt gewordenen Reformators von der jungen Generation mißverstanden oder ohne genaue geschichtliche Kenntnis überarbeitet sind. Ab er ist es nicht doch auffallend, daß die Randbemerkungen nichts von Klosterkämpfen verlauten lassen, während schon vier Jahre später vor der Oeffentlichkeit die ersten Mitteilungen über Anfechtung und Verzweiflung erfolgen? Auffallend wäre in der Tat das Schweigen, wenn Luther schon vor 1509 vom katholischen Gottesglauben erlöst worden wäre. Aber nach Ausweis der Randbemerkungen stand er noch ganz unter der überkommenen Heilsanschauung. Darum brauchte er nicht von

Kämpfen zu sprechen, geschweige denn Zweifeln Worte zu leihen. Noch war ihm ja das überlieferte System Ausdruck der Wahrheit. Er konnte noch nicht sich so äußern, wie es bald hernach geschah. Es fehlte ja die Voraussetzung: die Erkenntnis der seelenverderblichen Zerstörung der paulinischen Wahrheit durch die scholastischen Doktoren. Und wenn er noch 1515 bei sicherer Erkenntnis der von der Infusionstheorie ausgehenden religiösen Gefahr die Formeln zu retten sucht [254], so konnte er zu einer Zeit, da die überlieferten Sätze ihm noch Wahrheit waren, der Anfechtungen, die ihn heimsuchten, nicht wohl in theologischen Randnoten gedenken. Sie sollten ja lediglich einige theologische und philosophische Erwägungen festhalten und den Beweis der Wahrheit vorbereiten, die ihm als Schultheologen feststand. Nicht Zweifel, sondern Gewißheiten zu formulieren war die Absicht des Schreibers der Randnoten. Und wir wissen, mit welcher Kraft er den Wahrheitsbeweis zu führen unternahm und wie wenig ihm an dessen Schwächung gelegen war. So lange noch die Grundwahrheit ihm nicht erschüttert war, brauchte er von Zweifeln und Verzweiflung nicht zu reden. Sie waren ihm nicht wie später ein Mittel des Beweises und eine Rechtfertigung seines Angriffs auf die Schulweisheit, sondern eine persönliche Last ohne theologische Folgerungen. Auch Staupitz hatte weder unmittelbar noch mittelbar den Glauben an die Wahrheit des katholischen Systems geschwächt. Der Erfolg der Unterredung bestand vor dem Bewußtsein Luthers grade in dem neuen Vertrauen zur „gegenwärtigen Gerechtigkeit". Er ging zuversichtlicher und aufrechter als vor den Gesprächen mit Staupitz seinen Weg. Wie sollte er da sich versucht fühlen, in die ohnehin nur für theologische Skizzen bestimmten Randnoten Schilderungen innerer Kämpfe und Nöte einzuflechten? Da sie außerdem nicht als „Argument" verwertet werden konnten, mochte eine Erwähnung ganz überflüssig erscheinen. Selbst als sie schon die Bedeutung eines Beweismittels gewonnen hatten, wurden sie selten genug benutzt. Dem Sententiar lag es wirklich nicht nahe, mit ihnen hervorzutreten. Sein Schweigen wird verständlich, vielleicht gar natürlich.

Auffallender wäre es, wenn die Randnoten lediglich occamistische Durchschnittstheologie enthielten und nicht die geringste Wirkung der Unterredungen mit Staupitz und der Beschäftigung mit Augustin verrieten. Allzuviel wird man freilich auch hier nicht erwarten dürfen. Die schulgerechte Deutung der Autoritäten stand einer Wirkung sehr im Wege. Und wenn die Unterredungen mit Staupitz neues Vertrauen geweckt hatten, so bedurfte es nicht besonderer theologischer Anleihen; zumal der Occamismus nicht „pharisäische Werkgerechtigkeit" oder anmaßenden „Moralismus" forderte. Konnte auch, was er über die „erworbenen" Tugenden und die aus ihnen sich aufbauende natürliche Gerechtigkeit zu sagen wußte, der „Anmaßung" Vorschub leisten, so legte doch die Habituslehre den ersten Riegel vor; den letzten lieferte die Akzeptationstheorie, die von einer Nötigung der Vergeltungsordnung und einem Gott bindenden Vertragszwang der Lohnarbeit nichts wissen wollte. Pelagianer wollte niemand sein. Demütiger Sinn konnte mit der Akzeptationstheorie das Bekenntnis der eigenen Unzulänglichkeit verknüpfen und mühelos den Uebergang zu jener Haltung finden, die die Anselmschen Fragen vom Sterbenden erwarteten. Der Occamismus hatte Raum für träge Selbstzufriedenheit und demütige Beugung unter den selbstherrlichen, auch die Gnadenverdienste nach freiem Ermessen lohnenden Willen

des himmliſchen Herrn [255]. Was Staupitz in der denkwürdigen Unterredung über die Buße ausgeführt hatte, konnte darum Luther, der über das katholiſche Verſtändnis der „Gerechtigkeit Gottes" nicht hinausgeführt war, noch mit dem Occamismus verbinden. Mit Bewußtſein Schultheologe und noch nicht gedrungen, das Syſtem grundſätzlich und ſchonungslos auf ſeinen religiöſen Gehalt zu prüfen, konnte er ihm unſchwer unterlegen, was ihn religiös bewegte. Was er von der Macht der Sünde und von der Stärke des „Begehrens" erfahren hatte, wurde ihm durch Biel beſtätigt. Von der Rebellion des Fleiſches wider den Geiſt ſprachen nicht nur Paulus und Auguſtin; auch Biel wußte davon zu berichten. Und die ariſtoteliſche Zeichnung des empiriſchen Willens und der „Gewohnheiten" lieferte die moralphiloſophiſche Begründung [256]. Wie Biel ſchilderte auch Luther den Willen des Chriſten, der zum Böſen neige und dem Guten widerſtrebe [257]. Noch überzeugt von der Willensfreiheit und auch in der Knechtſchaft des Sünders keine Minderung der Freiheit erkennend [258] wurde es ihm leicht, in Biels Worten das wiederzufinden, was ſeine eigene Seele erfüllte. Das „Geſetz der Glieder", von dem die Schule mit Paulus ſprach, wurde ausreichender theologiſcher Ausdruck der eigenen Erfahrung. Die Unluſt, unter der er litt, beſtätigte den Satz der Sündenlehre, daß trotz Taufe und Beichte die „Ermattung" zurückbleibe. Und wurde das Begehren der „Tyrann" des Chriſtenmenſchen genannt, ſo konnte ſelbſt ein ſo ſchwer wie Luther von den Anfechtungen Heimgeſuchter kaum einen ſtärkeren Ausdruck finden. War auch dieſe „Rebellion" der Glieder, dies „Toben" des Fleiſches gegen den Geiſt noch nicht Sünde — Luther wußte ſo gut wie jeder andere Occamiſt, daß das Begehren nicht Sünde ſei — ſo konnte es doch unvermutet Sünde werden. Es bedurfte ja nur der Zuſtimmung des Willens. Je ernſter und aufrichtiger das Gewiſſen war, deſto früher ſtellte es die Einwilligung feſt, deſto leichter wurde der „Zunder" zu ſchuldhaftem Begehren. Und ſchon die Ueberzeugung, daß die Begierde „Strafe" der Sünde ſei, genügte dem nach Vollkommenheit und Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch ſich Streckenden, um des Abſtandes vom Ziel bewußt zu bleiben und den richtenden Ernſt der Heiligkeit zu empfinden. Der ringende Mönch, der noch unter dem katholiſchen Gottesgedanken lebte, brauchte ſich von den Formeln der eigenen Schule nicht abzuwenden Das eigene Gewiſſen und die überkommene Theologie klafften noch nicht heillos auseinander. Sie hatte religionspſychologiſch einen ſo weiten Spielraum, daß ſelbſt eine Seele wie die Luthers ſich mit ihr abfinden konnte. Zwar redete Auguſtin, wie dem Sententiar nicht entging, mit anderer Zunge. Aber es befremdete ihn nicht ſonderlich; er wußte ihn ja ſchulgerecht auszulegen. Deckten aber auch die Formulierungen, die er ſich angeeignet hatte, vor ſeinem theologiſchen Bewußtſein die Erfahrungen, die er hatte machen müſſen, ſo bedeuteten ſie religiös doch mehr als im Munde des Durchſchnittsoccamiſten. Denn hinter ihnen ſtanden die Gewiſſensfragen, die ſich nicht beſchwichtigen ließen. Man braucht ſich nicht durch die ruhige Selbſtverſtändlichkeit, mit der die occamiſtiſche Auffaſſung von der Begierde vorgetragen wurde, täuſchen zu laſſen. Sie enthält doch den Stachel, den wir aus den Kloſterkämpfen Luthers kennen. Die lebhafte Empfindung des Strafcharakters der Begierde, die faſt leidenſchaftlichen Worte von der „Renitenz" und dem „Toben" des Fleiſches und das jederzeit mögliche Hinübergleiten des Begehrens in die Zuſtimmung zeugen von ihm [259].

Das Bewußtsein der tatsächlichen sittlichen Ohnmacht ist darum recht stark. Vielleicht ist es doch kein Zufall, daß die Formel von den „rein natürlichen Kräften" fehlt. Zwar würde ihr nicht im Wege stehen, was über die Beschaffenheit des Willens, über Synteresis und die natürliche Gerechtigkeit ausgeführt wird. Aber es fällt doch auf, daß diese jedem Occamisten geläufige, die grundsätzliche Betrachtung zusammenfassende Formel nicht auftaucht. Das Interesse an den grundsätzlichen Erörterungen über die Fähigkeit des „reinen" Willens ist offenbar viel geringer gewesen als das Bestreben, alle Hemmungen und Gebundenheiten des empirischen Willens aufzudecken. Jedenfalls stehen wir vor der Tatsache, daß gerade Schwächung und Knechtschaft in den Vordergrund treten und fast unter grelles Licht gerückt werden. Das Elend des Sündenlebens mit all seiner Gebundenheit und der lastende Druck selbst noch auf dem Getauften und Entsündigten beherrschen die Schilderung. Werden aber Elend und Strafe der Sünde so lebhaft empfunden und fesseln sie so stark die Aufmerksamkeit, wie Luthers in occamistische Formeln gekleidete Aeußerungen erkennen lassen, so beginnt tatsächlich das Erfahrungsbewußtsein die Theorie des Grundsätzlichen in Frage zu stellen. Das Sündengefühl der Randbemerkungen stört das Gleichgewicht, das der occamistische Rationalismus geschaffen hatte. Die Warnung vor pharisäischer Anmaßung konnte darum dem Sententiar nicht schwer fallen [260]. Solche Haltung lag ja ohnehin nicht außerhalb des Bereichs der Akzeptationstheorie. Sie gestattete ja, sich psychologisch über den Rationalismus der Lohnordnung hinwegzusetzen, auch in der Danksagung die Versuchung des Hochmuts und der Anmaßung zu fürchten und im Bekenntnis der Schwäche und Gebrechlichkeit, d. h. der Demut, die Stärke zu erleben. Hier fand sich der Occamist Luther unbefangen in der Nachfolge Augustins [261].

Dessen und Staupitzens Einfluß ist es nun wohl auch zu danken, daß die Randbemerkungen mehr von der Gnade mitzuteilen wissen, als das occamistische System zuläßt. Zwar konnten auch die Occamisten die Gnade Gottes preisen. Dessen war jede mittelalterliche Schule fähig. Die Naturphilosophie eines Trutvetter und Usingen mündete aus in einen Lobpreis des Gottes, der die Menschen aus der argen Welt erlöst und in die himmlische Herrlichkeit einführt. Hätte der Sententiar Luther nur ein Loblied auf die Gnade gesungen, so könnte man dies freilich erwähnen, aber keine besondere Erkenntnis daraus ableiten. Größere Aufmerksamkeit würde allerdings die Verbindung mit dem Sündengefühl herausfordern. Dem nach Vollkommenheit strebenden Mönch, der gemäß einem in der Vorlesung erwähnten Wort Bernhards schon im Stillstand einen Rückschritt erblickte [262], stand die Erfahrung des Tages näher als die grundsätzliche Erörterung der Theorie. Hatten ihn die Weisungen des occamistischen Systems in die marternde Unruhe hineingetrieben, so hatten sie doch ihn genötigt, jene Elemente zu bevorzugen, die den Ernst zu verschärfen und das Urteil des Gewissens zu vertiefen geeignet waren. Er brauchte noch nicht an seiner Schultheologie irre zu werden, wenn er von der Ohnmacht oder doch von der auffallenden Schwäche des guten Wollens sich überzeugte. Und wenn diese durch die überkommene Sündenlehre bestätigte Erkenntnis das Bewußtsein auslöste, der Gnade des Ewigen ausgeliefert zu sein, so konnte er der Akzeptationstheorie die gleiche Gewißheit entnehmen. Von Staupitz und andern auf die „gegenwärtige Gerechtigkeit" gewiesen

und von Erwählungsſkrupeln nicht troſtlos geplagt, konnte er in den praktiſch-empiriſchen Elementen des Occamismus ſeine eigene Erfahrung bejaht finden.

Aber was er niederſchrieb, deckte ſich doch nicht mehr ganz mit den Erörterungen ſeiner Schule. Denn zwei gleiche „prinzipale" Urſachen ließ er nicht gelten. Occamiſten und Skotiſten hatten — noch überzeugt, Auguſtin auf ihrer Seite zu haben — das Verhältnis von Gnade und Wille als das Verhältnis zweier „prinzipaler" Urſachen geſchildert [263]. Luther lehnte auf das Beſtimmteſte dieſe Schilderung ab. Wären die Urſachen, die durch Gnade und Wille bezeichnet werden, „gleich prinzipal", ſo könnte man nicht mit dem Apoſtel ſagen: es iſt nicht des Laufenden und Wollenden. Das Ganze muß darum Gott zugeteilt werden [264]. Eine ſchärfere Ablehnung der ſchulgerechten Lehre enthalten die Randbemerkungen nicht. In ihr ein unzweideutiges Bekenntnis zum Auguſtinismus und Paulinismus zu entdecken, wäre natürlich vorſchnell. Denn kaum iſt dieſe Ablehnung erfolgt, ſo redet Luther über den freien Willen im Chriſtenleben nicht anders als Biel. Und daß die Gnade des freien Willens nicht entraten kann, ſteht ihm feſt [265]. Aber er wehrt doch jedem, der den Willen zu einem der Gnade gleichgeſtellten Faktor machen will. Im guten Werk behält die Gnade den Vorrang; der Wille iſt lediglich Begleiter. Die ſtrenge occamiſtiſche Auffaſſung iſt mit dieſer Erklärung verlaſſen. Sie wird vornehmlich dem Einfluß des Römerbriefes Pauli und der Schriften Auguſtins zu danken ſein. Deſſen Einfluß wird auch in den Bemerkungen Luthers über die zuvorkommende Gnade zu ſuchen ſein. Der ſtrenge Occamiſt brauchte keine beſondere Gnade neben der angenehm machenden. Ihm genügte die Annahme der „allgemeinen Mitwirkung" Gottes mit allem Geſchehen. Nur dieſe Mitwirkung, nicht eine beſondere übernatürliche Gnade fand ſich mit den „rein natürlichen Kräften" zu jenen Werken zuſammen, die Gott aus Billigkeitserwägungen mit der übernatürlichen, rechtfertigenden Gnade belohnte. Luther jedoch redet nicht nur von der Gnade als der dem Chriſten ſtets unentbehrlichen Führerin [266], er zeugt auch von der zuvorkommenden Gnade und weiß in ihr ein jedes Verdienſt begründet. Hatte der Lombarde bemerkt, daß der Wille gewiſſen Gnadengaben vorangehe, ſo erwiderte Luther: „Nicht aber allein" [267]. Und mit den Worten vielleicht eines Albertus Magnus ſchrieb er: „Was an Verdienſten man hat, iſt Geſchenk der zuvorkommenden Gnade. Nichts krönt Gott in uns als ſeine eigenen Werke" [268]. Damit war freilich noch nicht der Uebergang zum echten Auguſtinismus vollzogen. Nirgends auch finden wir nur eine leiſe Anſpielung auf die Unwiderſtehlichkeit der Gnade und auf die Beharrungsgnade. Ausdrücklich vielmehr wird verſichert, daß die Gnade überhaupt keinen Zwang ausübe [269]. Weder war Luther, wie ſeine Ausführungen über die Vorherbeſtimmung bekunden, Prädeſtinatianer geworden, noch wollte er die im ſemipelagianiſchen Streit zurückgewieſenen Sätze der auguſtiniſchen Gnadenlehre [270] zu neuem Leben wecken. Vielmehr erklärte er ausdrücklich, der freie Wille werde nicht deswegen verdammt, weil er die Gnade nicht beſitzen könne, ſondern weil er die angebotene Gnade nicht annehme oder die angenommene nicht bewahre und ihr nicht als Führerin folge [271]. Sein „Auguſtinismus" reicht nicht weiter als der frühſcholaſtiſche [272].

Aber eben dadurch entfernte er ſich vom Occamismus, der die übernatürliche Gnade nur als angenehm machende Gnade wollte gelten laſſen.

Indem Luther den Satz von der übernatürlichen zuvorkommenden Gnade aufnahm und jedes Verdienst, also auch das uneigentliche, auf sie zurückführte, gab er tatsächlich die occamistische Anschauung von der natürlichen Gerechtigkeit preis. Die Unterredung mit Staupitz über die Buße und das System Augustins und des Lombarden führten den religiös ohnehin nicht im System der Beschwichtigungen und der Selbsthilfe Genüge Findenden über die occamistische Betrachtung der Werke des natürlichen Willens hinaus. Sein Bekenntnis zur zuvorkommenden Gnade wurde zwar theologisch nicht mit jenen Sätzen ausgeglichen, in denen er die occamistische Gnadenlehre vortrug. Aber er selbst war sich eines Widerspruchs nicht bewußt. Die Vermittlung lieferten ihm jene Elemente, in die er selbst den Schwerpunkt des occamistischen Systems gelegt hatte. Der sich mit Stolz einen Modernen nannte, verschob doch die Akzente der eigenen Schulweisheit und begann sie mit Bestandteilen des frühscholastischen Augustinismus zu überwölben. Occamist vor seinen Hörern und sich selbst wuchs er doch langsam über den Occamismus hinaus. Er, der nicht stehen bleiben, sondern vorwärts eilen wollte, unterdrückte weder die Fragen und Urteile seines Gewissens noch lieferte er sich bedingungslos der Autorität seiner Schule aus. Ihrem Positivismus sich anschließend suchte er die allen Zweifeln Schweigen gebietende Antwort ganz in der übernatürlichen Offenbarung. Nicht Autoritäten, sondern die eine Autorität sicher zu besitzen war sein Anliegen. Mit ihr und seinem Gewissen, in dessen Urteilen sich ihm der Gehorsam gegen die von Gott ihm auferlegten schmerzlichen Erfahrungen spiegelte, konnte er auch der eigenen Schule entgegentreten. Er stand doch unabhängiger da, als er wußte. Hatte er Fragen gestellt, die ihm weder die erfahrenen Doktoren und Seelsorger noch der Katholizismus selbst beantworten konnten, und hatte er darum schließlich unverstandener und einsamer seinen Weg gehen müssen, als den Grundsätzen des Ordens und der Kirche entsprach, auch dem eigenen Verlangen genehm war, so stand er nun trotz allem aufrichtigen mönchischen und kirchlichen Gehorsam unabhängiger da, als das überkommene religiöse und theologische System zuließ. Mit dem reformatorischen Gewissenszweifel hatte er Erfurt verlassen. Mit dem Vertrauen zur offenbaren Gerechtigkeit Gottes und seiner über allen „Dispositionen" waltenden Gnade war er zurückgekehrt. Ganz auf die übernatürliche Offenbarung blickend und unter dem Einfluß eines Staupitz und Augustin ihren übernatürlichen Beistand umfassender erkennend als die martervollen Gebote der Beichtväter und die occamistische Lehre von den „rein natürlichen Kräften" gestatteten, stand er gegen Ende seines zweiten Erfurter Aufenthalts in einer inneren Unabhängigkeit da, die auch großen Proben gewachsen sein durfte.

Sie blieben dem jungen Theologen nicht erspart. Die Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit, die vom Selbständigen gefordert werden, sollten vor sehr viel größere Aufgaben gestellt werden, als bisher der Fall gewesen war. Bald sollte denn auch ein sehr viel stärkerer Mut zu sittlicher Unabhängigkeit und Gewissenstreue aufgebracht werden, als bis dahin nötig gewesen. Denn allen klösterlichen und religiösen Erfahrungen zum Trotz war Luther noch fest überzeugt von der Richtigkeit des überlieferten Gottesgedankens. Noch verstand er den Apostel Paulus, wie es in der Kirche, im Kloster und in der theologischen Schule üblich war. Die Gerechtigkeit aus Gnaden und der Glaube, aus dem der Gerechte lebt, standen unter dem Leit-

gedanken der Infusionslehre. Die vom Himmel her offenbarte Gerechtigkeit Gottes blieb ihm, was sie jedem einwandfreien mittelalterlichen Theologen war. So stand er nach wie vor unter den beunruhigenden, selbst aufpeitschenden und „fast" zur „Verzweiflung" führenden Wirkungen des Evangeliums [273]. „Würdig" vor dem himmlischen Herrn zu stehen, im Vertrauen auf die „gute Absicht" und die „Sorgfalt" der Ausführung, auf die Leistung des nach Kräften angespannten Willens [274] und den Schmuck der Verdienste [275] vor ihn hintreten zu können, blieb die Aufgabe des durch den mönchischen Beruf noch besonders zum Erwerb der Vollkommenheit Verpflichteten. Aber mit dem Ringen um die rechte Würdigkeit und Heiligkeit verknüpfte sich dem, der mit Bernhard wußte, daß Stillstand Rückschritt sei, und daß Vollkommenheit auf Erden ihm unerreichbar bleibe [276], nach wie vor die Frage, ob denn seine frommen, lauteren Absichten entsprungenen Werke dem Ewigen „angenehm" seien [277]. Auch der jetzt reifer Gewordene und tiefer Blickende sah nur die heilige Ordnung, deren Würde das Gesetz war. Aber je mündiger sein Gewissen wurde, desto weniger konnte der Rationalismus der Vergeltungsordnung jene „Zuversicht" wecken, die zu wecken er bestimmt war. Auch auf der neuen Stufe, die er erklommen hatte, verfolgte ihn die Frage, die selbst die Grundlage nicht wollte gelten lassen. Wie er ihrer Herr werden sollte, wußte er nicht. In den heiligen Schriften fand er nur, was er von seinen Lehrern vernommen hatte. Sie konnten darum so wenig wie Missale und Brevier, wie Beichtstuhl und Katheder ihm die ersehnte Antwort geben.

Und doch war er besser gerüstet als zuvor. Dem reformatorischen Zweifel hatte sich jenes Vertrauen und jene Unabhängigkeit zugesellt, die Wittenberg und zweiter Erfurter Aufenthalt ihm geschenkt hatten und die, wenn auch noch ganz im Rahmen des Katholizismus, zu betätigen er angefangen hatte. Unter dem Zwang der Treue gegen Zweifel und Auflehnung seines Gewissens schritt er dem Ausgang seines mühseligen Pfades zu. Unter diesem Zwang, nicht im haschenden Suchen nach Auswegen, gewann er jene Freiheit, die die Erlösung und Seligkeit brachte. Eine Tischrede, deren Wortlaut allerdings nicht zuverlässig ist, mag doch als Symbol angeführt werden: „Ich war im Papsttum lange irre .... Ich roch wohl etwas, wußte aber nicht, was es war, bis solange, daß ich über den Spruch kam Röm. 1" [278].

§ 11.

Die Romfahrt.

1. Die Stellung des Erfurter Klosters zur Observanz und Union. 2. Luther auf dem Wege nach Rom. 3. Im alten und neuen Rom. 4. Luthers „tolle" Wallfahrt. 5. Rückkehr und Ertrag der Romreise.

1.

Durch Observanz und Union das mönchische Leben in den ihm unterstellten Klöstern zu kräftigen und die Streiter Christi durch feste Zucht und heiligen Ernst zum geistlichen Ritterdienst tüchtig zu machen, war das Anliegen des Generalvikars Staupitz. Worin im einzelnen die Observanz bestanden hat, kann nicht ganz sicher angegeben

werden. Zwar besitzen wir Schriftstücke, die sich mit der Observanz befassen und eine Reihe einzelner Punkte aufzählen. Als 1489 der Konvent in Königsberg reformiert werden sollte, wurde dem Amtmann des Herzogs Wilhelm eine Instruktion des Andreas Proles ausgehändigt, die unter anderem zu fragen gebot, ob die Brüder „im refecter eszen vff einem langen tische als in clostern reformirten geborlich ist; item ab sie mit sweigen esszen; item ab sie usz der czeit gemeynin molczeit sunderlich esszen ader trincken“ [1]. Das mag man als Aeußerlichkeiten schelten [2]. Aber keineswegs rechtfertigt die Instruktion eines Proles das Urteil, es genüge sie zu lesen, um sich von der Aeußerlichkeit zu überzeugen, auf welche die mit so großem Kraftaufwand vollzogene Reformation hinauslief [3]. Schon die oben erwähnten Fragen führten doch nicht auf Bestimmungen rein äußerlicher Observanz. Auch sie wiesen schon auf den Sinn des klösterlichen Lebens, das gemeinsamer Dienst Gottes war. Wie die Klostergemeinde sich im Chor zu gemeinsamem Gebet und Lobpreis Gottes zusammenfand, so sollte sie auch bei Tische sich als Gemeinde, als Volk Gottes darstellen. Die Tischsitzung war ohnehin kein bloß weltliches Geschäft, sondern von Gebeten eingerahmt und von geistlicher Vorlesung begleitet. Die Stunde der Sättigung des Leibes diente auch der Erbauung der Seele und der Uebung in der Selbstzucht. Darum forderte die Instruktion die Tischlektion während der Mahlzeit; darum erwartete sie, daß „schweigend“ gegessen werde; darum verbot sie, daß die Brüder sich der gemeinsamen Tischsitzung entzögen und „usz der czeit gemeynin molczeit“ sich „sunderlich“ Speisen und Getränke reichen ließen. Die Tischsitzung war ein Stück des gemeinsamen, also des klösterlichen Lebens und der mönchischen „Askese“. Wer Klosterreform betrieb, mußte darum auch die äußeren Formen des gemeinsamen Lebens reformieren. Wem das Kloster nicht um des Bauches, sondern um der Vollkommenheit und Seligkeit willen da war, der wünschte Ordnungen, die den einzelnen vor Schaden bewahren, zur Enthaltsamkeit erziehen und zu einem Leben in Zucht anhalten konnten. Die „schweigend“ genossene gemeinsame Mahlzeit war nicht minder Uebung in der Gottseligkeit als was sonst das Klosterleben an „Kasteiungen“ und „Plagen“ mit sich brachte. Die Verpflichtung zur „Observanz“ solcher Bestimmungen kann man darum nicht schlechtweg als Aeußerlichkeit rügen; es sei denn, daß klösterliches Leben mitsamt seinen Werten für unnütz erklärt wird. Die „Observanten“ waren aber vom Wert des Klosterlebens bedingungslos überzeugt. Die Observanz war darum wie jedes andere mönchische Werk ein Mittel, die Vollkommenheit zu erlangen. Auch das äußerlich Erscheinende stand im Dienst der geistlichen Aufgabe des Klosters. Zudem beschränkte sich die Instruktion des Proles nicht auf jene gerügten „Aeußerlichkeiten“. Auch auf den Chordienst und das Schuldkapitel lenkte sie die Aufmerksamkeit. Allnächtlich sollten die Mönche sich zur Matutin im Chor einfinden und alle Freitage das Schuldkapitel abhalten. Würdiges Gebet und ernster Gehorsam, Demut und Zucht sollten wieder die Klöster zieren. Und wenn schließlich dem „czechen“ in der Stadt und der „vordechtigen gemeinschaft“ mit Frauenzimmern gewehrt wurde, so bleibt auch hier die Reform doch nicht in Aeußerlichkeiten stecken. Das Einzelne genau abzuwägen, die Lebensform der Observanten in allem sicher von der der Konventualen, also der nicht der Reform sich anschließenden Augustiner Eremiten zu unterscheiden, mag schwierig genug sein. Das hindert jedoch

nicht, Sinn und Geist der Observanz zu erkennen. Durch Ausbau und Belebung des Chordienstes sowie Beachtung aller kanonischen Stunden, durch Maßnahmen, die jeder Art des „Begehrens" entgegentreten, Gehorsam, Selbstverleugnung und Demut fördern, durch körperliche und seelische, durch „äußerliche" und innere Zucht Herz und Willen zu jener Vollkommenheit bereiten, die von der Regel Augustins den Mönchen als Ziel gesetzt war, kurz durch „liturgische" und „asketische" Weisungen mancherlei Art sollte jenes innere Opfer des Menschen, jenes „Martyrium" verwirklicht werden, das in der vollkommenen Liebe bestand. Auch was äußerlich erscheint, stand in innerer Beziehung zum Geist der Reform. Sie mußte allerdings, wie jede Klosterreform, einen erheblichen Kraftaufwand für neue Werke frei machen. Heiligkeit des Wandels und regelrecht geübte Zucht blieb ja die Bedingung der Würdigkeit. Aber die Werke, zu denen die Observanz anleiten wollte, waren weder der Forderung noch der Absicht nach eine reine Aeußerlichkeit. Proles Instruktion und Staupitzens Konstitutionen reden vernehmlich genug.

Die Erfurter waren eifrige Freunde dieser Observanz. In dem volkreichen Kloster wurden die „Riten und Bräuche des Ordens" gewissenhaft und vollständig beachtet[4]. Den schwächer besetzten Klöstern, die den Gottesdienst im Chor nicht in der befohlenen Form zu feiern vermochten, war es vorbildlich. Der Wittenberger Konvent schickte noch im Frühjahr 1517 Gabriel Zwilling nach Erfurt, damit er alle Gewohnheiten des Ordens gründlich kennen lerne[5]. Der als Theologe und Ablaßprediger gefeierte Paltz hatte auch als warmer und erfolgreicher Anwalt der Observanz in den Klöstern der deutschen Kongregation sich Ansehen erworben. Die Pflichten des gemeinsamen Lebens und die jedem einzelnen geltenden Gebote wurden im Erfurter Kloster streng beachtet. In späteren Jahren machte es der Reformator den Erfurtern zum Vorwurf, daß sie die Satzungen allen ohne Unterschied und ohne Rücksicht auf die persönliche Eigenart verbindlich gemacht hätten[6]. In jungen Jahren erkannte er in den Uebungen der Erfurter, alles über einen Leisten zu spannen, den Willen zur Treue gegen die Observanz. Er selbst bekannte sich mit Wärme und Eifer zu ihr. Unter den Erfurter Observantenfreunden stand er in vorderer Reihe. Daß klösterliches Leben den äußeren und inneren Menschen in Zucht nehme, Entsagung in der Zelle und Selbstverleugnung in der Gemeinschaft fordere, zu lauterem und feierndem Gebet bei Tag und Nacht aufrufe und sichtbare Heiligkeit zu bezeugen habe, war ihm nicht zweifelhaft. Die Regel seines Ordens ließ er von niemanden, auch dem Angesehensten nicht antasten. Wimpfeling wurde mit der Leidenschaft dessen zurechtgewiesen, der ein Heiligtum zu verteidigen hat. Und die Satzungen seines Ordens waren ihm ein Gesetz, das nicht der Willkür des einzelnen ausgeliefert sei, sondern den Gehorsam aller fordere[7]. Er war Augustiner Eremit und Observant zugleich; nicht nur dem Namen nach, sondern auch mit dem Herzen. Und im Generalvikar Staupitz, dem er persönlich ungemein viel zu danken hatte, durfte er auch einen unermüdlichen Förderer der Observanz verehren. Im neuen Augustinergeneral Aegidius von Viterbo hatte 1507 der Gesamtorden einen den Observanten wohlwollenden und die Observanz begünstigenden Leiter erhalten. Während der Vorgänger Augustinus von Interamna mitsamt dem Ordensprokurator Petrus Antonius der deutschen Kongregation nur Schwierigkeiten in den Weg gelegt hatte,

während Nik. Besler, der in Rom die Geschäfte der Kongregation zu führen hatte, nach Kräften schikaniert, drangsaliert und selbst mit Kerker und Gefährdung des Lebens bedroht worden war [8], fand Staupitz beim neuen General sofort lebhaftes Verständnis für seine Absichten [9]. Persönliche Verhandlungen, deren Inhalt aus den offiziellen Kundgebungen mit ziemlicher Sicherheit erschlossen werden kann, nahmen eine zielsichere Durchführung der Klosterreform in Aussicht. Auf Staupitz' Schultern wurde die eigentliche Bürde der Reform gelegt, darum auch ihm die Würde eines Provinzials zum mindesten der sächsischen Provinz — ob wirklich auch der rheinisch-schwäbischen [10]? — der Augustiner Eremiten zugedacht. Entweder schon damals mündlich oder später schriftlich äußerte der General auch die Absicht, selbst im Frühjahr 1503 nach Deutschland zu kommen und also durch seine persönliche Gegenwart das Reformwerk an den deutschen Augustiner Eremitenklöstern zu fördern. Staupitz durfte sich der vollen Gunst und tätigen Mitwirkung des neuen Generals erfreuen. Die Erwartung, daß die Observanz in der sächsischen Provinz sich durchsetzen werde, war wohl begründet.

An dem Willen, den Sieg der Observanz zu beschleunigen, fehlte es dem Generalvikar nicht. Von Italien zurückgekehrt erwirkte er, daß die Observanten dem Unionsplan zustimmten und die nicht reformierten Klöster der sächsischen Provinz im Verein mit ihm an den schon im August des Jahres nach Deutschland gegangenen Kardinallegaten Carvajal eine Petition einreichten [11], man möge sie in der Form der Observanz dem Höchsten dienen lassen und sie der deutschen Kongregation angliedern [12]. In einer am 15. Dezember 1507 in Memmingen ausgefertigten Bulle erfüllte der Kardinallegat den Wunsch der Bittsteller. 25 namentlich aufgeführte Klöster wurden der deutschen Kongregation „aggregiert" und zugleich mit ihren Privilegien ausgestattet. Die bisher 34 Konvente der deutschen Kongregation sollen fortan mit den neu hinzugekommenen 25 Konventen der sächsischen Provinz in einem Kapitel verbunden sein. Das Amt eines Provinzials und Generalvikars wird in einer Person vereinigt, die jedoch der Kongregation angehören muß. Je zwei Diffinitoren aus beiden Körpern sollen dem gemeinsamen Oberhaupt zur Seite stehen. Die Verschmelzung soll jedoch nicht überstürzt vorgenommen werden. Den „nicht genügend reformierten" Konventen der sächsischen Provinz ist vielmehr Gelegenheit zu geben, sich den übrigen zu „konformieren". Machen sie davon keinen Gebrauch, so soll der Provinzialvikar nach Weisung des Kapitels oder der Diffinitoren den einen Konvent nach dem andern gründlich und dauerhaft reformieren und wenn erforderlich Observanten in die lässigen Konvente entsenden und die widerspenstigen Brüder entfernen. Die „aggregierten und unierten" Konvente sind in einem Zeitraum von drei Jahren mindestens einmal vom Generalvikar persönlich zu visitieren. An der Gehorsamspflicht gegen den Ordensgeneral wird nicht gerüttelt. Der Generalvikar bleibt ihm als dem Haupt des ganzen Ordens untergeordnet und hat ihm auch alle „Servitien und Kontributionen" ungeschmälert zu entrichten. Etwaigen Versuchen, die erweiterte Kongregation selbständig zu machen [13] und unter dem Deckmantel der Observanz sich vom Orden loszulösen, wird von vornherein entgegengetreten. Schließlich wird noch verfügt, daß der Erzbischof von Magdeburg und die Bischöfe von Freising und Bamberg auf jeweiliges Ersuchen des Generalvikars die Bulle zu

publizieren, ihn selbst nach Kräften mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zu unterstützen und gegen die Widerstrebenden, mögen sie unter den Konventualen oder wo sonst angetroffen werden, mit der ihnen anvertrauten Strafgewalt einzuschreiten und das Appellationsrecht ihnen zu entziehen haben [14].

Staupitz durfte mit dem Erreichten zufrieden sein. Die Durchführung der Observanz schien nur eine Frage der Zeit zu sein, zumal Konventualen und Observanten im Grundsatz der Union zugestimmt hatten. Und dennoch machte Staupitz von der ihm durch die Bulle übertragenen Vollmacht keinen Gebrauch. Den einleitenden Schritten konnten weitere entscheidende Schritte zunächst nicht folgen. Die Reise des Generals nach Deutschland mußte wegen der unruhigen Zeiten, vermutlich des Krieges zwischen Kaiser Maximilian und Venedig unterbleiben [15]. Dem Generalvikar wurde bedeutet, alles friedlich und unsträflich ins Werk zu setzen [16]. Aber gerade diese Weisung stieß auf Hemmnisse. In der Kongregation selbst wurde Widerspruch gegen die beabsichtigte Union laut. Die Opposition ging von Nürnberg aus, scheint aber nicht dem ureigenen Entschluß des dortigen Augustinerklosters zu entstammen, sondern unter dem Druck des Rats erfolgt zu sein, dem, wie wohl aus seiner Antwort auf den Jenaer Rezeß vom Juli 1511 erschlossen werden darf, die „Unterwerfung" unter den „Provinzial von Sachsen" der eigentliche Stein des Anstoßes war. Er sperrte den Eremiten — doch wohl, weil sie Staupitz gefügig gewesen waren — das Trinkwasser und gab es ihnen erst auf das Versprechen hin frei, beim Generalvikar zugunsten der alten Freiheiten vorstellig zu werden [17].

Damit war der Streit eröffnet, der schließlich den ganzen Plan zu Fall brachte. Das am 18. Oktober 1508 zu München abgehaltene Kapitel, zu dem man vergeblich den General erwartet hatte [18], hat die ungemütlich werdende Angelegenheit nicht aus der Welt geschafft. Die Nürnberger konnten gar nicht nachgeben. Vermutlich hatten sie jetzt schon in der Kongregation Unterstützung gefunden. Denn der Münchener Prior Georg Mayr wurde nach Rom geschickt, um zu berichten. Und der General mußte am 25. Mai 1509 [19] ein Schreiben über die Alpen senden, in dem er die Brüder der deutschen Kongregation zum Frieden und zur Liebe mahnte, zugleich jede Neuerung untersagte, solange der Generalvikar in Rom sei [20]. Der in diesem Schreiben angekündigte Besuch Staupitzens in Rom wurde um fast ein volles Jahr verschoben. Der Vikar war inzwischen wohl für die Reform tätig, wurde am 25. Juni des Jahres als Generalvikar und sächsischer Provinzial „konfirmiert" [21], verzichtete aber um des Friedens willen auf Publikation der Unionsbulle. Erst während seines neuen römischen Aufenthalts, der unter dem 1. Mai 1510 im Tagebuch des Generals vermerkt ist, wird die Union nachdrücklich betrieben. Deswegen gerade hatte er die neue Romreise unternommen [22]. Am 14. Juni wurde er „aufs neue" zum Vikar der Kongregation und der Sachsen „kreiert" [23], auf daß der Plan endlich ausgeführt werde. Im Ernennungsschreiben vom 26. Juni wird „allen Vätern und Brüdern bei Strafe der Rebellion und des ewigen Verlustes des aktiven und passiven Wahlrechts geboten, Staupitz in allen Dingen, welche ihm den Frieden, die Ruhe, das Heil und die Ehre des Ordens zu fördern scheinen, wie dem General selbst zu gehorchen" [24]. Mit der endlich am 30. September 1510 von Wittenberg aus erfolgten Veröffentlichung der

Dezemberbulle von 1507[25] war die Union rechtlich vollzogen. Staupitz nannte sich jetzt offiziell Provinzial von Sachsen und Thüringen[26].

Aber damit war noch nicht die tatsächliche Angliederung erreicht. Hatte Staupitz wirklich, wie es im Ernennungsschreiben vom 26. Juni angedeutet wird, im verflossenen Jahr die heikle Angelegenheit mit Erfolg behandelt und an das von ihm erstrebte Ziel näher herangeführt, so brachte die Publikation der Bulle einen starken Rückschlag. Der Friede rückte ferner denn je. Zwar hatte die überwältigende Mehrheit der Observantenklöster, 22 unter 29, sich der Bulle gefügt und die Union anerkannt[27]. Aber 7 Klöster, deren freilich z. T. entstellte Namen uns von dem italienischen Augustinereremiten Felix Milensius überliefert sind[28], vereinigten sich unter der Führung des Distriktsvikars Symon Kaiser in Kulmbach zu gemeinsamem Widerstand. Nürnberg gehörte natürlich nach wie vor zur Opposition. Unter den 7 renitenten Konventen befand sich auch der Erfurter. Er hatte sich nicht bloß mitreißen lassen, überließ auch nicht etwa Nürnberg oder einem anderen Konvent die Geschäfte der Opposition, sondern nahm selbst tätigen Anteil an der Abwehr der drohenden Union. Die Erfurter waren es, die zunächst die Vermittlung des Magdeburger Erzbischofs Ernst von Sachsen zugunsten der die Union bekämpfenden Observanz angingen. Und hier wiederum standen Luther und sein Lehrer Nathin im Vordergrund. Beide gingen, wie wir von Dungersheim von Ochsenfahrt erfahren, als Abgeordnete ihres Konvents nach Halle, um vom Magdeburger Dompropst Adolf von Anhalt „Hilfe und Rat" zu begehren, sowie ihn zu bewegen, eine „Fürschrift" vom Erzbischof, den die Dezemberbulle in den Dienst des Unionsplanes gestellt hatte, zu erwirken[29]. Ob Luther den Dompropst außerdem brieflich für die opponierenden Observanten zu gewinnen trachtete, muß dahingestellt bleiben. Dungersheim drückt sich unklar aus. Die Briefe, von denen er redet, können auch in späteren Jahren geschrieben sein, als Luthers eigene Sache die Oeffentlichkeit zu bewegen anfing. Es mag auch genügen zu wissen, daß der Erfurter Sententiar zu den „Renitenten" gehörte, ja Vertrauensmann seines Staupitz bekämpfenden Konvents war und sich für verpflichtet erachtete, den Plan des Generalvikars mit Einsatz der eigenen Person zu durchkreuzen.

2.

Der in Halle unternommene Schritt kann schwerlich Erfolg gehabt haben. Wie der Dompropst das Verlangen der Erfurter aufgenommen hat, wissen wir freilich nicht. Aber selbst wenn er ihren Wunsch dem Erzbischof weiter gegeben hätte, wäre herzlich wenig gewonnen worden. Denn wie die Dinge lagen, konnte der Erzbischof kaum sich versucht fühlen, die „Fürschrift" in Aussicht zu stellen. Die Bulle verpflichtete ihn zu unzweideutig. Und warum hätte er entgegen den Weisungen der Bulle für die kleine Minderheit Partei ergreifen sollen? Zwar konnte sie betonen, daß es ihr um den Ernst des mönchischen Lebens und den Eifer klösterlicher Heiligkeit zu tun sei, den sie nicht durch die Angliederung so vieler nicht observanten Klöster geschwächt wissen wollte. Aber Staupitz lag der Gedanke möglichst fern, die Observanz zu schädigen, die er vielmehr seit dem Nürnberger Kapitel von 1504 jedem sichtbar gefördert und der er bis dahin nach Kräften gedient hatte. Zudem versicherte die

Bulle ausdrücklich, daß die Union eine Stärkung der Observanz bezwecke. Auch traf sie Bestimmungen, die einem unerwünschten Einfluß der „Sachsen" in den Weg treten sollten. Und daß Staupitz gerade in diesem Augenblick seinen Plan fallen lassen könnte, war nicht zu erwarten. Was also hätte den Erzbischof veranlassen können, eine „Fürschrift" abzufassen? Außerdem stand ja hinter der Opposition der Nürnberger Rat. Er hatte seinerzeit die Reform des Nürnberger Augustinerklosters begrüßt, weil es dadurch von der Jurisdiktion des bayrischen Provinzials losgelöst wurde. Für den Nürnberger Rat, der wie andere städtische Magistrate jener Tage den bekannten „Emanzipationskampf" führte [30], war dies ein politischer Gewinn. Stemmte er sich jetzt gegen die Union, weil sie das Augustinerkloster der Stadt wieder einem Provinzial botmäßig machte, so war das politische Motiv unverkennbar. Hinter dem Schlagwort von der Gefährdung der Observanz barg sich das Begehren der spätmittelalterlichen Städte, die geistlichen Korporationen ihres Gebiets wirtschaftlich, rechtlich und politisch sich einzuordnen. Dem Vorschub zu leisten hatte der Magdeburger Erzbischof, der im eigenen Territorium den Emanzipationskampf der „alten Stadt" Magdeburg erlebte, keinen Anlaß. Wenn Luther und Nathin, vollends der Erfurter Konvent und die übrigen renitenten Klöster alles ruhig erwogen, durften sie sich von dem Schritt in Halle keinen Erfolg versprechen.

Er scheint in der Tat ausgeblieben zu sein. Denn bald darauf entschlossen sie sich zu einem neuen Schritt. Entmutigt waren sie demnach keineswegs. Sie wollten vielmehr in Rom selbst vorstellig werden. Die Aussichten, dort mit ihren Wünschen durchzudringen, waren freilich äußerst gering. Die Ordensregierung stand vorbehaltlos auf seiten des Generalvikars. Dessen erneute Ernennung zum Provinzial hatte der Ordensgeneral ausdrücklich mit der Absicht begründet, nun endlich die Union entschlossen und wirksam durchzuführen [31]. Widerstand gegen seine Maßnahmen war als schweres Verbrechen gestempelt und mit harten Strafen bedroht worden. Und die jüngst erst veröffentlichte Bulle hatte jedwede Appellation verboten. Aber das hat die 7 gegen die Union protestierenden Klöster nicht zurückgeschreckt, wenn denn überhaupt sie es erwogen haben. Schon im Spätherbst des Jahres 1510 war die Gesandtschaft nach Rom eine beschlossene Sache. Mögen sie sich, wie die Konstitutionen es vorschrieben, um die Genehmigung des Vikars bemüht [32], oder, obwohl Observanten, es unterlassen haben, auf jeden Fall folgte dem Beschluß die Tat. Schon im November machte sich die Abordnung auf den Weg, versehen mit den erforderlichen Beglaubigungsbriefen [33], die ihr die Klöster ihres Ordens behufs Unterkunft und Unterstützung erschlossen [34]. Den Konstitutionen gemäß bestand sie aus zwei Brüdern [35]. Einer der beiden war Martin Luther. Er hatte ja bereits der Union tätig Widerstand geleistet und mochte nun geeignet erscheinen, auch an dem ungleich wichtigeren Schritt in Rom sich in eigener Person zu beteiligen. Den alten Nathin zu entsenden, konnte nicht wohl ins Auge gefaßt werden. Freilich als der eigentliche Sachwalter (litis procurator) wurde wohl Luther trotz Cochläus nicht abgeordnet, sondern vermutlich nur als der von den Ordenssatzungen vorgesehene Reisebegleiter (socius itenerarius). Nicht nur seine Jugend, vor allem seine Unkenntnis der römischen Verhältnisse mochten verbieten, ihm die Führung

der Geschäfte zu übertragen. Wer mit ihr betraut wurde, ist nicht bekannt. Man hat an Johann von Mecheln gedacht [36], ohne jedoch über eine bloße Vermutung hinauszukommen [37]. Jüngst ist mit nicht größerer Wahrscheinlichkeit der von Cochläus in diesem Zusammenhang erwähnte Nürnberger Anton Kreß genannt worden [38]. Den Nürnbergern die Führung zu überlassen, hätte allerdings ihrer Stellung innerhalb der Opposition entsprochen. Doch war auch Luther nur Reisegenosse, so konnte er jetzt so wenig wie in Halle als stumme Figur mitgegeben worden sein. Die Erfurter schickten den, von dem sie eine Förderung des Unternehmens sich versprachen. Luther selbst war der Auftrag, nach Rom zu gehen, sehr erwünscht. Ihn beseelte das Verlangen, in Rom eine Generalbeichte, „eine gantze beichte von jugent auf geschehen" zu „thuen und from" zu werden, obwohl er schon zweimal in Erfurt eine solche Beichte abgelegt hatte [39]. Der eigentliche Grund seiner Romreise war dieser Wunsch — trotz der Versicherung in der von Mathesius überlieferten Tischrede — freilich nicht. Eine andere Tischrede gibt als äußeren Anlaß der Romfahrt ganz richtig den Streit mit Staupitz an [40]. Das braucht die andere Angabe allerdings nicht ganz ins Unrecht zu setzen. Nur die Begründung wird davon betroffen. Der Wunsch, in der heiligen Stadt durch eine Generalbeichte „fromm" zu werden, konnte den noch unter dem katholischen Gottes- und Heilsgedanken stehenden Mönch sehr wohl bewegen. Nun auch wissen wir, in welcher seelischen Verfassung er den Auftrag entgegennahm und die Reise antrat. Der mit Eifer sich für die Observanz einsetzte, wollte in Demut die Gnaden Roms aufsuchen. Die Reise sollte die Kongregation vor Schaden behüten und ihm selbst sehnlich erwünschte geistliche Früchte tragen.

Welchen Weg die beiden Augustinermönche gewählt haben, wird kaum sicher festgestellt werden können. Die Mitteilungen sind zu knapp, oft auch zu allgemein und beziehungslos, um ein bestimmtes Urteil zu gestatten. Jeder, der sich mit dieser Romreise eingehender befaßte, zeichnete einen neuen Weg in die Karte ein. Selbst auf ganz extravagante Wege verfiel man, freilich in übergroßer Vertrauensseligkeit und auch in vorschneller Ausdeutung der Ueberlieferung. So machte man Padua zu einer Station der Reise, obwohl doch nur der ganz phantastische Bericht eines Dresser, dem die Unzuverlässigkeit an der Stirn geschrieben stand, davon erzählte [41]. Nun mußte natürlich Luther auf der Hinreise durch diesen Ort gekommen und vom Brenner her in die lombardische Ebene hinabgestiegen sein. Die weitere Folge war ein wunderlicher Zickzackweg, wie ihn wohl selten eine in dringenden Geschäften nach Rom reisende Gesandtschaft gezogen war. Doch allen Irrfahrten hier mit kritischen Bemerkungen zu folgen, lohnt nicht die Mühe. Es muß zunächst genügen, die starke Unsicherheit zu betonen, unter der jede Schilderung des Reiseweges steht. Am bestimmtesten kann noch angenommen werden, daß Hin- und Rückreise über verschiedene Wege gingen. Denn Mailand und offenbar auch Innsbruck [42] wurden berührt. Sie lagen aber auf verschiedenen Routen.

Will man nun weiter auch nur die allgemeine Richtung beider Wege feststellen, so steht man sofort vor größeren Schwierigkeiten. Nur von einem Ort wissen wir genau, daß er auf der Rückreise besucht wurde, nämlich Augsburg. Aber er liegt den Alpenpässen noch so fern, daß er die Annahme mehrerer weit auseinander liegender Reisewege offen läßt, eines westlichen durch die Schweiz

und eines östlichen durch Tirol über den Brenner. So hat denn auch der eine vom Brenner und Innsbruck, der andere von der Schweiz her ihn nach Augsburg wandern lassen. Wäre freilich auf Dresser Verlaß, so würde man der Ungewißheit so gut wie ganz enthoben sein. Denn nach Dresser war Padua Station auf der Hinreise. Luther hätte also für sie eine unter Umständen sogar möglichst weit östlich führende Straße benutzt [43]. Aber Dressers Schilderung verdient überhaupt keinen Glauben. Nichts nötigt darum zu der Annahme, daß Luther auf einer der östlichen Straßen, sei es über den Brenner oder gar über Salzburg, Villach und Pontafel in die Poebene hinabgestiegen wäre. Er könnte ebensowohl eine der westlichen Straßen gegangen sein, zumal mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden darf, daß Nürnberg ihn auf der Romreise gesehen hat. Ueber Nürnberg zu reisen, legte schon die Tatsache nahe, daß das dort befindliche Augustinerkloster gleichsam Vorort und unter dem Druck des Rats jedenfalls die Seele der Opposition war. Es empfahl sich darum, vor der eigentlichen Ausreise noch mit den Nürnbergern Fühlung genommen zu haben. Und wenn wirklich zwar nicht Anton Kreß, aber doch ein Nürnberger Bruder der Führer der Abordnung war, so mußte Luther selbstverständlich seine Schritte zunächst gen Nürnberg lenken. Diese Erwägungen werden durch eine Bemerkung in einer Predigt Luthers schon vom 8. Februar 1517 unterstützt. Dort erzählt er vom Schlagwerk einer Nürnberger Uhr als einer besonderen Merkwürdigkeit [44]. Freilich heißt es in der uns nur als Skizze erhaltenen Predigt nicht ausdrücklich, daß er selbst das Schlagwerk gehört habe. Aber die Form der Beschreibung läßt eigene Beobachtung vermuten. Und schließlich braucht man doch nicht alles, was eigene Anschauung zu verraten scheint, Fremden zuzusprechen und ihn selbst bloß zu einem willigen Hörer zu machen; dann jedenfalls nicht, wenn durch andere Erwägungen wahrscheinlich gemacht werden kann, daß die Anschaulichkeit der Schilderung wirklich in eigener Beobachtung wurzelt. Nürnberg darf darum getrost als erste größere Station des Reiseweges gelten.

Für die Feststellung des Reiseweges scheint damit freilich noch nicht viel gewonnen zu sein. Wer von Nürnberg ausging, hatte ja die Wahl zwischen beiden Alpenübergängen, dem östlichen durch Tirol und dem westlichen durch die Schweiz. Zwar läßt der rege Handelsverkehr mit Mailand die Vermutung aufsteigen, es könnten die Pilger die Straße benutzt haben, die den Nürnberger Handel mit Mailand vermittelte. Sie wurde lebhaft begangen und empfahl sich als kürzeste Verbindung mit der lombardischen Ebene. Auch im härtesten Winter konnte man zu Fuß und zu Wagen die Pässe überqueren. Ein uns erhaltenes Numera- und Briefbüchlein des Nürnberger-Mailänder Hauses Koler, Kreß und Saronno, das die Zeit vom 1. Januar 1507 bis März 1511 umfaßt, zeugt nicht nur von einem außerordentlich regen Warenverkehr zu allen Jahreszeiten, sondern läßt uns auch wissen, daß Waren und Boten über den Septimer, nicht über den Splügen gingen [45]. Auch im tiefen Winter stand der Septimer dem Verkehr offen. Die Nürnberger Boten erreichten ihn, wie das Briefbüchlein uns erzählt, über Biberach, Lindau und Chur. Sie hatten also Schwaben, Algäu und das Rheintal hinter sich, wenn sie über den Septimer gen Süden abstiegen, um über Chiavenna und den Comer See die Mailänder Straße zu gewinnen. Es wäre sehr wohl denkbar, daß Luther und sein Begleiter den Weg

Abb. 8: Straßennetz zu Luthers Reise nach Italien.

Zugrunde gelegt ist die Uebersichtskarte der nordsüdlichen Handelswege des Alpengebiets im Mittelalter aus Alois Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig. Herausgegeben von der Badischen Historischen Kommission. Zwei Bände. 1900.

gewählt hätten, den die Beauftragten des Nürnberger-Mailänder Handelshauses Koler, Kreß und Saronno benutzten; zumal es die große Handelsstraße über die Alpen war. Aber auch mit Venedig standen die Nürnberger im Handelsverkehr, und ihre Boten sah man auf der über Innsbruck und den Brenner führenden Straße. Sogar nach Mailand bestimmte Briefe konnten gelegentlich über Venedig gehen [46]. Das waren freilich seltene Ausnahmen. Der gerade Weg führte doch am schnellsten zum Ziel. Im allgemeinen waren Briefe von Nürnberg nach Mailand nur 14 Tage unterwegs [47]. Hätte Luther bloß Mailand aufsuchen sollen, so wäre kaum ein Zweifel möglich, welchen Weg er gegangen. Da aber Rom sein Ziel war, so konnte er, von Nürnberg ausgehend, ebensowohl von Verona oder Mantua wie von Mailand her dem Apennin sich nähern. Ja selbst wer noch von Ulm aus die Pilgerfahrt nach Rom antrat, konnte Verona passieren. Denn ein viel benutzter Pilgerweg führte von Ulm über Kempten, Reutte und Fernpaß ins Inntal, dann flußaufwärts über Landeck nach Nauders, von dort über Reschen-Scheideck ins Etschtal, dem man über Meran und Trient bis Verona folgte [48]. Oder man ging wie Konrad Pellikan, der allerdings von Kempten aus die Reise antrat und dem „gewöhnlichen Weg nach Brixen" folgte, nach Ueberquerung des Fernpasses den Inn abwärts über den Brenner ins Eisacktal [49]. So hilft in der Tat Nürnberg als Ausgangspunkt der Romreise Luthers nicht weit. Auch wenn wir annehmen dürfen, daß er über Ulm gekommen sei, steht immer noch der Weg durch Tirol, durchs Inn- und Etschtal offen. Diese Annahme eines Aufenthalts in Ulm ist allerdings gut begründet. In späteren Jahren nämlich erzählt Luther bei Tisch von der Größe des Ulmer Münsters, die das Gotteshaus zum Predigen recht ungeeignet mache. Dies Urteil wird in eigener Anschauung wurzeln. Denn neben dem Ulmer Münster nennt er hier nur noch Kirchen, die er selbst gesehen hat, den Kölner Dom und St. Peter in Rom [50]. Ist er aber, wie kaum zu bezweifeln, durch Ulm gekommen, so natürlich nur auf der Hinreise [51].

Immerhin wäre damit der erste Abschnitt der Reise — von Nürnberg über Nördlingen nach Ulm — sichergestellt. Zugleich wird unwahrscheinlich, daß die Reise nach Italien ihn über Innsbruck führte. Pellikan zog freilich einige Jahre später diesen Weg. Aber er ging von Kempten aus und mußte in Brixen Aufenthalt machen [52]. Ihm stand also kein anderer Weg zur Wahl. Der übliche Weg der von Ulm Kommenden war dies nicht. Der Brennerweg wird also der Rückreise Luthers vorbehalten bleiben müssen. Eine weitere Klärung wäre die Folge. Luther hat nämlich ausdrücklich versichert, daß er in Mailand gewesen sei [53]. Hat aber erst die Rückreise ihn über Innsbruck geführt, so bleibt für den Besuch Mailands nur die Hinreise offen. Denn der Weg von Mailand nach Augsburg ließ Innsbruck östlich liegen. Kam er jedoch auf der Hinreise durch Mailand, so verringern sich die möglichen Reisewege. Die östlichen Eintrittsstraßen fallen insgesamt fort. Auch den Pilgerweg durchs Etschtal über Meran kann er nicht gezogen sein. Nur die westlichen, auf Mailand einmündenden Straßen bleiben übrig. Unter diesen würde wiederum die gern von den Nürnbergern benutzte, über den Septimer führende Straße in erster Linie als Reiseweg Luthers gelten dürfen. Sie blieb ja auch bei ungünstigster Witterung im November und Dezember, den Reisemonaten Luthers, gangbar und brachte

ſchnell ans Ziel. Trotzdem iſt gerade die Nürnberger Handelsſtraße, wie ſie hier kurz genannt werden mag, nicht ins Auge gefaßt worden. Der Auguſtiner Eremit Besler war nämlich 1509 über Monza und Lecco längs dem Comerſee bis Colico durch das damals noch nicht von den Graubündnern eroberte Veltlin gewandert. Ueber das Wormſerjoch war er ins Münſtertal, „die Schweizer berührend", abgeſtiegen und hatte ſich dann nordwärts über Mals und Reſchen-Scheideck dem oberen Inntal zugewandt[54]. Luther konnte alſo den gleichen Weg, nur in umgekehrter Richtung, zurückgelegt haben. Dieſe Annahme mochte um ſo glaubhafter ſein, als er den Veltliner Wein gekoſtet zu haben ſchien[55]. Er hätte alſo bei Glurns den üblichen Pilgerweg verlaſſen. Der Zugang zu den Alpen wäre von Kempten her erfolgt, alſo auf Reutte und den Fernpaß zu. Beſtätigt würde dieſe Annahme durch eine angebliche Bemerkung des Reformators, daß er auf ſeiner Romreiſe durch den Algäu gekommen ſei[56]. Aber wie ſeltſam wird nun der Weg. Für eine weſtliche Straße ſich entſcheidend ſucht er doch möglichſt viel von dem nach Oſten führenden Pilgerweg abzuwandern. Schon in Ulm angelangt, wählt er den Uebergang über den Fernpaß, über den die ins obere Etſchtal und nach Verona Pilgernden ſtiegen. Und er bleibt möglichſt lange auf dieſer Straße; denn erſt unterhalb Reſchen-Scheideck verläßt er ſie, um über das Wormſer Joch ins Veltlin einzubiegen. Er beſchreibt einen recht gewölbten Bogen und achtet der Sehne nicht. Daß er dieſen Weg gewandert ſei, iſt wenig wahrſcheinlich. Es kann auch nicht glaubhaft gemacht werden. Denn daß er im Veltlin den dort wachſenden vortrefflichen Wein getrunken habe, ſagt er nicht. Seine Bemerkung iſt vielmehr eine Leſefrucht. Er könnte, wenn er denn wirklich im Inntal aufgeſtiegen iſt, ebenſo wohl durch das Engadin über Zuoz und Silvaplana nach Chiavenna als auf dem Umweg durch das Veltlin nach Colico gewandert ſein.

Doch warum muß er denn über den Fernpaß und ins Inntal geführt werden? Hätte er wirklich verſichert, daß er auf der Hinreiſe durch den bayriſchen Algäu gekommen ſei, ſo müßte man natürlich dieſer Frage Schweigen gebieten. Aber gerade ſolche Verſicherung hat man nicht nachgewieſen. Stets nur muß eine Bemerkung über den ſchwäbiſchen und algäuiſchen Dialekt die Annahme rechtfertigen: „Solchen vnterſcheid der pronomen vnd artickel haben wir deudſchen auch an dem klang odder dohn .... Das erſte Das iſt ein pronomen vnd lautet der buchſtab A drynnen ſtarck vnd lang, als were es geſchrieben alſo „dahas", wie ein ſchwebiſch odder Algawiſch „daas" lautet, Vnd wer es höret, dem iſt, als ſtehe ein finger dabey, der drauff zeyge"[57]. Dies Wiſſen um Eigentümlichkeiten des ſchwäbiſchen und algäuiſchen Dialekts kann er natürlich ebenſowohl ſpäter im Verkehr mit Schwaben und Algäuern außerhalb ihrer Heimat erworben haben als auf der Romreiſe. Sein Hausarzt Ratzeberger wird ihm oft genug Gelegenheit gegeben haben, die algäuiſche Ausſprache zu ſtudieren. Aber ſelbſt wenn, was ſehr wohl möglich iſt, dieſe Beobachtung auf der Romfahrt gemacht iſt, ſo braucht Luther keineswegs durch Memmingen und Kempten auf das Inntal zugegangen zu ſein[58]. Er kann auch durch den weſtlichen Teil des Algäu dem Rheintal zugeſtrebt ſein. Algäu und heutiges Bayern ſind doch nicht Wechſelbegriffe. Daß er dieſen Weg eingeſchlagen habe, iſt nicht nur deswegen wahrſcheinlich, weil er

die Nürnberger Handelsſtraße war und die ſchnellſte Verbindung mit Mailand verbürgte. Auch Aeußerungen des Reformators über die Schweiz laſſen vermuten, daß er im Rheintal über Chur und Septimer ſüdwärts gezogen ſei. Zwar wird man den Aeußerungen über die Sprache der Schweizer keine beſtimmten Andeutungen entnehmen dürfen[59]. Was er aber von der Schweizer Landſchaft erzählt, ſcheint doch eigener Anſchauung zu entſtammen. Er kennt die Schweiz nur als höchſt unfruchtbares, bergiges Land. Die Männer müſſen ihre Nahrung anderswo ſuchen. Weil ſie zwiſchen den Alpen wohnen, haben ſie keinen Ackerbau, ſondern nur Wieſen und Matten, „dan es iſt nicht mer dan bergk vnnd thal“[60]. Die Wege jedoch rühmt er. Sie ſind ſicher und angenehm und haben die kürzeſten Meilen[61]. Von Getreidegegenden ſelbſt der Schweiz weiß er offenbar nichts. So redet kaum jemand, der nur weiter gibt, was andere ihm mitgeteilt haben. Es macht ganz den Eindruck des Selbſterlebten, fügt ſich aber auch in dem, was es ſagt und verſchweigt, ganz dem ein, was auf der „Nürnberger Handelsſtraße“ beobachtet werden konnte. Natürlich würde auch vom Veltlin gelten können, was Luther von der „Unfruchtbarkeit“ der Schweizer Bergtäler erzählt; jedoch nicht, was er ſonſt zu ſagen weiß. Seine Urteile über die Schweiz — wenn denn überhaupt ſie auf eigener Beobachtung ruhen — ſetzen vielmehr voraus, daß er wirklich Schweizer Gebiet durchquert und nicht lediglich einen Zipfel der romaniſchen Schweiz geſtreift hat. So iſt es immer noch am wahrſcheinlichſten, daß die beiden Auguſtinermönche durch das Rheintal über Chur und den Septimer nach Chiavenna und zum Comerſee abſtiegen, von wo ſie dann über Lecco und Monza nach Mailand gelangten[62].

Von beſonderen Erlebniſſen iſt nichts zu berichten. Der Weg wurde zu Fuß zurückgelegt. Einiges iſt dem wandernden Bruder in der neuen Umgebung aufgefallen. Seine Aufmerkſamkeit wird durch techniſche Wunder, wie die Nürnberger Uhr oder die Geräumigkeit des Ulmer Münſters gefeſſelt. Der ſpätere Meiſter der deutſchen Sprache achtet auf die Eigenart der Dialekte und merkt ſich dies und jenes. Das uns ſchon bekannte Intereſſe an gut befeſtigten Städten verleugnet er auch auf der Romreiſe nicht. Am „unfruchtbaren“ Bayern rühmt er noch in ſpäteren Jahren die zahlreichen und ſtark befeſtigten Städte[63]. Die Gaſtlichkeit der Schwaben und Bayern ſteht ihm in freundlichſter Erinnerung. „Wenn ich vil reiſen ſolt, wolt ich nirgent liber, denn durch Schwaben und Baierland zihen.“ Man iſt dort höflich und gaſtlich und ſchröpft die Fremden nicht, gibt vielmehr reichlich fürs Geld[64]. Ein andermal erinnert er ſich der „gradwilligen und dienſtlichen“ Bayern[65]. Was wir ſonſt an Urteilen über Sprache und Eigenart der Schwaben und Bayern antreffen, geht auf Beobachtungen ſpäterer Jahre zurück[66]. Und was mit einiger Wahrſcheinlichkeit als Frucht der Romreiſe angeſprochen werden kann, zeugt doch nur von flüchtigen Beobachtungen. Das techniſch und landſchaftlich Auffallende hat ſich dem Gedächtnis eingeprägt. Von der aufkommenden neuen Weiſe, die Natur zu betrachten, ſpüren wir nichts. Auf die Bergrieſen der Alpen blickt er mit dem Auge deſſen, der den Boden auf ſeine „Fruchtbarkeit“ anſieht. Einem Naturgefühl, wie wir es in Meinhards Büchlein über Wittenberg fanden, wird in keiner Bemerkung Ausdruck gegeben. Meinhard konnte die „Lieblichkeit“ der Wittenberger Landſchaft in Kontraſt zur majeſtätiſchen Schönheit der Bergwelt ſtellen.

Der Frater Martin ſah kahles Geſtein und dürftige Erträge. Erſt als er die Alpenpäſſe überſchritten hatte und die ſüdliche Landſchaft ſich vor ihm auszubreiten begann, durfte er zu ſeiner Ueberraſchung ſehen, daß ſelbſt harter Fels reiche Frucht bringen könne. Damals lernte er am Olivenbaum die Wahrheit des Pſalmworts verſtehen: „Und mit Honig hat er ſie aus dem Felſen geſättigt" (Pſ. 81, 17) [67]. Dieſe Erkenntnis iſt bezeichnend für den jungen Mönch. Er war vertrauter mit der Schrift und den Beziehungen auf das Ewige als mit den humaniſtiſchen Naturgefühlen. Die Natur und ihre Erſcheinungen werden leichter zum Sinnbild des Ewigen und Zeugnis übernatürlichen Willens und Wirkens als zu einer Darſtellung eigener Schönheit von wuchtender Hoheit bis zu ſanfter Lieblichkeit und zu einer Kundgebung des Wechſelvollen und Eintönigen an den unbefangen ſich öffnenden Naturſinn. Bäuerlichem Geſchlecht entſtammend und in kleinbürgerlicher Umgebung aufgewachſen, hatte er ohnehin gelernt, die Natur zunächſt auf ihren Nutzen hin anzuſehen. Von der überragenden Würde des Ackerbaus, an dem die Römer in ihrer „Weisheit" Freude hatten [68], war er dank ſeiner ariſtoteliſchen Erziehung überzeugt. Vor dem die Natur in ſich aufnehmenden Auge ſtand zugleich der Schöpfungsſegen, den Gott im Bunde mit Noah erneuert hatte. Dornen und Diſteln aber zeugten von der Sünde als einer Kataſtrophe auch für die Natur. Und wenn das Auge auf ſandigen Boden und wüſtes Land fiel, ſo wurden die Erinnerungen an das Strafgericht von Sodom und Gomorrha wach. Zu dem Mönch, der zum vermeintlichen Schutz der Obſervanz nach Rom wanderte, ſprach die Natur mit Lauten aus dem Jenſeits. Noch dem Reformator iſt der Zitronenbaum, der zu allen Jahreszeiten Früchte treibt, in deſſen Laub neben der fallenden reifen Frucht die grüne und heranreifende ſitzt, das Gegengift gegen Natterngift, ein Gleichnis Chriſti. Denn Chriſtus hat, wenn die Lehrer im Kampfe fallen, ſchon andere bereit geſtellt. So ſorgt er dafür, daß bis zum Ende der Tage Streiter da ſind, die für das Evangelium kämpfen, das Gegengift gegen die Biſſe der Natter, nämlich des Teufels, der Sünde und des Todes [69]. Wuchs aber aus hartem, kahlem Geſtein eine nahrhafte Frucht heraus, ſo redeten Gottes Allmacht und Güte eine vernehmliche Sprache. Fruchtbarer Boden zeugt von den Segnungen des Schöpfers. Darum ſpricht die lombardiſche Ebene ganz anders zum Herzen Luthers, als die Welt der Alpen. Sie iſt ein ſehr liebliches, fruchtbares Land, 20 deutſche Meilen breit, von dem mächtigen und „luſtigen" Po durchſtrömt, einem „Fürſten der Flüſſe", wie er ihn mit Virgil nennt (Georg. I, 481), und ſo breit „als von Wittenberg gen Brathe" [70]. Reich bewäſſert und eben erſcheint ſie ihm als ein Paradies. Freilich ſchänden die Menſchen auch dieſen Garten mit ihrer erbärmlichen Habſucht. Mailand „iſt die Hadermetz" geworden, „darumb man ſich raufft" [71]. Im reichen Kloſter St. Benedikts am Po, das alle Jahre 36 000 Dukaten hatte, lebte man in ſolcher Ueppigkeit, daß jährlich 12 000 Dukaten „auf die Faſtung" verwendet wurden. Ein weiteres Drittel der jährlichen Einkünfte wurde den Gebäuden zugewendet. Der Konvent mußte ſich mit dem letzten Drittel begnügen. Luther ſelbſt wurde in dieſem Kloſter anſehnlich bewirtet [72]. Gewinnſucht und Genußſucht entehrten die Landſchaft, die ſich des Segens der Ackerkrume und der reichen Bewäſſerung erfreuen durfte.

Hinter der Lieblichkeit der fruchtbaren Gefilde lauerte das Begehren, dem Fürſtenhöfe und Klöſter erlagen.

In der Lombardei wurde ihm noch eine beſondere Ueberraſchung zuteil. Als er nämlich Meſſe leſen wollte, wurde ihm von einem Prieſter bedeutet, daß er nicht zugelaſſen werden könnte. „Was wollt ihr tun? Ihr könnt hier nicht zelebrieren. Denn wir ſind Ambroſianer.“ In keiner Kirche des Bistums, in dem „ſeit den Tagen des Ambroſius die Meſſe ohne Canon, Elevation und Dominus vobiscum“ gefeiert wurde, konnte er Meſſe leſen [73]. Er, der durch ſeinen Orden noch beſonders auf den „Brauch der römiſchen Kurie“ verpflichtet war, und dem der Gehorſam gegen die Kirche mit dem Gehorſam gegen Rom zuſammenfiel, erfuhr, kaum nach Italien gelangt, von der Alleinherrſchaft eines eigenen, vom römiſchen nicht unerheblich abweichenden Miſſale. Daß ihn dieſe Ueberraſchung innerlich geſtört oder gar zu kritiſchen Erwägungen veranlaßt habe, wird jedoch nicht mitgeteilt, auch nicht angedeutet. Innerlich offenbar unangefochten zieht er durch das kloſterreiche Bistum, das ihm die Altäre verweigerte, dem Apennin zu. Deſſen Ausläufer erreichte er wohl ſchon bei Piacenza am Po. Dort befand ſich das Benediktinerkloſter S. Siſto, in dem Luther die üppige Gaſtfreundſchaft des „Kloſters St. Benedikts am Po“ erfahren haben könnte [74], wenn er nämlich ſchon auf dem Hinwege, was immerhin zweifelhaft iſt, Gaſt der Benediktiner „am Po“ war. Auf der alten Via Aemilia, parallel zum Gebirge, ſtrebten alsdann die beiden Mönche über Parma und Modena dem Uebergang über den Apennin zu. Späteſtens hier mag ihn der Fieberanfall heimgeſucht haben, den er ſich, wie er ſpäter verſicherte, aus Unkenntnis der giftigen, böſen Luft des Landes zuzog. Nachts hatten einmal er und ſein Gefährte das Fenſter ihres Schlafzimmers offen ſtehen laſſen. Morgens erwachten ſie mit einem benommenen Kopf, matten Gliedern und brennendem Durſt. Sie vermochten an jenem Tage kaum eine Meile zurückzulegen. Erſt zwei Granatäpfel, die ſie auf Anraten ihres Wirts aßen, erquickten ſie. „Damit erhilt vnns“, ſo ſchloß ſpäter der Reformator die Erzählung von dieſem Reiſeunfall, „Gott das leben“ [75]. Sie waren noch glimpflich davon gekommen. Als einige Jahre früher Konrad Pellikan auf ſeiner Reiſe nach Italien die gleiche Unvorſichtigkeit beging, mußte er mit einem Fieber büßen, das ihn Wochen lang quälte und zur Rückkehr zwang [76].

Erlebten, wie aus der Erzählung vom Fieberanfall erſchloſſen werden darf, Luther und ſein Genoſſe auf ihrer Wanderung durch die Lombardei noch milde Tage, ſo umfing ſie winterliches Wetter, als ſie den Apennin zu überſchreiten ſich anſchickten. Rom hatte von Ende Oktober bis Anfang Februar nur 6 regenfreie Tage [77]. Bologna ſah im Januar 1511 Schneefälle, die ſich bis zum Schneeſturm ſteigerten und mit heftiger Kälte verbunden waren [78]. Damals freilich war Luther ſchon in Rom, aber in einem naßkalten Rom. Wenn jedoch bereits im Dezember in der Campagna kühler Regen fiel, ſo wird die Wanderung über den Apennin ſchon recht winterlich geweſen ſein. Noch Anfang April kann in den Apenninpäſſen Schnee liegen, wenn in der Campagna und im toskaniſchen Hügelland, aber auch nördlich des Gebirges in der Lombardei linde Frühlingslüfte wehen. Es iſt darum recht wahrſcheinlich, daß der Marſch über den verhältnismäßig auch kloſterarmen Apennin recht beſchwerlich war [79]. Von wo aus der Aufſtieg erfolgte, bleibt natur-

gemäß unsicher. Die Stationen der Romreise Luthers sind uns ja bei weitem nicht in dem Umfang und mit der Bestimmtheit überliefert, wie die Stationen der Romreise z. B. eines Besler und Pellikan. In der Regel stiegen die Rompilger, mochten sie von Mailand oder Verona und Venedig herkommen, durch Bologna zur Paßhöhe des Apennin empor. Damals freilich mochte es vielleicht nicht unbedenklich sein, die übliche, auch von Pellikan benutzte Straße von Bologna über Firenzuola, Scarperia und Borgo S. Lorenzo ins Arnotal einzuschlagen. Denn Julius II hatte sich nach Bologna begeben, um den von ihm geleiteten kriegerischen Unternehmungen in der Romagna nahe zu sein. Aber einen zwingenden Grund, das „Kriegsgebiet" zu meiden, gab es nicht [80]. Die Anwesenheit von päpstlichen und französischen Truppen in der Romagna im Dezember brauchte die beiden Mönche nicht abzuschrecken, von Bologna aus über den Apennin zu steigen. Und da sie, wie Luther selbst versichert, durch Florenz gekommen sind [81], ist es immer noch am wahrscheinlichsten, daß sie den über Scarperia, nicht wie heute den über Pistoja führenden Weg einschlugen [82]. Im Arnotal angelangt, konnten sie über die Richtung des letzten Teils ihres Weges nicht mehr im Zweifel sein. Von Florenz führte die Hauptstraße in die Campagna durch Siena, Bolsena, Montefiascone, Viterbo und Ronciglione. Den See von Bolsena ließ man zur Rechten liegen. Bis nach Siena war eine Abweichung von der großen Heerstraße kaum denkbar. Auch Pellikan, der hinter Siena von der öffentlichen Straße abbog und auf „einsamem Fußpfad" durch die toskanischen Berge auf Pitigliano zuging, den See von Bolsena weit zur Linken lassend, hatte bis Siena den üblichen Weg benutzt. Pellikan und seine Gefährten konnten es sich gestatten, hinter Siena die öffentliche Straße zu verlassen. Sie waren erst am zweiten Ostertage von Kempten aufgebrochen und mochten um der sommerlichen Hitze willen den „einsamen Fußpfad" durch die toskanischen Berge und die Wälder von Pitigliano gewählt haben. Jedenfalls wanderte es sich auf ihm angenehmer, als auf der dem Sonnenbrand ausgesetzten staubigen Heerstraße. Luther, der bei naßkaltem Wetter vom Apennin herkam und in Toskana eine unwirtliche Witterung antraf, konnte sich nicht versucht fühlen, „einsame" Fußpfade einzuschlagen. Er wanderte bequemer und schneller auf der großen öffentlichen Straße. Wir erfahren denn auch, daß er in Siena gewesen ist, wo er natürlich wie sonst in Städten mit Augustinerklöstern Gast des alten, 1485 baulich gründlich erneuerten Augustinerklosters war. Hier im Kloster mag ihm die Anekdote vom Kaiser Friedrich erzählt worden sein: „Wir (Italiener) haben von eurem Kaiser viele Sprüche gelernt, sonderlich diesen: qui nescit dissimulare, nescit imperare", d. i. wer nicht zu verhehlen weiß, kann nicht regieren [83]. Die nächste Reisestation, von der wir jedenfalls mittelbar Kunde erhalten, ist Ronciglione. Sie ist, wie wir annehmen durften, auf der durch das Gebiet von Viterbo mit seinen übel riechenden Schwefelquellen und Bädern [84] führende Straßen erreicht worden.

Nur noch „sieben deutsche Meilen" [85], keine zwei Tagereisen war Rom entfernt. Ein rüstiger Fußgänger legte den Weg an einem Tage zurück. Südlich des Sees von Bracciano vereinigten sich damals wie heute bei La Storta, der antiken Posthalterei, die altrömischen Straßen Via Clodia und Via Cassia. Langsam, immer

noch auf Hügel hinführend, die die Stadt verdeckten, senkte sich der Weg zur Campagna. Ob Luther die Acqua Trajana entlang über den jedem modernen Romfahrer bekannten Monte Mario, Dantes Monte Malo, zum Tiber hinabgestiegen ist, ist unsicher [86]. Wahrscheinlicher ist doch, daß er auf der kürzeren Acqua Traversa, dem alten Postweg, das Flußtal erreichte [87]. Als er, vielleicht dort, wo früher die Lohnkutscher anhielten, der Stadt zum erstenmal gewahr wurde, warf er sich in tiefster Bewegung zu Boden und rief: „Sei gegrüßt du heiliges Rom! Ja wahrhaft heilig von der Märtyrer Blut, das dort vergossen ist" [88]. Dann stieg er zur milvischen Brücke hinab, vor der Konstantin die Entscheidungsschlacht für das Christentum geschlagen und der Christenfeind Maxentius den Tod in den Wellen des Tiber gefunden hatte. Luther wußte davon [89]. Hatte am Berghang vor seinem Auge die Stadt sich ausgebreitet, deren Boden vom Blut der heiligen Märtyrer „troff" und die Gewalt des Heidentums kündete, so wurden die alten Bogen der milvischen Brücke zu Zeugen von der Macht des Kreuzes. Mit der Scheu dessen, der heiliges Land betritt, legte Luther die letzte kurze Strecke auf der hier an Dignen der Kardinäle und Bischöfe vorbeiführenden Via Flaminia zurück. Durch die Porta Flaminia, nach dem hinter ihr sich öffnenden Platz auch Porta del Popolo genannt, trat er in Rom ein. Gleich zur linken Hand, am Fuß des Monte Pincio, lag die gnadenreiche Kirche Sta Maria del Popolo mit dem „prächtigen" [90] Augustiner Eremitenkloster gleichen Namens. Als Pellikan durch das Tor Maria del Popolo in Rom eingezogen war, hatte er sofort die „schöne" Augustinerkirche aufgesucht und sich den „ersten vollständigen Ablaß" geben lassen [91], ehe er dem auf dem kapitolinischen Hügel liegenden Minoritenkloster Araceli zustrebte. Luther stand, als er durch die Porta del Popolo hindurchgeschritten war, am Ziel seiner Wanderung, aber auch seiner Sehnsucht.

Abb. 9: Porta del Popolo. Aus dem Skizzenbuch des M. van Heemskerck.

3.

Rom war, als Luther es sah, in seiner äußeren Erscheinung noch eine mittelalterliche Stadt. Dies äußere Bild darf nicht übersehen, wer Luthers römische Wochen nacherleben will. Die Vorstellungen, die im modernen Menschen beim Klang des Namens Rom aufsteigen, mußten Luther fremd bleiben. Denn noch war das Rom der Renaissance nicht erstanden; und das antike Rom war noch nicht zu neuem Leben erwacht. Wohl sah das Auge auf Straßen und Plätzen mehr davon als gegenwärtig. Aber es lag noch da als eine Stätte der Toten, der die Forschung kaum

Digitized by Google

Abb. 10 und 11: Rundblick auf Rom vom Jahre 1536. Aus dem Skizzenbuch des M. van Heemskerck.

Digitized by Google

ſich zuwandte. Man darf von Luther nicht erwarten, daß er mit der Seele eines Freundes des Altertums die Ruinenfelder betrachtete. Und man darf ihn nicht ſofort ſchelten, wenn er blind an den großen Schöpfungen eines neuen Zeitalters vorbeiging und für die von ihnen ausſtrahlende Schönheit unempfänglich war [92]. Doch ebenſowenig darf es heißen, daß die anbrechende neue Zeit ihm in Rom überhaupt nichts hätte ſagen können. Er, der im Florenz der Renaiſſance ſcheinbar nur ein Auge für die Spitäler und Findelhäuſer hatte [93], ſchenkte auch dem doch ſchon im Entſtehen begriffenen Rom der Renaiſſance keine beſondere Aufmerkſamkeit. Gewiß konnte er nicht von dem erzählen, was ſpäter die Seele des Kunſtfreundes vornehmlich erfüllte. Denn dies war erſt im Werden; oder was ſchon daſtand, blieb den Blicken der großen Menge entzogen. Aber anderes war doch ſchon zugänglich und wurde beachtet, wie die Fresken in der Kirche ſeines Kloſters. Er aber redet in ſeinen Erinnerungen von anderen Dingen.

Das Stadtbild allerdings, das ſein Auge aufnahm, war das des keineswegs ſchönen mittelalterlichen Rom. Die Straßen, in denen das Leben ſich regte, konnten nur auf einige Jahrhunderte zurückblicken. Die Reſte des alten Rom, die ſich in das frühe Mittelalter hinübergerettet hatten, waren 1084 im großen Normannenbrand untergegangen.

„Ach die Stadt iſt gefallen, von der, um würdig zu reden,
das nur ſagen ich darf: Roma war's, die du ſchauſt!",

ſo klagte 1106 oder 1107 Biſchof Hildebert von Tours beim Anblick Roms [94]. Seitdem war die Stadt der berühmten Hügel eine Einöde. Die große aurelianiſche Mauer war freilich ſtehen geblieben. Wer Roms gedachte, vergaß nicht auf ihren „ungeheuren" Umfang, auf ihre 12 Tore, 361 Türme, ihre unregelmäßige Geſtalt und anderes mehr aufmerkſam zu machen [95]. Auch Luther hat lebhaft unter dem Eindruck ihrer Größe geſtanden. Rom iſt, wie er es geſehen haben will, eine ganze Geviertmeile Wegs, „ſo weit als von hinen uffen Pollersbergk" [96]. Und er ſucht ſeinen Hörern nachdrücklich einzuprägen, wie groß eine ſolche Fläche ſei. Aber wie wenig entſprachen Bebauung und Einwohnerzahl dem weiten Umfang der Mauer. Der größere Teil der Stadt beſtand, wie noch die Stadtpläne Bufalinis und Kantarius' anſchaulich zeigen [97], aus wüſtem Gebiet, aus dem nur einige Kirchen und wenige Häuſer ſich erhoben. Wo einſt die Paläſte des alten Rom geprunkt, wo belebte Straßen und laute Märkte ſich befunden hatten, breitete jetzt eine mit Trümmern beſäte Einöde ſich aus und umfing das Ohr die Stille der Weide und des Waldes. Auf dem römiſchen Forum und den Hängen des Palatin graſte das Vieh, dem im verfallenen Gemäuer der Paläſte und Tempel die Hirten Pferch und Stall geſchaffen hatten. Der Palatin, zum Teil herrenloſes Gut geworden, mußte Geſtrüpp und halb verlorene Weinberge tragen. Aus dem Zirkus Maximus hatte man einen Gemüſegarten und Magazine gemacht. Das Amphitheatrum Caſtrenſe war zu einem Garten der Mönche von S. Croce in Gerusalemme geworden. In den gelockerten Fugen des Koloſſeums hatte allerlei Geſträuch einen Nährboden gefunden; und der Schutt ſtieg bis zu den Kapitälen des Erdgeſchoſſes empor. Von den einſt zahlreichen Paläſten des Adels auf dem Aventin und Coelius ſtand kein einziger mehr. Mönche hatten die Hügel des Adels in Beſitz genommen,

und zerſtreut erhoben ſich Klöſter, wo früher Palaſt an Palaſt gelegen hatte. In dem großen Rione de' Monti, der vom Quirinalis über den Viminalis und Esquilinus zum Coelius reichte und zur Zeit des antiken Rom eine dicht zuſammengedrängte Bevölkerung geſehen hatte, gab es keine vierhundert bewohnte Gebäude,

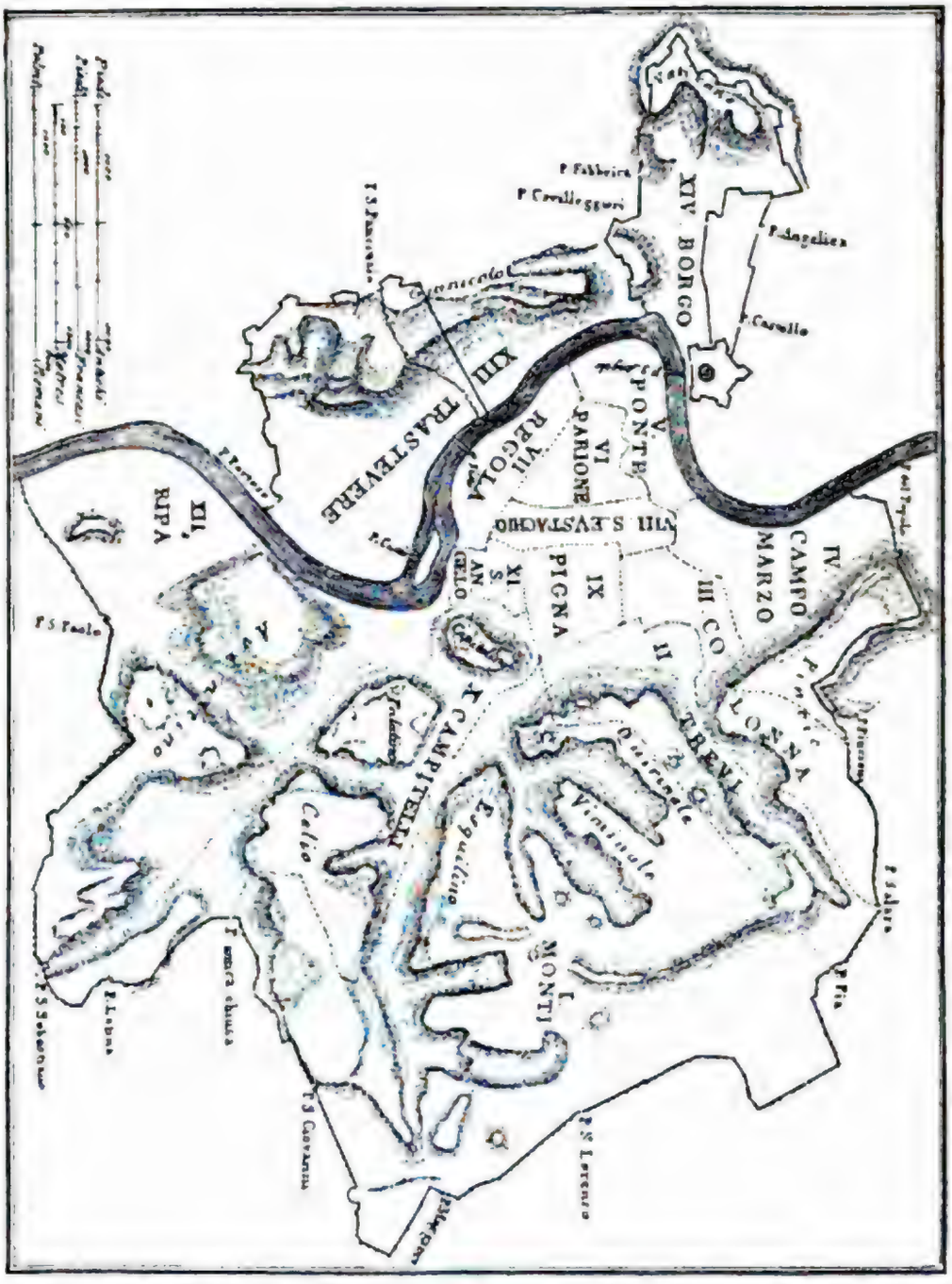


Abb. 12: Plan der 14 Rioni Roms im 16. Jhd. Aus: L. v. Paſtor, Die Stadt Rom zu Ende der Renaiſſance, Freiburg i. B. 1916, herderſche Verlagshandlung.

unter ihnen nur einige wenige Paläſte, aber um ſo zahlreicher die Klöſter. Vor den Thermen Diokletians, wo heute der Hauptbahnhof wieder ein belebtes Viertel geſchaffen hat, breitete ſich ein Wildpark aus, in dem die Kardinäle die Freuden der Jagd ſuchten. Die auf den Hügeln verſtreuten Vignen der Kardinäle und Adligen ſahen in ihren damals noch beſcheidenen Landhäuſern nur im Herbſt ihre Eigentümer zu kurzem Aufenthalt. Den weitaus größten Teil des Jahres lagen ſie un-

bewohnt da. Wo das republikaniſche und kaiſerliche Rom ein reich bewegtes Leben geſehen hatte, ruhte das Auge jetzt auf verlaſſenen Trümmerfeldern, Weinbergen, Aeckern und Gärten. Noch Fichard konnte keinen klaren Ueberblick über die Stadt gewinnen, weil das Stadtbild durch Berge, Gärten und Aecker zerſchnitten wurde [98]. Man konnte den weiten Weg von der Lateranpforte im Süden am Lateran, Koloſſeum und kapitoliniſchen Hügel vorbei bis zum Nordtor Maria del Popolo, alſo mitten durch die von der aurelianiſchen Mauer umſchloſſene Stadt wandern, faſt ohne durch bewohnte Straßen zu kommen. Bis zum Kapitol führte ja der Weg durch die faſt unbebauten Gebiete und Ruinenfelder des Rione Campitelli und de' Monti (vgl. Abb. 11 und 12). Aber auch die zweite Hälfte des Weges bis zum flaminiſchen Tor führte nicht durch volkreiche Viertel. Sie blieben zur Linken liegen. Noch 1517 konnte Pellikan in ſeinem Reiſebericht erzählen, er ſei auf dem „weiten Weg" vom Auguſtinerkloſter am Tor del Popolo bis zum Minoritenkloſter Araceli auf dem kapitoliniſchen Hügel durch unbebaute Stadtteile geſchritten [99]. Gewiß konnte der Zauber der Erinnerungen den immer ſtärker ergreifen, der durch die Viertel des Campo Marzo, der Colonna und Trevi wanderte und in den Rione Campitelli und de' Monti einbog. Aber er ſpürte doch auf Schritt und Tritt, daß er eine Stadt der Toten betreten hatte. Und er nahte ſich zugleich den Schlupfwinkeln des Geſindels, vor dem ſelbſt der fromme Pilger nicht ſicher war. Pellikan verſichert in ſeinem Reiſebericht ausdrücklich, daß die Beſichtigung der Ruinenfelder wegen der Räuber gefährlich ſei [100]. So auch ſchilderte es Luther, als er rückblickend ſeines römiſchen Aufenthaltes gedachte. Unter „höchſter Gefahr" habe er vier Wochen das alte Rom durchſtreift [101]. In den Straßen des mittelalterlichen Rom hielt freilich der Bargello „ein trefflich hart Regiment". „Denn der Bargell, der Hauptmann und Richter, reitet alle Nacht mit dreihundert Dienern in der Stadt umher, hält die Scharwache ſtark. Wen er auf der Gaſſe erwiſcht, der muß herhalten; hat er eine Wehr bei ſich, ſo wird er entweder gehängt oder ertränkt und in die Tiber geworfen, oder ein Strapechorde gegeben" [102]. Aber in die Ruinenfelder reichte ſein Arm nicht. Und die Macht des ſtädtiſchen Polizeiamtmanns war beſchränkt durch die Freiheit der geiſtlichen Anſtalten und Perſonen. Unter der mittelalterlichen Zerſplitterung der Rechtspflege litt ja auch die ſtadtrömiſche Verwaltung. Kein Wunder, daß in den wüſten Teilen Roms, die weithin der geiſtlichen Gewalt unterſtanden, das Leben unſicher war. Rom iſt dem Erfurter Mönch, wie wenige Jahre ſpäter einem Pellikan, Johannes Fichard und anderen als ein großes Leichenfeld erſchienen. Der Schutt liege ſo tief, „daß die ietzigen Heuſer ſtehen, da vorhin die Decher geſtanden ſind". Das erkenne man leicht gegen den Tiber hin und an der Brücke vor der Engelsburg, wo der Schutt die Höhe zweier Landsknechtsſpieße erreiche [103].

Städtiſches Leben gab es damals nur in der Tiberniederung, einſchließlich dem auf dem rechten Ufer gelegenen Trastevere und etwa noch dem Borgo, der von der Engelsburg geſchützten, eine eigene befeſtigte Stadt darſtellenden Reſidenz des nachavignoneſiſchen Papſttums. Nur alſo der dritte Teil des von der aurelianiſchen Mauer eingeſchloſſenen Gebiets ſah Straßen und Leben, wie es das mittelalterliche Auge zu erblicken gewöhnt war. Und dieſe erſt wenige hundert Jahre alte Stadt trug ein ganz mittelalterliches Gepräge. Heute ſucht das Auge ſie vergeblich. Schon

die „Renaissance", die das „Leichenfeld" des alten Rom plünderte und trotz ihres Kultus der Antike die Bauten der Kaiserzeit als Steinbrüche für die eigenen Paläste und Anlagen benutzte, begann mit dem mittelalterlichen Rom aufzuräumen. Bramante, der große „Ruinante", begann das Werk der Zerstörung, das unter Sixtus V seinen Höhepunkt erreichte. Als jedoch Luther durch die Straßen der bewohnten Stadt kam, nahm das Auge noch überall mittelalterliche Bilder auf. Straßen und Plätze, Häuser und Kirchen zeugten fast ungestört vom Rom der Päpste und des Adels des Mittelalters. Zwar hatte schon der neue Geist zu wirken angefangen. Die beiden, aus den siebziger und achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts stammenden Kirchen S. Maria del Popolo und S. Agostino des mit der Kurie eng verbundenen Augustiner-Eremitenordens waren schon im neuen Stil erbaut, der, wie wir hörten, auf Pellikan einen starken Eindruck machte [104]. Mit dem gewaltigen Kuppelbau von St. Peter hatte man begonnen. Und schon erhoben sich neue, prunkende Paläste in der Residenz des Papstes und den benachbarten Stadtteilen. Jenseits des großen Trümmerfeldes, an der Südmauer, hatte schon Sixtus IV der Residenz der mittelalterlichen Päpste, dem Lateranpalast, seine Fürsorge zugewandt. Innocentius VIII und Alexander VI hatten den Bau nicht aus den Augen verloren, und Julius II schenkte ihm von den ersten Tagen seines Pontifikates an seine Aufmerksamkeit [105]. Auch die Straßen fingen an sich zu verändern. Die „Papststraße", auf der die Päpste von St. Peter auf dem Vatikan zur Laterankirche auf dem Coelius gelangten, war von Sixtus IV erweitert worden, und wiederum von Innocentius VIII und Julius II [106]. Eine neue breite, noch heute bestehende Straße, die Via Julia, hatte Julius II „zum Nutzen der ganzen Stadt" anlegen lassen. Sie reichte von der vatikanischen (julischen) Brücke bis zur Sixtusbrücke [107] und war die erste monumentale Renaissancestraße, die Rom erhielt [108]. Eine Inschrift feierte schon 1512 Julius II als den Schöpfer neuer Straßen in dem zu eng gebauten Rom mit seinen krummen Gassen [109]. Die Tage der mittelalterlichen Stadt waren gezählt. Neue Einzelbilder tauchten schon auf. Aber das Gesamtbild war noch mittelalterlich. Noch wurde das Straßenbild von den krummen, winkeligen, engen und schmutzigen Straßen beherrscht. Noch standen überall die schmalen, hohen und düsteren Häuser, von denen nur einige wenige sich bis heute erhalten haben. Auch das Kapitol stand noch ganz als mittelalterliche Burg da. Sie schaute auf zahlreiche Burgen hin, die mit ihren Türmen und Zinnen das Häusergewirr diesseits und jenseits des Tibers überragten. Sie waren in den unruhigen Jahrhunderten die Festungen des stadtrömischen Adels gewesen. Und noch Albertini, der das Rom von 1508 beschrieb, konnte die meisten Häuser der Kardinäle als Türme, d. h. als Burgen beschreiben. Trastevere, das Quartier der Weinhändler und Schiffer, blieb mit seinen dicht gedrängten Häusern und finsteren Gassen, mit seinen zahlreichen Kirchen und Klöstern und seinen wuchtigen Kastellen auch im Zeitalter der Renaissance eine mittelalterliche Stadt. Und am Tiber stand — Kastell und Richtplatz zugleich — nach wie vor am Eingang in den Borgo fest und breit die gedrungene Engelsburg, auf der das päpstliche Banner weithin sichtbar flatterte. Auch die Kirchen und Klöster waren noch fast unberührt vom neuen Geist. Die sieben Hauptkirchen waren Basiliken. Ihr Stil beherrschte die meisten Kirchen. Nur die alte und mächtige Basilika St. Peter auf dem Vatikan mußte einem

gewaltigen Kuppelbau weichen, dessen Vorbild man im Pantheon besaß, dem einzigen vollständig erhaltenen, in eine Marienkirche umgewandelten Tempel aus der Kaiserzeit. Aber noch waren das Atrium und das ob seiner Größe von Luther staunend betrachtete Langhaus [110] in ihrer alten, wenn auch baufällig werdenden Gestalt erhalten. Was Luther vom „neuen" Rom sah, war im wesentlichen die Stadt des Mittelalters.

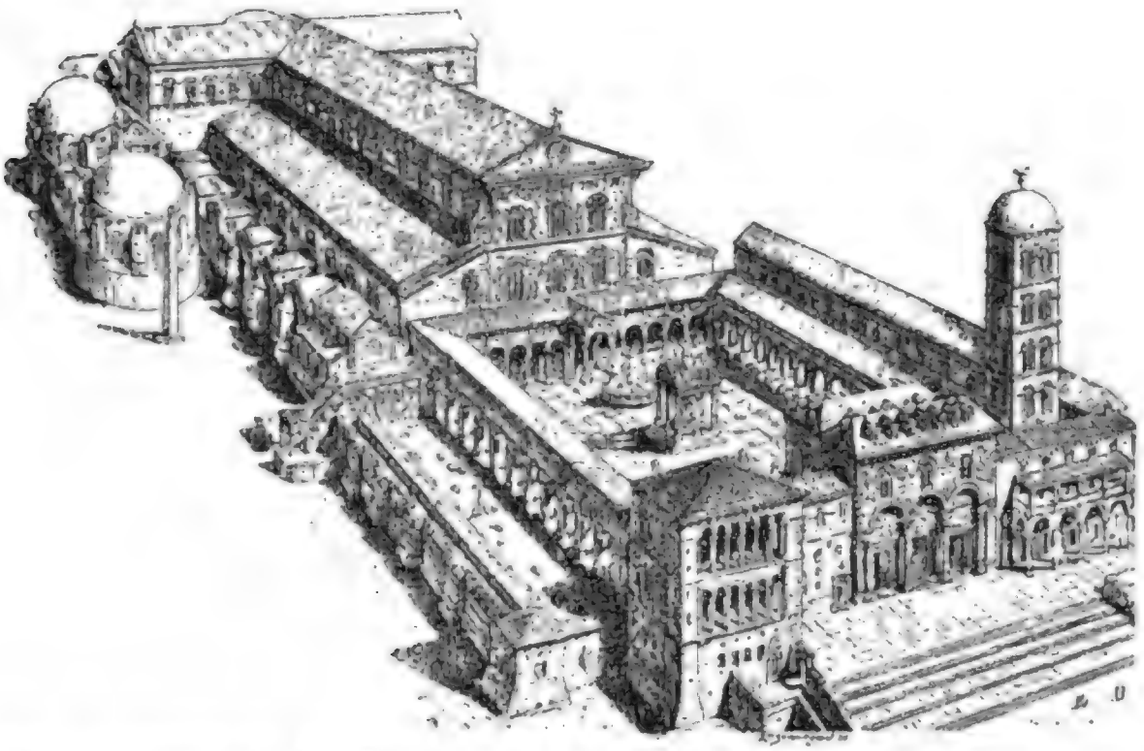


Abb. 13: Peterskirche im Mittelalter. In der Rekonstruktion von Brewer und Crostarosa.

Blühenden Handel und Wandel zu beobachten war ihm darum nicht möglich. Längst hatte Rom aufgehört, ein wirtschaftlicher Hauptort der Welt zu sein. Gut 40 000 Einwohner mag es im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts gezählt haben [111], also nur doppelt so viel wie Erfurt. Venedig, Paris und London übertrafen die Einwohnerziffer Roms um das Vielfache [112]. Am bevölkertsten waren die Quartiere im Tiberbogen und in Trastevere. Aber auch sie erzählten nicht vom Verkehr einer großen Handelsstadt. Mit dem Außenhandel von Nürnberg, Augsburg, Mailand, Venedig und Genua durfte Rom nicht einmal Vergleiche anstellen. Gemessen an ihnen war es eine Landstadt, die auch durch ihre Häfen in Trastevere und Ostia dies Gepräge nicht verlor. Die Gewerbe hielten sich in den Schranken, die die Größe der Stadt und der Pilgerverkehr bedangen. Waren für die Ausfuhr, wie Webwaren, wurden in immer geringeren Mengen erzeugt [113]. Nur im Geldverkehr konnte Rom mit jeder anderen mittelalterlichen Großstadt sich messen. Aber nicht seiner wirtschaftlichen Kraft, nur der päpstlichen Residenz hatte es seine Bedeutung als Bankplatz zu danken. Seitdem die Päpste von Avignon zurückgekehrt waren und der Fiskalismus des hochmittelalterlichen Papsttums fast ins Uferlose gewachsen war, wurde Rom zu einem Vorort des internationalen Geld-

verkehrs. Ganz gewiß hatte es auch als Wallfahrtsort Bedeutung. Es war ja die heilige Stadt mit unerschöpflichen Gnaden. Aber die wirtschaftliche Bedeutung der Pilger darf nicht überschätzt werden. Wäre Rom nur Wallfahrtsziel gewesen, so hätte nichts es vor dem Geschick bewahrt, zu einer stillen Landstadt herabzusinken. Die Wallfahrtskirchen mit ihren Klöstern hätten noch einsamer und baufälliger in den Trümmerfeldern des alten Rom gestanden. Ihre Glockenklänge hätten sich in der Wildnis verloren. Und das neue Rom der Tiberniederung hätte in Bescheidenheit und Enge sein Leben gefristet. So gewaltig war der Pilgerverkehr nicht, daß er der Stadt ein sicheres und stetes Wachsen hätte verbürgen können. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Pilger hatte ohnehin nur eine geringe wirtschaftliche Bedeutung für die Stadt. Denn die große Schar der Bettelmönche brachte keine irdischen Schätze nach Rom. Unterwegs fanden sie Unterkunft in den Klöstern des eigenen Ordens oder in den Hospizen befreundeter Orden. In Rom hatte jeder Orden eigene Klöster, in denen aufgenommen und verpflegt wurde, wer von auswärtigen Oberen entsandt worden war. Aus den Mitteln des Klosters wurde der Unterhalt der Gäste bestritten. Der Franziskaner Pellikan trat seine Romreise an, ohne einen Pfennig mitzunehmen. Auf der ganzen Reise war er, dem Brauche seines Ordens gemäß, ohne Geld [114]. In Rom beherbergte ihn das Minoritenkloster Araceli auf dem kapitolinischen Hügel. Auch Luther ist trotz Dresser schwerlich ein großer Zehrpfennig mitgegeben worden. An der großen Menge der von den Bettelmönchen gestellten Pilger hatte also Rom keinen nennenswerten wirtschaftlichen Gewinn. Und selbst der bescheidene Nutzen, den die Schar der Wallfahrer brachte, war abhängig von Roms Bedeutung als päpstlicher Residenz. Viele konnten Rom als Gnadenort nur deswegen aufsuchen, weil Geschäfte sie an die Kurie geführt hatten. Auch Luther verdankte seinen Aufenthalt in Rom nicht einem selbständigen religiösen Entschluß, sondern einem Ordensgeschäft. Selbst der Pilger wären darum weniger gewesen, wäre Rom nicht Sitz der Päpste gewesen. Daß es überhaupt noch wirtschaftliches Leben und Reichtum besaß, verdankte es ganz dem Vatikan. In dessen Nähe hatten sich denn auch die großen Geschäftsherren niedergelassen. In grader Fortsetzung der Engelsbrücke, in der heutigen Via del Banco di S. Spirito, lag die Zecca, das päpstliche Münzgebäude [115]. Hier reihte sich ein Bankhaus ans andere; hier auch standen die Augsburger Häuser der Fugger und Welser, die sich eines Weltrufs erfreuten. Der ganze Rione di Ponte durfte als das Viertel der Bank- und Handelsherren gelten [116]. Am besuchtesten und belebtesten war hier nach Sichard die von der Engelsbrücke bis zum Campus Florae führende Straße mit ihren Verzweigungen [117], also die eben erwähnte Straße der Bank- und Handelshäuser [118]. Auch im angrenzenden Rione di Parione pulsierte noch das volle Leben des spätmittelalterlichen Rom. An dem von Sixtus IV. geschaffenen Campus Floran, dem eigentlichen Forum des spätmittelalterlichen Rom, auf dem die päpstlichen Bullen und polizeilichen Verordnungen angeschlagen, auch Hinrichtungen vollzogen wurden, lagen zahlreiche Kaufgewölbe und Gasthäuser. Auch Verleger und Buchhändler hatten sich hier und in der Nähe niedergelassen [119]. Sichard berichtet von dem regen Verkehr der Gelehrten in den Buchläden [120]. Prälaten und Hofleute, Notare, Agenten, Kopisten und Gelehrte wohnten mit Vorliebe im Rione

di Parione [121]. So drängten sich Leben und Verkehr am Tiber zusammen. Wer durch diese Viertel kam, wußte sehr bald, was die Eigenart Roms ausmache und wem es sie verdanke. Er brauchte nicht erst durch die unübersehbare Schar der Bittsteller und Abgesandten darauf aufmerksam gemacht zu werden.

Von der „heiligen" Stadt war freilich grade hier in nächster Nähe des Vatikans und im unmittelbaren Verkehr mit den kurialen Beamten und Agenten wenig zu spüren. In der Geschäftigkeit des Tages und der sehr diesseitigen Anliegen ging unter, was die Seele bewegte. Je näher man der päpstlichen Residenz kam, desto weltlicher wurde das Straßenbild. Zeugten die Bauten des Vatikans und die trotzige Engelsburg von der Kirche als kriegerischer Macht, so erschien sie in der lauten Geschäftigkeit der Viertel am Tiber als ein großer Handelsmarkt. Von dem Rom, das Luther in demütiger Erregung gegrüßt hatte, als es zum erstenmal vor ihm auftauchte, war hier wenig zu spüren. Hier strömten ja aus aller Herren Ländern, sonderlich aus italischen und deutschen Landen, die Pfründenjäger, Bittsteller und Prozeßführenden zusammen, und neben ihnen die Gesandten und politischen Agenten allerlei Art. Als Luther in Rom eintraf, waren diese Viertel freilich weniger laut und bewegt denn sonst. Papst, kuriale Würdenträger und päpstliche Kanzlei hatten die Stadt verlassen und sich in die Nähe des Kriegsschauplatzes begeben. Doch das war eine zufällige Stille, die den Charakter jener Quartiere nicht zu ändern vermochte. Geistlicher, würdevoller wurden sie nicht, weil vorübergehend das übliche lärmende Getriebe und aufdringliche Gepränge fehlte. Auch erzählte schon ihre äußere Erscheinung von den Aufgaben, denen sie dienten. Und das neben aller geschäftigen Weltlichkeit und dem äußeren Prunk hergehende Laster verkroch sich nicht, weil zeitweilig ruhigere Wochen eingezogen waren. Das reiche Quartier der Bank- und Handelshäuser, die den kirchlichen Schacher vermittelten, war zugleich der Wohnsitz der Hetären, der „Cortegianen" und der Halbwelt aller Stufen. Sie durften ungescholten sich bis in den Borgo vorwagen. Kardinäle und selbst Päpste gewährten den berufslosen Frauen mit den hochtrabenden Namen, die sie humanistischen Freunden verdanken mochten, unbedenklich dort Gastrecht. Die Vornehmsten unter ihnen, wie die viel genannte Donna Imperia de Cugnatis, deren Palast bei der Engelsbrücke lag, verfügten über einen eigenen Hofhalt [122]. Die Ungezählten, denen es nicht geglückt war, Personen von Rang und Vermögen einzufangen, lebten schließlich, wenn sie nicht noch im letzten Augenblick den Weg zu einer bescheidenen Ehe fanden, als gewöhnliche Dirnen zumeist im Rione della Regola, einem halben Armenviertel. Von der Lustseuche sprachen auch kirchliche Würdenträger, ohne zu erröten. Ja selbst dem griechischen Laster hatten sich die Pforten auch der Kurie geöffnet [123]. Und während die Halbwelt in die Paläste einzog, kostbare Gewänder trug und verschwenderische Feste gab, gingen die Kirchen und Klöster, die auf dem Gebiet des alten Rom lagen, dem Verfall entgegen. Selbst die ehrwürdige Laterankirche mit ihren großen Erinnerungen aus dem Mittelalter wurde trotz der Aufmerksamkeit, die ein Julius II dem Lateran schenkte, baufällig. Albertini beschreibt sie als eine halbe Ruine. Und Heemskercks Zeichnung (vgl. Abb. 15) zeigt deutlicher als viele Worte und wahrer als die Lobeserhebungen der Hofschranzen den Verfall der Gebäude und die Vernachlässigung ihrer nächsten

Umgebung. Stiftskirchen und Klöſter waren in Kommende gegeben, ihre Chorgebete verſtummten und ihre Einkünfte halfen dem Beſitzer die Freuden des Diesſeits erſchließen. Alle Grade der Weltlichkeit von der Vernachläſſigung kirchlichen Ernſtes bis zu ungezügeltem Erwerbsſinn, offener Frivolität und ſchamlos gewordener Sinnlichkeit waren heimiſch in der heiligen Stadt der Märtyrer, die der ernſte Mönch aus dem Norden mit ehrfürchtiger Scheu und bewegtem Herzen betrat.

4.

Vier Wochen währte Luthers Aufenthalt in Rom. Was wir davon wiſſen, iſt wenig; und auch dies Wenige iſt lückenhaft genug. Nie hat er zuſammenhängend ſich über dieſe römiſchen Wochen geäußert. Von Pellikan und anderen beſitzen wir Reiſeberichte, die jedenfalls einen äußeren Aufriß bieten. Luther hat nie dergleichen vorzulegen unternommen. Seinen Aeußerungen über die römiſchen Tage haftet faſt immer der Charakter des Zufälligen an. Erinnerungen, die im Augenblick aufſteigen, werden in Worte gekleidet; nicht aber wird der Verſuch gemacht, ein geſchloſſenes Bild auch nur einiger Tage zu zeichnen. Und was erzählt wird, ſteht nicht einmal ſtets als reine Erinnerung da, ſondern kann mit Urteilen verknüpft ſein, die den reformatoriſchen Kampfjahren angehören oder mit Angaben verwoben ſein, die von anderen Romfahrern ſtammen, zum Teil von ſolchen, die wie Dr. Johann von der Wick, Lic. Liborius Magdeburg und Dr. Heinrich Schneidewin Jahre lang in Rom gelebt hatten. Luther während ſeines römiſchen Aufenthalts auf Schritt und Tritt zu folgen, iſt darum unmöglich. Nur einige flüchtige Skizzen können gegeben werden. Ja ſo dürftig ſind Luthers Mitteilungen oder vielmehr, ſo ſehr ſind ſie dem Zufall des Augenblicks entſprungen, daß über die Verhandlungen, um derer willen die Reiſe unternommen worden war, überhaupt nichts verlautet. Wären wir nur auf des Reformators Aeußerungen angewieſen, ſo wüßten wir weder, in welchen Ordensgeſchäften er nach Rom gewandert ſei noch mit welchem Erfolg er oder ſein Gefährte ſeines Auftrags ſich entledigt habe. Er ſchweigt ſich gründlich darüber aus.

Unbedenklich darf aber angenommen werden, daß die beiden Vertrauensmänner der ſieben renitenten Klöſter ohne Verzug die Schritte taten, die ihre Aufgabe erheiſchte. Sie begaben ſich alſo, wohl ſchon am Tage nach ihrer Ankunft [124], über die faſt unbebauten Felder des Campo Marzo nach San Agoſtino im vornehmen und recht dicht bewohnten Rione S. Euſtachio. Hier in unmittelbarer Nähe des in alle mögliche Weltlichkeit getauchten Rione di Ponte trugen ſie dem Ordensprokurator die Beſchwerde ihrer um die Obſervanz beſorgten Klöſter vor und erbaten die Genehmigung zur Appellation. Ihnen blieb nun nichts weiter übrig als zu warten, wie ihr Geſuch aufgenommen werde. Wurde es abſchlägig beſchieden, ſo konnten weitere Schritte nicht mehr gemacht werden [125]. Ihre Anweſenheit in Rom wurde dann gegenſtandslos, und ſie konnten ſich auf die Heimkehr rüſten. Bis dahin waren ſie Gäſte des Auguſtinerkloſters am flaminiſchen Tor und den Geboten des gemeinſamen Lebens unterſtellt, d. h. vornehmlich zum Chordienſt und Kapitel ſowie zur gemeinſamen Tiſchſitzung verpflichtet [126]. Wie die Antwort ausfallen werde, konnte im Grunde nicht zweifelhaft ſein. In eigenmächtiger Ge-

ſandtſchaft erſchienen, durften ſie kaum erwarten, freundliches Gehör zu finden. Sachlich hatte der Prokurator ohnehin keine Veranlaſſung, den „Renitenten" entgegen zu kommen. Der General hatte ja die Pläne Staupitzens ganz entſchloſſen gefördert und jeden Widerſpruch gegen die Union mit ſchweren Strafen bedroht. Abweiſung des Geſuchs war darum wahrſcheinlicher als wohlwollende Prüfung, geſchweige denn Berückſichtigung. So iſt es in der Tat gekommen. Im Laufe des Monats Januar iſt, wie wir ſeit kurzem aus den Regeſten des Generalats wiſſen, den beiden Abgeſandten eröffnet worden, daß die Appellation nicht zugelaſſen ſei [127]. Ob ſie lange auf dieſen Beſcheid haben warten müſſen, iſt uns nicht bekannt. Nur das Ergebnis iſt uns ſummariſch überliefert worden. Der Fall lag freilich ſo klar, daß zeitraubende Verhandlungen nicht nötig waren. Immerhin dürfte die Antwort nicht ſofort erfolgt ſein. Denn Luther iſt volle vier Wochen in Rom geblieben. Ohne zwingenden äußeren Grund hätte das von vielen Brüdern aufgeſuchte Kloſter am flaminiſchen Tor ihn ſchwerlich ſo lange beherbergt. So mag die Antwort ſich verzögert haben, zumal eine Rückfrage beim Generalat vermutet werden darf. Doch wie dem auch ſei, auf jeden Fall fand Luther Gelegenheit, im neuen und alten Rom ſich umzuſehen und die römiſchen Wochen nach Möglichkeit auszunutzen.

Seine erſten Schritte werden der Generalbeichte gegolten haben. Daß er ſeit langem den Wunſch hegte, durch eine Generalbeichte in Rom den Kampf um Heiligkeit und Vollkommenheit ſich zu erleichtern, brauchen wir nicht zu bezweifeln. Dann aber wird er, da die Dauer ſeines römiſchen Aufenthalts unbeſtimmt war, möglichſt ſchon in den erſten Tagen ſeinen alten Wunſch zu befriedigen getrachtet haben. Von einem, noch dazu der Gleichgültigkeit entſpringenden Verzicht kann keine Rede ſein [128]. Er war ſeines Wunſches keineswegs überdrüſſig geworden, fand aber zu ſeiner peinlichen Ueberraſchung „gar ungelehrte Leute" [129], d. h. Prieſter, deren berufliche, alſo kaſuiſtiſche Bildung ſo dürftig war, daß ſie als Beichtväter verſagten [130]. Dem Bettelmönch, der eifrig, noch über das von den Konſtitutionen vorgeſehene Maß hinaus, zu beichten ſich gewöhnt hatte, der wie jeder gewiſſenhafte Auguſtiner Obſervant nach häufiger Beichte lechzte und der am Zuſpruch erfahrener Beichtväter ſich hatte aufrichten dürfen, mußte dieſe in Rom ihm begegnende Unwiſſenheit eine ſchwere Enttäuſchung bringen. Er hatte es mit der Beichte bitter ernſt genommen. Sie war ihm weder als Beichtkind noch als Beichtvater ein Werk, das geſchäftsmäßig oder läſſig getrieben werden konnte. Leidenſchaft der Aufrichtigkeit und Verantwortlichkeit der Gewiſſenhaftigkeit waren ihm mit der Beichte unzertrennlich verbunden. Und nun mußte er erleben, daß es Prieſter gab, denen ſogar das berufliche Wiſſen und die amtliche Geſchicklichkeit fehlten, die alſo nicht einmal die allgemeinſten Bedingungen erfüllten, über die ſakramentale Form der Beichte und die vorbehaltenen Fälle nicht unterrichtet waren. Ein bitterer Nachgeſchmack mag ihn an die Beichte erinnert haben, nach der ihn ſehnlichſt verlangt hatte.

Auch die römiſchen Meßprieſter haben ihn ſchwer enttäuſcht. Er ſelbſt ſtand mit dem heiligen Ernſt deſſen, der vor Gottes Angeſicht getreten iſt, vor dem Meßaltar. Zu den Worten des Miſſale mit der ſchuldigen Ehrfurcht und inneren

Zustimmung sich zu bekennen, war ihm selbstverständlich. Auch die Messe war ihm kein Geschäft, sondern ein Werk, an dem seine Seele hing. So hat er denn auch in Rom viele Messen gelesen: „Ich bin zu Rom gewest (nicht lange) hab da selbs viel messe gehalten, vnd auch sehen viel messe halten“ [131]. Aber was er sah, hat ihn nicht erbaut. Als „recht ernster frommer“ junger Mönch — so versichert er [132] — hatte er das Weichbild Roms betreten. Aber den in ihm brennenden Eifer um das Heilige suchte er selbst an den Altären Roms vergeblich. Jene Gewissenhaftigkeit, die Biels Erläuterung des Meßkanons von ihm gefordert hatte und die er bis ins Skrupulöse steigern konnte, fand er bei den römischen Meßpfaffen in der Regel nicht. Der Mönch, der keine Verstöße sich wollte zuschulden kommen lassen, der auf die Würde der heiligen Handlung bedacht war und die Worte des Missale mit dem Herzen betete, stand den römischen Zelebranten im Wege. Sie mochten nicht so viel Zeit auf eine Messe verwenden wie er. Sie konnten so schnell „rips, raps“ Messe lesen, als trieben sie ein Gaukelspiel. Ehe Luther zum Evangelium kam, waren sie bereits fertig. Seine Zelebration, die kein Ende zu finden schien, machte sie unruhig. Sie hätten ihn am liebsten mit einem ungeduldigen „Passa, passa, imer weg, kom da von“ vom Altar fortgedrängt [133]. An einem Altar der Sebastiansbasilika sah er einmal in einer Stunde sieben Priester die Messe zelebrieren [134]. Dies erzählt er nicht als „Humorist“ [135], sondern mit dem Grauen dessen, der wider Erwarten eine ihm bis dahin fremd gewesene frevelhafte Eilfertigkeit und Geschäftigkeit entdecken mußte [136]. Noch in späten Jahren regt er sich über den auch einem Pelikan aufgefallenen Altar in der Krypta von St. Sebastian auf, an dem gleichzeitig zwei Priester, einander gegenüberstehend und nur durch ein Gemälde getrennt, die Messe zelebrierten [137]. Die liturgische und theologische Bildung der Meßpriester war erstaunlich dürftig. Er erzählt von Priestern, die sich in den Sakramenten nicht auskannten und nur drei Messen lesen konnten. Ihre Kenntnisse des Lateinischen waren oft stümperhaft [138]. Nicht minder schmerzlich als diese Erfahrungen waren ihm die aller Achtung vor dem Heiligen baren, als Lästerung von ihm empfundenen Unterhaltungen ungläubiger italienischer Kurtisanen über die Messe: „Da höret ich vnter andern guten groben grumpen, vber tische, Kurtisanen lachen vnd rhümen, wie etliche messe hielten, vnd vber dem brot vnd wein sprechen diese wort: Panis es, panis manebis, vinum es, vinum manebis, vnd also auff gehaben“ [139]. Solche Worte taten dem ernsten frommen Mönch „weh“. Er dachte, wenn man zu Rom frei und öffentlich über Tisch also rede, so könnten auch Papst und Kardinäle samt den Kurtisanen in gleicher Weise Messe lesen. „Wie fein were ich betrogen, der ich von jhnen so viel Messe gehört hatte“ [140].

Beicht- und Meßpriester mitsamt den Kurtisanen haben dem jungen Mönch, der nach Ernst und Würde trachtete, schwere Enttäuschungen bereitet. Auch sonst vernahm und beobachtete er viel, was die Ehrfurcht vor dem heiligen Rom zu schwächen geeignet war. Die in Kommende gegebenen Klöster sah er veröden [141]. Papst und Kardinäle haben die reichen Klöster und Kirchen innerhalb und außerhalb der Stadt „verschlungen“. Frauen- und Männerklöster, die wie das Kloster der heiligen Agnes 150 Nonnen gehabt, sah er „verwüstet“ und entvölkert. Die „großen, herrlichen Kirchen und Stifte“ schienen ihm „wie die ledigen Scheunen“

dazuſtehen [142]. Die Kardinäle aber, reich geworden durch Klöſter und Stifter, fand er im Beſitz prunkender moderner Paläſte. Ihren weltlichen Aufwand, der mit dem von Fürſten und Königen ſich meſſen konnte, hat er freilich mit eigenen Augen nicht geſehen. Als er ſich in Rom befand, waren die Kardinäle bis auf zwei außerhalb der Stadt. Die beiden Zurückgebliebenen konnten keinen Aufwand treiben. Denn der eine lag im Sterben und der andere ſchmachtete als Gefangener im Kerker der Engelsburg [143]. Aber die reichen Kardinalspaläſte, auf die ſein Blick fiel [144], zeugten doch vom „Pomp" der Kardinäle [145]. Und darüber Einzelheiten zu erfahren, war der römiſche Aufenthalt lang genug. Daß Habſucht, Prunk und Verſchwendung an der Kurie ſich häufen, rügt er ſchon in der Vorleſung über den Römerbrief mit ſcharfen Worten [146]. Schwerlich als einer, der nur allgemeine Anſchuldigungen ohne eigene Anſchauung weitergibt. Ein Blick des Bettelmönchs auf die Palazzi Venezia und Riario durfte wirklich genügen, um von der „Habſucht" und „Verſchwendung" der Beſitzer zu überzeugen. Auch wurde in Rom und anderwärts genug davon erzählt. Luther hätte ganz gewiß nicht nach Rom zu reiſen nötig gehabt, um darüber Zuverläſſiges zu erfahren. Ueberall in der Kirche ſprach man davon und konnte Verbürgtes nennen. Aber was er in Rom ſah und vernahm, gab ſeinen Urteilen die Kraft der Anſchauung.

Schärfer, geſchweige denn gehäſſiger als die Urteile anderer Romfahrer waren ſie keineswegs. Selbſt was er über das ausſchweifende Leben der geiſtlichen Würdenträger mitteilte, entfernte ſich in allem Weſentlichen nicht von der Wirklichkeit und deckte ſich mit dem, was andere, durchaus nicht voreingenommene Beobachter zu berichten wußten. Natürlich haben Klatſch und Verleumdung auch eines Alexanders VI und der Borgias ſich bemächtigt. Alexander VI wurde ihm als ein Marrane, d. h. als ein getaufter Jude geſchildert, der nichts geglaubt habe [147], als ſchamloſer Lüſtling gelebt und ſchließlich an dem Gift geſtorben ſei, das er ſeinen Gegnern auf einem Feſtmahl zugedacht [148]. Alles aber zu prüfen, was über dieſen Papſt und ſeine Sippe damals in Umlauf geſetzt wurde, war dem jungen Mönch aus dem Norden gar nicht möglich. Der regierende Papſt ſelbſt, Julius II aus dem Hauſe Rovere, duldete die ärgſten ſogar öffentlichen Beſchimpfungen Alexanders [149]. Die Verſuchung, alles zu glauben, was von ihm erzählt wurde, war darum groß genug. Auch gab es der verbürgten Schamloſigkeiten unter dem Pontifikat Alexanders und auch eines Julius II genug, um ſelbſt das Aergſte für möglich und wahrſcheinlich zu halten [150]. Wenn Luther in ſpäteren Jahren ſchaudernd davon berichtet, ſo tut er es nicht mit gekünſtelter Entrüſtung. Er braucht ſich auch nicht böswilliger Leichtgläubigkeit [151] oder einer beſonderen „Empfänglichkeit" für Skandalgeſchichten zeihen zu laſſen. Die Laſterhaftigkeit war ſo öffentlich, daß er „ſelbs zu Rom höret auf den Gaſſen frei reden: Iſt eine Hölle, ſo ſtehet Rom drauf" [152]. „Und etliche Kurtiſanen ſagten alſo: Es kann ſo nicht ſtehen, es muß brechen" [153]. Ob das ſchon 1520 von ihm erwähnte Sprichwort der Wallfahrer: „Je näher Rom, je ärgere Chriſten" ſchon 1510/11 ihm bekannt war, erfahren wir nicht [154]. Doch daran liegt wenig. Aergernis gab es mehr als genug [155]; und Heiligkeit, wie er ſie ſuchte, fand er grade dort am wenigſten, wo er ſie am erſten hätte erwarten dürfen. Die Sittenloſigkeit ſah er in allen möglichen,

sogar den von Paulus im Brief an die Römer (1, 26) gebrandmarkten Formen sich ausbreiten, die christliche Freiheit zu Dispensationen allerlei Art mißbraucht [156] und die göttliche Ordnung mißachtet werden [157]. Wer aber „drumb trawret", der galt, wie er hörte, als „ein Bon Christian, das ist ein nar" [158].

Trotzdem fand der „ernste, fromme Mönch" das heilige Rom. Alle selbst vor Frivolität und Schamlosigkeit nicht zurückschreckende Unheiligkeit des neuen Rom hat ihm die heilige Stätte nicht verdeckt. Jüngst will man freilich beobachtet haben, daß er innerlich dem neuen Rom schon nahe stand. Im Umgang nicht wählerisch, den Verbreitern unverbürgter Schandgeschichten gern sein Ohr leihend, unter den Zerstreuungen des Aufenthalts seine priesterlichen Pflichten vernachlässigend ließ sich der Mönch von seiner Liebe zur Welt so weit hinreißen, daß er dem Papst eine Bittschrift einreichte, es möchte ihm gestattet sein, zehn Jahre lang in Italien in weltlichen Kleidern zu studieren [159]. Das unerhörte Gesuch wurde abgewiesen. Der Bittsteller hätte dies voraussehen können. Aber schon in „freier Sinnesrichtung" lebend, kränkte ihn der abschlägige Bescheid schwer. In unfreundlichen Urteilen schüttete er seinen Grimm über die Kurie aus, die doch nur pflichttreu gehandelt hatte [160]. Der Gewährsmann dieser überraschenden Schilderung ist der uns sattsam bekannte Oldecop. Den Phantasien und Ammenmärchen dieses Hildesheimer Kanonikers mag freilich gespannt lauschen, wem Hintertreppenromane ergötzlicher sind als echte Geschichte. Wer aber diesen Geschmack nicht zu teilen vermag, wird nicht wünschen, daß auch nur der Versuch gemacht werde, ihm ernsthaftere Beachtung zu schenken [161]. Von einem „zerstreuenden Aufenthalt in der Ewigen Stadt" ist vollends keiner Ueberlieferung etwas bekannt; es sei denn, daß die Pilgergänge als „Zerstreuung" zu gelten hätten. Dann wäre jeder fromme Pilger „Zerstreuungen" nachgegangen. Im übrigen hätte, wer Luther den unheilvollen Wirkungen der Zerstreuung aussetzt, wohl fragen dürfen, unter welchen äußeren Bedingungen sein Aufenthalt in Rom stand. Er war doch nicht in einem der um den Campus Florae gelegenen Gasthöfe oder in einem der zahlreichen deutschen Wirtshäuser des Borgo abgestiegen, um nun nach eigenem Gutdünken in den „interessanten" Vierteln des neuen Rom sich zu zerstreuen. Der Augustiner Bettelmönch wohnte im Kloster am flaminischen Tor, jenseits des fast wüste liegenden Marsfeldes. Und er war an die Hausordnung des zur lombardischen Kongregation, also zur Observanz gehörenden Klosters gebunden. Auch am gemeinsamen Stundengebet sich zu beteiligen gehörte zu seinen Obliegenheiten, sofern nicht die Geschäfte der Sendung und die Wallfahrtsgänge es verwehrten. Nach Belieben in den Straßen und Schenken des neuen Rom sich aufzuhalten oder in den Ruinen des alten herumzusteigen, machte die mönchische Lebensordnung unmöglich; dann wenigstens, wenn sie noch eines Restes von Ansehen sich erfreute. In einem Kloster der lombardischen Kongregation dies nicht vorauszusetzen haben wir keinen Anlaß [162]. Die Augustiner von Maria del Popolo sind nicht gleichgültiger gegen mönchischen Ernst gewesen als die Minoriten von Araceli auf dem Kapitol. Der vom Humanismus ergriffene Pellikan hätte gern die Ruinen der Gebäude und Bäder aus dem Altertum untersucht. Ihm wurde aber die Erlaubnis versagt [163]. Warum Luther die Bewegungs-

freiheit eines Weltchriſten beſeſſen haben ſoll oder nach Art eines durch keine klöſterliche Ordnung Gebundenen ſich hätte ſollen zerſtreuen können, bleibt unverſtändlich.

Ihm fehlte aber auch ganz der Wunſch, Rom als Herd der Zerſtreuungen aller Grade kennen zu lernen. Ihm war es Anſtoß und Aergernis genug, daß er allerlei Unheiligkeit beobachten mußte. Und ihn, der mit einer Generalbeichte die römiſchen Wochen eröffnete, zog es nicht zu Stätten und Kreiſen, in denen der Spott über das Heilige zu Hauſe war. Daß er ſeinen Verkehr grade unter Spöttern ſuchte, iſt eine mehr als leichtgeſchürzte Annahme. Stieß er auf leichtfertige Kurtiſanen, die „über tiſche" „grobe grumpen" zum Beſten gaben [164], ſo fand er doch auch ſolche, denen das Treiben des offiziellen Rom ein Greuel war und die einen Zuſammenbruch befürchteten [165]. Während die Frivolität ihn entſetzte, behielt er in freundlichem Gedächtnis, was ihm damals und ſpäter an ernſter Geſinnung und Reinheit des Wandels begegnete. Noch in ſpäten Jahren konnte er Aegidius, den General ſeines Ordens, auch einen Minoriten Ludwig und einige andere Ungenannte aus dem Pontifikat Leos X rühmen, die die Sittenloſigkeit des Papſttums unerſchrocken gerügt hätten [166]. In der für deutſche und niederländiſche Pilger geſtifteten „deutſchen Kirche im Spital" S. Maria dell' Anima in der Nähe von S. Agoſtino umfing ihn die Luft der Heimat. „Die iſt die beſte, hat einen deutſchen Pfarrherrn" [167]. Damals war Heinrich Bode Sakriſtan der Kirche [168]. Hier alſo hat Luther den Meßprieſter mit der Würde zelebrieren ſehen, die er an den Altären der Italiener ſchmerzlich vermißte. Hier auch mag er jene „Kurtiſanen" angetroffen haben, die ſeinen Abſcheu vor der Entweihung des Heiligen teilten und ein böſes Ende befürchteten. An dieſer „beſten Kirche" des neuen Rom fand er, mochte auch das mit ihr verbundene Spital damals ſehr vernachläſſigt ſein [169] und mit den trefflich geleiteten und unterhaltenen Spitälern, wie er ſie in Florenz beobachtet hatte, ſich nicht meſſen können, doch religiöſen und kirchlichen Ernſt. Weder ſein perſönlicher Verkehr noch die Erwartungen, mit denen er auf den römiſchen Aufenthalt hinſah, rechtfertigen die Vermutung, daß kirchliche Freiſinnigkeit und Gleichgültigkeit gegen fromme Pilgerbräuche ihn um den Segen der Gnadenſtätten Roms könnten gebracht haben. Die Generalbeichte hatte zudem jene innere Heiligkeit ſchaffen ſollen, die eine möglichſt ſtarke und umfaſſende Wirkung der römiſchen Gnaden verbürgte. So iſt denn Luther, vermutlich begleitet von einem deutſchen Bruder [170] und ausgerüſtet mit einem gedruckten Pilgerführer, der die „Merkwürdigkeiten der Stadt Rom", die mirabilia urbis Romae aufzählte, durch das heilige Rom gepilgert. Die Enttäuſchungen, die er erlebte, haben ihn nicht beſtimmt, den Gnadenſtätten der Pilger fern zu bleiben. Ueber dem unheiligen Treiben des neuen Rom hat er das heilige alte Rom ſo wenig aus den Augen verloren, daß er vielmehr grade ihm ſeine ganze innere Aufmerkſamkeit ſchenkte. Rom blieb ihm allem zum Trotz die heilige Stadt. Es predigte durch ſeine Ruinen von der Gerechtigkeit des Gottes, der ſich nicht ſpotten läßt [171]. Und es zeugte durch ſeine Katakomben von einer Heiligkeit, wie ſie in ſolchem Umfang und in ſolcher Lauterkeit und Kraft keine andere Stadt der Chriſtenheit aufzuweiſen vermochte. Es war die Stadt, die die unbeirrte Gerechtigkeit Gottes kündete; aber auch die Stadt, in der die Herzen an dem Martyrium ungezählter Heiligen ſich entflammen konnten und über der

das Wohlgefallen Gottes schwebte. Die Unheiligkeit des lebenden Geschlechts wurde reichlich und überreichlich aufgewogen durch die Heiligkeit jenes Geschlechts, vor dessen sterblichen Resten man im unterirdischen Rom in ehrfürchtigem Gebet stand. Der ernste fromme Mönch, als den Luther sich selbst schildert, konnte das heilige Rom finden und an ihm sich zu erbauen hoffen, weil er als gläubiger Katholik von den unermeßlichen Verdiensten der Märtyrer überzeugt war und ihre Wirkung auf Gott kannte. Noch in der Genugtuungsordnung seiner religiösen Erziehung lebend durfte er glauben, in der Märtyrerstadt Rom heiliges Land erreicht zu haben und darum auf einem Boden zu stehen, auf dem das Wohlgefallen des ewigen Richters ruhe [172].

Luthers innere Verfassung kann demnach nicht zweifelhaft sein. Er sah die Stadt mit den Augen des gottesfürchtigen, auf Genugtuung für seine Sünden bedachten Pilgers an [173]. Er rüstete sich, ihrer Schätze ganz teilhaftig zu werden. Und er ließ sich nicht irre machen durch das Anstößige, das er sah und hörte. Wie jedoch er sich des Segens der heiligen Stätte zu bemächtigen suchte, können wir im einzelnen nicht feststellen. Die zerstreuten Mitteilungen des Reformators geben kein abgerundetes Bild. Manche Angaben fußen auch nicht auf eigener Beobachtung, sondern auf dem, was ihm später von anderen erzählt wurde. Das große Heiligtum der Kapelle Sancta Sanctorum im Lateran, das von himmlischen Händen gemalte Bild Christi, hat er nicht gesehen. Denn die Kapelle war verschlossen [174]. Auch die Häupter Petri und Pauli, dies zweite große Heiligtum des Laterans, sind ihm nicht zu Gesicht gekommen. Er gedenkt freilich oft genug dieser Reliquien, beschreibt sie aber als hölzerne Köpfe [175]. Diese Fabel muß ihm irgend jemand in späteren Jahren zugetragen haben und er hat sie für bare Münze hingenommen. Kurz vor seinem Tode hat er denn auch versichert, daß er die Köpfe, die übrigens nur am 29. Juni ausgestellt wurden, nicht gesehen habe. Ebenso wird es sich mit dem Schweißtuch der heiligen Veronika verhalten. Er schildert es als ein schwarzes Brett, „mit tzweyen seydenen tuchern behangen" [176]. Auch dies berühmte Heiltum, das ohnehin nicht allgemein und jederzeit zugänglich war, kennt er darum nicht aus eigener Anschauung. So wird man die Mitteilungen über die römischen Reliquien und Gnadenstätten mit Vorsicht aufnehmen müssen. Man kann auch die Lücken nicht ohne weiteres aus den Pilgerführern ergänzen. Denn ob der im Kloster am flaminischen Tor sich aufhaltende Mönch alle „Merkwürdigkeiten" aufsuchen konnte, die in den Pilgerbüchern aufgezählt waren, bleibt unsicher. Außerdem will ja stets erwogen sein, ob sie grade in jenen Wochen besichtigt werden konnten, in denen Luther in Rom war. Immerhin besitzen wir aber eine summarische Mitteilung des Reformators, die nicht nur von seinem Pilgereifer zeugt, sondern auch uns anweist, die Vorsicht nicht zur Aengstlichkeit zu steigern. Er bekennt nämlich, als „ein toller heiliger durch alle Kirchen und Klüfte" gelaufen zu sein [177]. Er hat also mehr gesehen, als der Zufall uns überliefert hat. Diesseits und jenseits des Tibers, außerhalb und innerhalb der Mauern, vor den Altären des „alten" und des „neuen" Rom dürfen wir ihn suchen. Nur der Versuch bleibt aussichtslos, seine Pilgergänge auf die Wochen seines römischen Aufenthalts zu verteilen.

Schon das Kloſter, das ihn beherbergte, war an heiliger Stätte errichtet. Wo die Kirche ſich erhob, ſtand ehemals, ſo berichtet der Pilgerführer, ein großer Nußbaum, auf dem die Teufel wohnten. Wer an ihm vorbeikam, wurde „geläſtert", ohne zu wiſſen, wer den Frevel beging. Eine andere Ueberlieferung meldet gar, daß „die Teufel allen leuten und allem vich die heubter abprachen, die zu dem thor auß und eingingen" [178]. Rom war gegen dieſe Verkehrsſtörung oder gegen dies teufliſche Morden an dem belebteſten Tor wehrlos, bis dem Papſt Paſchalis von Maria offenbart wurde, er ſolle den Nußbaum abhauen und der lieben Frau zu Ehren eine Kirche bauen. In großer Prozeſſion zog man zum flaminiſchen Tor vor den Nußbaum. Der Papſt ſelbſt tat den erſten Hieb „und ratet denſelben baum ganz us der erden: da fant man under dem baum ein ſark, darin ſo lag der lib des boſen Nerons". Paſchalis ließ den Leib Neros und den Nußbaum zu Pulver verbrennen, verbannte alle Teufel, die auf dem Baum geſeſſen, baute eine Kirche und nannte ſie Maria de populo „darumb, daß ſo vil folck da was und gab darzu zwei tuſent jar ablas und zweihundert und dreizehn karein" [179]. Sixtus IV, der die Kirche von Grund aus erneuern ließ, mehrte ihre Gnaden. „Wer darin komet uff all unſer lieben frau wentag: und an ydem beſunder und alle ſamstag in der faſten, der hat do jeden tag in beſunder folle gnad und ablas aller ſunde" [180]. Von Norden her Rom betretende Pilger ſuchten, wie wir aus Pellikans Reiſebericht wiſſen [181], ſofort dieſen Gnadenort auf. Luther hat mit nicht geringerer Andacht als ſpäter Pellikan vor den geiſtlichen Schätzen dieſer Kirche gekniet, ihre Gnaden ſich angeeignet und an ihrer Legende ſich erbaut. An der milviſchen Brücke hatte der klägliche Tod des Chriſtenfeindes Maxentius und der große, entſcheidende Sieg des unter dem Kreuz kämpfenden Konſtantin vor ſeiner Seele geſtanden. Und das Kloſter, das ihm zur Herberge beſtimmt war, zeugte mit ſtarker Eindringlichkeit von dem jämmerlichen Geſchick deſſen, der der Erzfeind der Chriſten geweſen und im Rufe eines Antichriſten ſtand. Zugleich nannte es einen Schatz ſein eigen, wie Luther ihn bis dahin noch nicht geſehen, eine Madonna, die der heilige Lukas ſelbſt gemalt hatte [182]. Rom beſaß mehrere Gemälde dieſes Künſtlers und Evangeliſten in einer Perſon. Auch die Minoriten von Araceli erfreuten ſich einer vom heiligen Lukas gemalten Madonna. Und ſie kann Luther, der auf dem Kapitol geweſen iſt und das Minoritenkloſter kennt [183], ebenfalls betrachtet haben. Die Auguſtiner Eremiten waren aber doch bevorzugt. Denn auch die Kirche des heiligen Auguſtin beſaß eine von Lukas gemalte Madonna. Auch dieſes Heiligtum zu beſichtigen hat Luther, der ſchon am Tage nach ſeiner Ankunft in Rom das Kloſter bei St. Auguſtin hatte aufſuchen müſſen, nicht unterlaſſen. Die Künſtler der Renaiſſance ſchufen freilich andere Madonnen. Aber die Kunſtwerke des Evangeliſten machten einen tieferen Eindruck auf den Mönch aus dem Norden, als die ſchon in verſchiedenen Kirchen zugänglichen Gemälde der florentiniſchen und anderer Künſtler der anbrechenden Renaiſſance. Von ihnen ſchweigt er, vom Kunſtwerk des heiligen Lukas redet er. An der Sprache der Linien und Farben lag ihm wenig. Er beugte ſich der übernatürlichen Kraft und Wirklichkeit, von der die Pinſelſtriche des heiligen Lukas kündeten. Kurz bevor er als Gaſt des Kloſters aufgenommen wurde, hatte der Kaplan beim Kardinal von Sta. Sabina, der Florentiner Francesco Albertini

die „Merkwürdigkeiten“ von S. Maria de Populo in ſeinem Führer durch das neue Rom erwähnt. Er macht auf ihre vielen, mit Gemälden und Marmorſtatuen geſchmückten Kapellen aufmerkſam, preiſt Julius II, den Mäzen der Kirche, und nennt auch Pinturicchio, deſſen Fresken heute noch die Beſucher Roms anlocken [181]; doch von dem berühmten Kunſtwerk des heiligen Lukas ſchweigt er. Dieſer florentiniſche Prieſter ſah die Kirche der Auguſtiner Eremiten mit anderen Augen an als Luther, der auf Stimmen aus der übernatürlichen Welt lauſchte und darum nicht auf die neuen, ſondern auf die heiligen „Sehenswürdigkeiten“ achtete.

Darum war ihm auch das Pantheon eindrucksvoll. Daß er die Schönheit des Tempels, dieſes einzigen ganz erhaltenen antiken Bauwerks, lebendig empfunden habe [185], kann ſeinen Aeußerungen nicht entnommen werden. Freilich iſt auch ihr Aeußeres ihm aufgefallen. Es war natürlich etwas beſonderes, wenn als Kirche ein Rundbau diente, zu dem man wegen des aufgehäuften Schutts der Jahrhunderte auf mehreren Stufen hinabſteigen mußte, und der keine Fenſter hatte, ſondern ſein Licht durch ein „rundes Loch“ der Kuppel empfing. Und auch der Umfang der mächtigen Marmorſäulen des Inneren konnte ſehr wohl, wie es denn auch geſchah, ſeine Aufmerkſamkeit wecken [186]. Doch das heißt keineswegs, daß er bewundernd vor der Schönheit des alten Baues und dem künſtleriſchen Geiſt des Altertums ſtill geſtanden habe. Er war ihm merkwürdig, wie auch das Schlagwerk der Nürnberger Uhr es geweſen war. Welche äſthetiſche Wirkung die eigentümliche Beleuchtung des Innenraums auslöſe, wird mit keiner Silbe angedeutet. Nur das techniſch Eigenartige, das jedem Beſchauer ſich aufdrängt, wird beſchrieben. Sein „Empfinden“ haftet überhaupt nicht am Bauwerk, ſondern an dem Sieg Chriſti, von dem auch dieſer Tempel predigen muß. Zur Verherrlichung „aller“ Götter gebaut und mit den Statuen der ſieben Planetengötter geſchmückt war er ein rechter Sammelpunkt der Verehrung jener Götter geweſen, die „miteinander eins“ waren, die ganze Welt zu betören und zu betrügen. Aber ſie haben Chriſtus das Feld räumen müſſen [187]. Auch die Bauten hat der fromme Mönch geiſtlich gewürdigt.

Wichtiger jedoch als alle Schätze ſeines Kloſters und der Nachbarſchaft einſchließlich des Hauptes Johannes des Täufers in der Kirche des heiligen Silveſter [188] waren die Gnaden und heiligen Stätten des alten Rom. Luther wird ſehr bald es aufgeſucht haben. Denn hier lagen innerhalb und außerhalb der Mauern die ſechs von den ſieben berühmten Wallfahrtskirchen. Es war üblich geworden, die Wallfahrt zu den ſieben Baſiliken an einem Tage zu beendigen. Man begann in der Regel morgens in der Frühe mit dem Beſuch der weit draußen vor dem Tore an der Straße nach Oſtia liegenden Grabkirche des heiligen Paulus. Von hier wanderte man auf dem „Weg der ſieben Kirchen“ zur Baſilika des heiligen Sebaſtian, die an der appiſchen Straße, ebenfalls weit draußen vor der Mauer lag. Hatte man hier ſeine Andacht verrichtet, ſo lenkte man ſeine Schritte zur Stadt zurück, zur Baſilika des heiligen Johannes zum Lateran, der Kathedrale des Biſchofs von Rom und Reſidenz der mittelalterlichen Päpſte, „haupt und Mutter der Kirchen der Chriſtenheit“, in der kirchlichen Rangordnung auch St. Peter übergeordnet. Sie ſtand wie auch die nach ihr aufgeſuchte, an ein verfallenes Amphitheater angebaute Baſilika zum heiligen Kreuz in Jeruſalem an der aurelianiſchen Mauer. Der Weg zur

fünften Hauptkirche, die dem heiligen Laurentius geweiht war, führte wieder beträchtlich über die Mauer hinaus. Aufs neue der Stadt sich zuwendend begaben sich die Pilger zur Basilika der Maria Major auf dem Esquilin, stiegen zum Trümmerfeld des Forum hinab und schritten zwischen dem kapitolinischen und palatinischen Hügel auf den Tiber und Trastevere zu, um den alten Pilgerweg nach St. Peter, die „heilige Straße" — heute Via della Lungara — zu erreichen, die von der septimianischen Pforte am Fuß des Janikulus entlang zum heiligen Geisttor im Borgo führte. Nach wenigen Schritten stand man vor der Peterskirche, in der die mühselige Pilgerfahrt ihr Ende fand.

Wenn Luther in dieser Reihenfolge [189] an einem Tage, noch dazu vom frühen Morgen an auf dem ganzen Wege bis nach der Kommunion in St. Peter fastend, die sieben Hauptkirchen Roms besucht hat, so legte er sich ein erkleckliches Maß von Strapazen und Kasteiungen auf. Denn um die Grabeskirche des heiligen Paulus zu erreichen, mußte er die ganze Stadt in der Richtung von Norden nach Süden durchqueren. Bei dem schlechten, durch das regnerische Wetter jener Wochen noch verschlimmerten Zustand der Wege bedeutete dies einen Marsch von anderthalb bis zwei Stunden. Er mußte darum sehr früh, noch vor dem Morgengrauen aufbrechen, wenn er wirklich an einem Tage die Wallfahrt würdig beenden wollte. Auch Pellikan, dessen Kloster auf dem kapitolinischen Hügel lag, hatte in aller Frühe, „noch in der Dämmerung", die Wallfahrt angetreten [190]. Ihm wurde sie aber weniger anstrengend als die übliche Form es sein mußte. Denn nachdem er die vier ersten Hauptkirchen auf dem herkömmlichen Wege besucht hatte, folgte er, zwei Stunden vor Mittag, der Einladung eines Nürnbergers zum Mittagessen. Der Gastgeber war Wechsler, wird also wohl im Bankviertel seinen Wohnsitz gehabt haben. Jedenfalls begab sich Pellikan, nachdem er gespeist hatte, nach St. Peter und dann erst nach St. Maria Major und St. Lorenz. Trotzdem er aber eine Mittagsrast mit Mahlzeit hatte einlegen können, traf er spät abends „überaus ermüdet und ohne doch viel von der Stadt gesehen zu haben" in Araceli wieder ein [191]. Luther wird, selbst wenn er sich nicht an die herkömmliche Ordnung gehalten hätte, nicht weniger ermüdet gewesen sein. Da wir jedoch eine Abweichung vom üblichen Weg ebensowenig anzunehmen brauchen wie die Einladung eines deutschen Bekannten zum Mittagessen, so wird Luther, als er im Dunkel des Winterabends endlich vor der Pforte seines Klosters angelangt war, die Wallfahrt in allen Gliedern gespürt haben.

Die Kasteiung des äußeren Menschen hatte aber dem inneren Menschen hohen Gewinn gebracht, oder doch großen Lohn in Aussicht gestellt. Schon die fromme Schaulust konnte überreich befriedigt werden. Was Luther in seinem Kloster am flaminischen Tor und in dessen Nähe fand, wurde am Wallfahrtstage um das Vielfache überboten. Selbst das heilige Land konnte dem Pilger in tagelanger Wanderung nicht mehr zeigen als Rom an einem Tage in seinen sieben Basiliken. Die Pilgerbücher zählen eine Unmenge „Merkwürdigkeiten" auf, die in und bei diesen Kirchen besichtigt werden konnten. Alles war freilich nicht allgemein und jederzeit zugänglich [192]. Aber es blieb doch mehr als genug übrig, um ein frommes Herz mit ehrfürchtigem Entzücken zu erfüllen. Unter dem Hochaltar von St. Paul lagen die halben Leiber Petri und Pauli. Einst hatte Papst Silvester

„sand Peter und sand Pauls leichnam und gepein auf einer wag gleich geteilt und gewegen". Die eine Hälfte war unter den Hauptaltar von St. Peter gelegt, die andere Hälfte der Basilika St. Pauls zugeteilt worden [193]. Die Ketten Pauli und die Säule, an der er gepredigt hatte, vervollständigten die Erinnerungen an den Heidenapostel [194]. Auch ein Arm der heiligen Anna, des „Abgotts" Luthers, befand sich dort. Im Chor der Kirche ruhten, gut vermauert, die Gebeine von dreihundert Kindlein, die Herodes hatte töten lassen [195]. Noch im Spätmittelalter hatte diese Kirche ihren Ruhm und ihre Anziehungskraft vermehren können. Denn unter ihrem Altar hatte die Königin von Schweden, die heilige Brigitta, einige Jahre zugebracht. Man vergaß nicht, die Pilger darauf aufmerksam zu machen. Und vollends unterließ man nicht, die Augen auf den neben dem Altar stehenden hölzernen Kruzifixus lenken, der mit Brigitta gesprochen und „das haubt gegen ir genaigt" hatte [196]. Die Stätte, an der St. Paulus vor der Hinrichtung sich ausgeruht, und der Platz, auf dem er enthauptet wurde, befanden sich in der Nachbarschaft der Basilika. Auf dem Wege zu ihr kam man an einem Kreuz vorbei, das an die Begegnung Petri und Pauli auf ihrem letzten Gang zur Richtstätte erinnerte. „An derselben stat, do das creutz ist gemacht, do gesegenten [verabschiedeten sich] die heyligen zwei haubt der kirchen [an]einander und halsten und küsten do mit weinten augen als stet in actu apostolorum" [197]. In der nächsten Basilika stand der Pilger, nachdem er an dem im Schiff befindlichen Grab des samaritischen Weibes vorbeigegangen war, vor den Grabstätten des heiligen Sebastian und Fabian, sah bei der Sakristei in der Mauer ein Stück der Säule, an der St. Sebastian gemartert worden, betrachtete den Brunnen, in dem die Leiber Petri und Pauli 500 Jahre verborgen gewesen waren, und den Abdruck eines Fußtritts Jesu in einem Marmorstein, auf den er getreten, als er statt Petri sich in Rom wollte kreuzigen lassen. Die Kapelle Domine quo vadis, die an die Begegnung Jesu mit dem flüchtenden Petrus erinnerte, lag an der appischen Straße, an einem Kreuzweg. Die von St. Sebastian wieder sich der Stadt zuwendenden Pilger grüßte sie von weitem auf der rechten Seite des Weges. Am Stadttor wurden die Pilger noch einmal an die Erzählung von der Begegnung Jesu und Petri erinnert. Hier wurden ihnen weiße Flecken gezeigt, die von Steinwürfen der Römer herstammten. Die Würfe hatten Petrus gegolten, der nach Rom zum Martyrium zurückkehrte und dem, als er durch das Tor gehen wollte, von den Römern der Tod durch Steinigung zugedacht wurde. Aber seine Stunde war noch nicht gekommen; er sollte ja gekreuzigt werden. Die Steine verwandelten sich in Schnee und die fehl geworfenen klebten an der Mauer wie die Schneeballen, weiße, unverwischbare Flecken hinterlassend [198]. Auch Pellikan wurde diese Sehenswürdigkeit gezeigt. Er erfuhr jedoch, daß der jerusalemische Märtyrer Stephanus hier gesteinigt worden sei [199]!

Mit der Laterankirche war der erste Gipfel der Wallfahrt erreicht. Schon aus der Ferne grüßte den Pilger das eiserne Kreuz des Münsters, das den von der Passionsgeschichte Pauli herkommenden noch einmal an den Heidenapostel erinnerte. Denn es war aus dem Schwert geschmiedet, mit dem Paulus enthauptet worden war [200]. In der Kirche ruhten die nur einmal jährlich ausgestellten Häupter Petri

[illegible]

und Pauli[201]. Vornehmlich war es aber das Leben und Leiden des Evangelisten Johannes, vor das sich der Pilger hier gestellt sah. Die Basilika war die Grabkirche des Evangelisten, besaß den Altar, an dem er auf Patmos Messe gelesen hatte, die Schere, mit der Kaiser Domitian ihm zum Gespött der Christen die erste Platte geschoren, die aber zum Vorbild und Ehrenzeichen eines jeden Priesters wurde, den Rock, mit dem er zwei Tote erweckt hatte, den Napf, aus dem er, ohne Schaden zu leiden, Gift getrunken hatte[202]. Beträchtlich waren auch die im Münster selbst sowie im Baptisterium und Palast aufbewahrten Reliquien aus der Leidensgeschichte Christi: Die Salben und Büchsen Maria Magdalenas, die den Herrn gesalbt hatte; der Tisch, an dem er das Abendmahl genossen, die berühmte, heilige Stiege, auf der er zum Richthaus Pilati emporgestiegen und niedergesunken war „von forcht und erschreckung wegen des Urteils und herten Todes, den er leyden solt"; die Tür, durch die er ins Richthaus eingetreten war; das Rohr, mit dem er „geschlagen ward vor Pylatus hauß"; das Tuch, das ihm seine Mutter umlegte, als er am Kreuze hing; der Stein, auf dem sein Gewand zerteilt wurde und der von vier Säulen getragene breite Stein, auf dem Judas die 30 Silberlinge ausgezahlt wurden[203]. Dazu gesellten sich wie stets alle möglichen Reliquien aus der Heilsgeschichte, wie Teile des brennenden Busches, in dem Gott Mose erschienen war, die Rute, mit der Moses Wasser aus dem Felsen geschlagen, die Bundeslade mit den Gesetzestafeln und dergl. mehr[204]. Die Herrlichkeit des alten und neuen Bundes war ausgegossen über diese „erste Hauptkirche", die „Mutter" aller Kirchen der Christenheit. In der Kapelle Sancta Sanctorum, in der Jesus selbst mit den Aposteln und Märtyrern an einer Messe des Apostelfürsten teilgenommen hatte, besaß die Lateankirche ein einzigartiges, aber ängstlich gehütetes und fast nie gezeigtes Heiligtum: Das von übernatürlichen, unsichtbaren Händen gemalte Antlitz des zwölfjährigen Jesus, das Lukas vergeblich zu malen unternommen hatte. Hier durfte in der Tat der Pilger wähnen, das gelobte Land betreten zu haben. So konnte denn auch der, der auf dem „heiligen Weg" vom Lateran nach St. Peter pilgerte, so viel Ablaß verdienen, als ob er „gen Jerusalem wer gezogen"[205]. Zugleich predigte der Lateran von der Weltherrschaft des Papstes. Denn er erzählte jedem Pilger die Legende von Konstantins Taufe und Schenkung. Hatte die milvische Brücke nördlich der Stadt vor dem flaminischen Tor die Erinnerung an den Entscheidungssieg des Kreuzes geweckt, so wurde der im Schatten der Südmauer liegende Lateran zu einer Predigt von der Herrschaft des Gottesstaates auf Erden.

Was die drei folgenden Basiliken aufzuweisen vermochten, war gering im Vergleich mit den Schätzen des Lateran. Die Spannung, in die er die Seele versetzt hatte, konnte sich lösen. Der Pilger stieg seelisch gleichsam in die Ebene hinab. Denn wenn in der Basilika zum Kreuz der Strick gezeigt wurde, an dem Christus geführt wurde, als er das heilige Kreuz trug, oder der Schwamm, mit dem der am Kreuz Hängende getränkt wurde, so waren das gewiß sehr ehrwürdige, aber doch nicht ungewöhnliche Reliquien. Anders mochte es sich für die große Menge der Pilger mit den 11 Dornen der Leidenskrone verhalten. Aber Luther kannte vom Allerheiligenstift in Wittenberg her solche Reliquie. Auch die Heiltümer von St. Lorenz und Maria Major waren dem nichts Außergewöhnliches, der die Schätze der Witten-

berger Schloßkirche kannte. Erſt auf dem weiten Wege nach St. Peter konnte ſich die Erwartung wieder ſteigern. Auch ſie zeugte wie der Lateran von der Macht des ſichtbaren Hauptes der Chriſtenheit, inſonderheit von ſeiner geiſtlichen Gewalt und wundertätigen Kraft. Schon ehe man ins Münſter ſelbſt eintrat, erfuhr man davon. Zur Linken ſah man die Kapelle, in der Petrus „ſein erſte meß zu Rom hat gehabt“ [206]. In der Mitte vor dem Münſter ſtand ein eherner „knopf, geformt als ein tantzepff“, der berühmte Reinigungsbrunnen. Er war von den böſen Geiſtern von Troja nach Konſtantinopel und von dort nach Rom gebracht und auf die Kuppel des Pantheon geſetzt worden. Doch auf Gebot eines heiligen Papſtes an die böſen Geiſter iſt er „an die ſtat gefurt und auf die VI merblein ſeul geſetzt worden“ [207]. Fliegende und redende Bilder konnten drinnen im Münſter betrachtet werden. Nahe dem Eingang hing ein Marienbild, das ſelbſt ſeinen Platz ſich ausgeſucht hatte. Urſprünglich hatte es links vom Eingang an einer Säule gehangen. Als aber ſie zur Trägerin des Strics gemacht wurde, mit dem Judas ſich erhängt hatte, „do floch das Maria pild an die andern ſeytten binüber und ward ein ſtym gehort: ich wil nit do ſein, do der ſtrick iſt des, der mein lieben ſun verraten hat, und ſtet alſo noch gemalt do an der anderen mauern“ [208]. Ein anderes Marienbild hatte mit dem heiligen Papſt Gregor geſprochen und ihn veranlaßt, die Antiphon auf die heilige und unbefleckte Jungfräulichkeit zu dichten, die überall der Jungfrau Maria zu Lob geſungen wird [209]. Neben dem Hauptaltar im Chor war gar ein redendes Kreuz aufgepflanzt. Es beſtand aus Silber und hatte die Größe eines Mannes. Als einſt in einer Hungersnot die armen Leute aus Rom vertrieben wurden, verließ das Kreuz „in lüfften ſchwebent“ mit den Vertriebenen die Stadt und ſprach: „Wen ir die armen leut von euch treubt, ſo treibt ir mich von euch; alſo ſchickt man wyder nach den armen leuten, do kam das pild in den lüften ſchwebent hinwyder ein“ [210]. Selbſt ein vom Himmel gekommenes weißes „Kreuz“, vermutlich der große Leuchter im Gewölbe über dem Hauptaltar, konnte mit ſtaunender Andacht betrachtet werden [211]. An die Legende des Apoſtelfürſten erinnerte natürlich manches im Münſter. Man ſah die hölzerne Kathedra, „darauf ſand Peter am erſten zu babſt geſetzt iſt und zeichen thun hat“ [212], ſtand vor der Mauer, hinter der ſich Petri und Pauli Heiltum befand [213], vor dem Hauptaltar mit den halben Leibern Petri und Pauli und vor dem Grab der heiligen Petronella, der Tochter Petri. Wiederum nahe dem Eingang konnte man vor dem Grabe der beiden Apoſtel Simon und Judas in andächtigem Gebet knien. In der berühmten, durch die Jubelabläſſe jedermann bekannten, nur während des Jubeljahrs offen ſtehenden, ſonſt vermauerten „goldenen Pforte“ erblickte man die Tür, durch die Chriſtus das Kreuz getragen. Neben ihr war der Stein vom Grabe Chriſti eingemauert. So predigte die Baſilika, in der die Wallfahrt ihr Ende fand, eindringlicher von der geiſtlichen Gewalt des Nachfolgers Petri als der in den Glanz der Konſtantinlegende getauchte Lateran. Und wenn der Pilger zum Beſchluß ſeiner Wallfahrt aus dem fließenden Brunnen trank, deſſen Waſſer durch das Erdreich geleitet war, in dem die Gebeine der Heiligen lagen, ſo konnte er ſelbſt ſinnlich etwas von der Heiligkeit des Ortes in ſich aufnehmen.

Schauluſt allein führte jedoch die Pilger nicht auf den Weg zu den ſieben Hauptkirchen. Die mühſelige Wanderung ſelbſt war verdienſtlich und wurde darum wie

jedes fromme Werk gern vom Pilger unternommen. Vor allem aber war der Beſuch der Kirchen ſelbſt und die andächtige Verehrung vor den Reliquien mit unermeßlichen Abläſſen ausgeſtattet. Sie aufzuzählen, würde ins Uferloſe führen. Die Pilgerbücher ſelbſt können nicht mit übereinſtimmenden Zahlen aufwarten. Daran liegt jedoch nicht viel. Das Entſcheidende war, den Eindruck zu erwecken, daß eine ungeheure Menge von Abläſſen in kurzer Friſt und mit einem ſchließlich doch geringen Aufwand an Kraft und Kaſteiung erworben werden konnte. Denn was bedeutete im Grunde die Wallfahrt auf der heiligen Straße vom Lateran zu St. Peter im Vergleich mit der Pilgerfahrt nach Jeruſalem zum heiligen Grab, die ſie vollgültig erſetzte? [214] Da durfte man von Mühſal überhaupt nicht mehr ſprechen mögen. Und wenn das andächtige Anſchauen eines der vor St. Peter ausgeſtellten Silberlinge, die Judas für ſeinen Verrat erhalten hatte, 1400 Jahre Ablaß eintrug und jeder Wiederholung dieſer frommen Handlung der gleiche Lohn ward [215], wenn der zum Lateran aufſteigende Pilger, ſchon ehe er den heiligen Bezirk betrat, bloß durch andächtiges Aufblicken zum eiſernen Kreuz des Münſters 300 Jahre Ablaß erworben hatte, ſo wurde die Unermeßlichkeit des geiſtlichen Gewinns eines einzigen Tages deutlich, zumal wenn mitgeteilt wurde, daß allein der Beſuch der Laterankirche einen ſolchen Ablaß erwirke, daß ſeine Höhe überhaupt nicht angegeben werden könne.

Um dieſer ungeheuren Abläſſe willen beſuchte Luther die Kirchen und Kapellen und bezeugte er vor den Reliquien und an den heiligen Stätten die vorgeſchriebene Andacht. Er begnügte ſich auch nicht mit der Wallfahrt zu den ſieben Baſiliken. Er lief als „toller heiliger durch alle Kirchen“ [216]. Sein Beſuch in S. Maria Araceli, in St. Pankraz auf dem Janiculus, wo der heilige „leibhaftig“ liegt und im Pantheon iſt bezeugt [217], in S. Agnes draußen vor der Mauer im Nordoſten wahrſcheinlich [218]. Redet er auch nicht von ſeiner Wallfahrt zu dieſer Kirche, ſo doch von ihrem Verfall, den habgierige Päpſte und Kardinäle auf ihrem Gewiſſen haben [219]. Der größere Teil der beſuchten Kirchen iſt ungenannt geblieben. Die Zahl war groß genug. Muſſel nennt über 60 Kirchen, zu denen die Pilger ihre Schritte lenkten. Die von Albertini kurz vor Luthers römiſchem Aufenthalt angegebene Ziffer iſt noch höher. Ob Luther wirklich allen dieſen Kirchen ſeinen Beſuch abgeſtattet hat, bleibt ungewiß. Sicher iſt, daß er in möglichſt viele einzutreten beſtrebt war. Auch in den „Klüften“, d. h. den Katakomben iſt er geweſen. Zwar nicht in allen, wie er ſummariſch berichtet [220]. Die „irren Grüfte“ von St. Pankraz waren geſchloſſen. Sie wurden nur einmal im Jahr geöffnet [221]. Die Katakomben diesſeits des Tibers haben ihn aber geſehen. Von den Katakomben des Calixt bei St. Sebaſtian hat er öfters erzählt. In dieſem „eine halbe Meile“ von Rom abliegenden unterirdiſchen Gottesacker ruhen, wie er nach dem Pilgerbuch erzählt, 40 Päpſte und 76 000 Märtyrer [222]. Er weiß aus eigener Anſchauung, daß ſie „ſchränkigt liegen“ [223]. Die Zahl aller römiſchen Märtyrer ſchätzt er auf viele hunderttauſend [224]. Ging er mit Andacht und Reue über ſeine Sünden durch den „kirchhof Calixti“, ſo wurden ihm alle ſeine Sünden vergeben [225]. Die großen, aber niedrigen Katakomben von St. Lorenz, die an manchen Stellen nur auf den Knien paſſiert werden konnten, wird er ebenſowenig ſich haben entgehen laſſen wie die Katakomben von St. Agnes,

falls er dort draußen gewesen ist. Der durch die Märtyrer geweihte Boden war ihm ja vor anderen Stätten heilig.

Doch nicht nur sich selbst konnte er unübersehbare Schätze erwerben. Auch den bereits abgeschiedenen und im Fegfeuer weilenden Seelen sprudelte in Rom ein unversiegbarer Gnadenborn. Jeder schlichte Pilger konnte durch fromme Uebungen die Pein der im Fegfeuer schmachtenden Angehörigen lindern. Wer durch die Katakombe des heiligen Calixt fünfmal „unter einer gesprochen meß" hindurchging, der erlöste eine Seele [226]. Die gleiche Verheißung ruhte auf dem frommen Werk, zu dem die heilige Treppe an der Nordseite des Lateranpalastes aufforderte. Wer die 28 Stufen dieser Treppe kniend hinaufrutschte und auf jeder Stufe ein Vaterunser betete, erlöste eine Seele aus dem Fegfeuer [227]. Luther entzog sich diesem frommen Pilgerbrauch nicht. Er betete das vorgeschriebene Stufengebet, küßte jede Staffel und hoffte so, die Seele seines Großvaters Heine aus dem Fegfeuer zu erlösen. Als er oben angelangt war, stieg freilich die zweifelnde Frage auf: „Wer weiß, ob es wohl wahr ist?" [228] Sie hat ihn aber nicht gehindert, nach Kräften sich an allem zu beteiligen. So überwältigt war er von den Gnadenschätzen Roms, daß es ihm „dazumal schier leid war", daß seine Eltern noch lebten. Er hätte sie gern mit seinen Messen und anderen trefflichen Werken und Gebeten aus dem Fegfeuer erlöst [229]. Als Priester konnte er ja größere Schätze sammeln als dem Laien möglich war. Denn zu jenen frommen Werken und Gebeten, die jeder Laie auf sich nehmen konnte, kamen die Messen hinzu, die er als Priester an den begnadeten Altären lesen konnte. Zwar konnten die Laien in den meisten Fällen auch Priester beauftragen, die erlösende Messe zu zelebrieren. Aber sie wußten nicht, ob sie jederzeit willfährige Priester finden würden oder die Kosten solcher Messen aufbringen könnten. Ohne Geld waren ja diese Messen nicht zu haben. Selbst die fremden Priester, die zelebrieren wollten, mußten Brot und Wein bezahlen, wenn sie es nicht bei sich führten. Ihr Wunsch, durch ihre Messen arme Seelen aus dem Fegfeuer zu erlösen, konnte an dem Geiz der Kleriker scheitern. So mußte Pellikan erleben, daß die Zisterzienser bei St. Sebastian einigen Priestern Brot und Wein vorenthielten, und also die armen Seelen wegen der Habgier der Mönche noch länger im Fegfeuer brennen mußten [230]. Immerhin hatte der Priester einen Vorsprung vor dem Laien; und Luther hat davon ergiebig Gebrauch gemacht. Er las, wie wir hörten, viele Messen. Und er drängte sich zu jenen Altären, auf denen die großen Verheißungen ruhten. Nicht immer glückte sein Vorhaben. Es war sein sehnlicher Wunsch, im Lateran an dem Altar vor dem Gitter der Kapelle Sancta Sanctorum in der Nähe des großen Schwibbogens mit den beiden ältesten Glocken der Welt [231] eine Messe zu zelebrieren. Denn es hieß, wer Samstags dort Messe lese, könne die Seele, die er „in seiner memory" habe, aus dem Fegfeuer erlösen [232], oder wie Luther erfuhr: „Selig ist die Mutter, deren Sohn am Sonnabend zu St. Johann Messe hält" [233]. Aber der Andrang zum Altar war zu stark. Luthers Wunsch blieb unerfüllt. Er mußte unverrichteter Sache wieder abziehen, oder wie er es ausdrückt: „Ich aß einen rustigen [geräucherten] hering dafur" [234]. Aber es gab andere Altäre, die gleiche Gnaden spendeten. Schon ein andächtiges Gebet am Hochaltar über dem Grabe des Evangelisten Johannes erlöste eine Seele [235]. Auch in der Lorenzkirche

Abb. 15: Teilanſicht des Lateran mit heiliger Stiege. Aus dem Skizzenbuch des M. van Heemskerck.

Digitized by Google

außerhalb der Mauer ſtand ein Altar, auf dem der gleiche Segen ruhte wie auf dem berühmten Altar zu St. Johann. Denn wer vor dem Hippolytaltar eine Meſſe zelebrierte, erlöſte eine arme Seele [236]. Auch die von den Pilgern auf der Wallfahrt zu den ſieben Hauptkirchen gern beſuchte ſtattliche Kapelle S. Maria Annunciata — zwiſchen dem Paulusbrunnen und St. Sebaſtian —, in der das Gemach gezeigt wurde, in dem Paulus vor ſeiner Enthauptung eingeſperrt war, verfügte über die gleiche Gnade [237]. Und kam man nach St. Sebaſtian und ſtieg in die Krypta hinab, ſo fand man wiederum einen Altar, den uns ſchon bekannten Doppelaltar, vor dem man durch Meſſen Seelen aus dem Fegfeuer erlöſen konnte [238]. Aus Pellikans Reiſebericht wiſſen wir, daß dieſer Altar gern von den prieſterlichen Pilgern aufgeſucht wurde [239]. Daß auch Luther in der Krypta von St. Sebaſtian geweſen iſt, wiſſen wir [240]. Er mag auch hier ſein Heil verſucht haben.

Irgend welche Gleichgültigkeit und Läſſigkeit hat Luther in den vier Wochen ſeines römiſchen Aufenthaltes nicht aufkommen laſſen. Soweit es möglich war, hat er die reichen Abläſſe Roms für ſich und ſeine Angehörigen zu erwerben getrachtet. In faſt nervöſer Geſchäftigkeit hat er ſich darum bemüht. Er lief ja wie ein „toller" Heiliger durch alle Kirchen und Klüfte. Die kurzbemeſſene Zeit galt es möglichſt gewinnreich auszunutzen. Er hat ſich auch nicht durch Legendenkritik die fromme Ehrfurcht ſtören laſſen, die ihn erfüllte, wenn er vor den Reliquien ſtand. Was alles er geſehen, kann nicht feſtgeſtellt werden. Er ſelbſt hat nur gelegentlich einiges genannt, wie den 12 Fuß langen, ungewöhnlich dicken Strick, mit dem Judas Iſcharioth ſich erhängte [241] und die Gemälde des Evangeliſten Lukas [242]. Daß dies nur ein Bruchteil deſſen war, was er wirklich andächtig betrachtete, iſt ſelbſtverſtändlich. Und wenn er verſichert, daß er alles glaubte, „was daſelbſt erlogen und erſtunken iſt" [243], ſo hat er jedenfalls nicht durch Kritik ſich um den heiligen Schauer gebracht, der die Gläubigen vor den Reliquien überkam. Etliches galt freilich nur als Merkwürdigkeit. Der Strick, mit dem ſich Judas erhängte, war natürlich kein Heiltum. Er wurde nur, wie auch der Reformator verſichert, „zum Wunder gewieſen" [244], alſo als „Rarität" oder „Kurioſum" gezeigt. „Devotion" wurde beim Anblick ſolcher Stücke natürlich nicht erwartet. Der Beſchauer mochte aufſteigenden Zweifeln Raum geben. Sie verletzten ja keine Verpflichtung zu andächtiger Verehrung. Luther ſelbſt ſcheint, wenn Rückſchlüſſe aus ſeiner ſpäteren Bemerkung ſtatthaft ſind, den dicken, ungefügen Strick mit nüchternen Augen betrachtet zu haben. Wo aber Devotion vorausgeſetzt wurde, hat er ſie offenbar aufgebracht. Er deutet nicht an, daß die „ungeſchwungenen Lügen", über die er in ſpäteren Jahren ſeinen Unmut ausläßt [245], damals ſeinem kritiſchen Gewiſſen zu ſchaffen machten. Und doch wurden recht ſtarke Zumutungen geſtellt. Wenn die Pilger in St. Sebaſtian vor den Brunnen geführt wurden, in dem die Leiber Petri und Pauli 500 Jahre „verborgen" gelegen hatten und in St. Peter vor den Altar, auf dem ſchon Papſt Silveſter „Leichnam und Gebein" der beiden Apoſtel gewiſſenhaft „auf einer wag gleich geteilt und gewegen" hatte [246], ſo mußten ſie, wenn ſie „gläubig" bleiben wollten, dem geſchichtlichen Gewiſſen ſehr kräftig Schweigen gebieten, zumal ſie auf dem Wege von St. Sebaſtian nach St. Peter, im Lateran, die Konſtantin-Silveſterlegende vernahmen und alſo nicht

ganz hilflos im Meer der Jahrhunderte umhertrieben. Es gab des Zweifelhaften genug. Und man brauchte nicht grade mit den Kenntniſſen eines Hiſtorikers ausgerüſtet zu ſein, um ſtutzig zu werden. Ort und Stelle ſelbſt konnten dazu Anlaß geben. Der Franziskaner Pellikan, der freilich ſchon vom Humanismus angekränkelt war, war nicht geneigt, alles anzunehmen, was ihm mitgeteilt wurde. Dem Mann, der ihm die Geſchichte von dem Brigittenkreuz in St. Paul erzählte, ſchenkte „er für ſeinen Teil" keinen Glauben. Ebenſowenig der bekannten Legende der Kirche zu den drei Brunnen (alle tre Fontane). Er überlegte, wie er ſchreibt, die Sache ſorgfältig und erkannte ſie bald als Täuſchung. Er fand „im Grund" nur eine einzige Quelle, deren Waſſer von ungleicher Höhe herablaufe, auch ſchlammig und von ſchlechtem Geſchmack ſei, wenn es auch von anderen wegen ſeiner Heilkraft gelobt werde [247]. Daß Stephanus an der aurelianiſchen Mauer geſteinigt worden ſei, iſt ihm ſelbſtverſtändlich des Guten zu viel [248]. Dieſer Legende würde auch Luther den Glauben verſagt haben. Denn aus der Schrift wußte er es beſſer; und gegen ihre Angabe konnte keine andere aufkommen. Aber Muſſel brachte die Flecken in der Mauer mit der Paſſion Petri in Verbindung. Und dieſe Faſſung der Legende brauchte Luthers Zweifel nicht herauszufordern. Ebenfalls konnte er unbedenklich glauben, daß Johannes aus dem in St. Johann gezeigten Napf Gift getrunken habe, ohne Schaden zu nehmen. Denn er wußte, daß die Heiligen Gift getrunken hatten und unverſehrt geblieben waren. Ja dies erſchien ihm ſogar als etwas „Natürliches". Denn nur unter der Wirkung der Sünde hat, wie er mit dem Lombarden überzeugt iſt, der Körper ſeine Widerſtandsfähigkeit gegen die ſchädlichen Stoffe verloren [249]. Seine ſummariſche Verſicherung, er habe in Rom alles geglaubt, was dort erlogen ſei, braucht man darum nicht als groteske Uebertreibung zu entwerten. Er ging nicht mit den Augen eines humaniſtiſchen Kritikers durch die Straßen, Kirchen und Klüfte und ſaß nicht mit der Zunge eines ſkeptiſchen Spötters unter den Kurtiſanen. Die unerquicklichen Beobachtungen im „neuen" Rom haben ihn an der Heiligkeit des „alten" Rom nicht irre gemacht. Kirchlichen Freiſinn und weltliche Luſt hat er nirgends verraten. Die Laſter der Kurie und die unheilige Geſchäftigkeit der römiſchen Kleriker haben ihn entſetzt. Aber Rom war doch die heilige Stadt, auf der das Wohlgefallen Gottes ruhte. Es durfte ſeine Gnaden jedem Pilger ſpenden. Und jeder Wallfahrer durfte nach der Mühſeligkeit des Tages abends in ſeine Herberge — Kloſter oder Gaſthof — mit geiſtlichen Schätzen reich beladen zurückkehren und, enthielt er ſich einer Todſünde, ſelbſt die Schrecken des Fegfeuers gering achten. Glaubte Luther, was Pilgerbücher und ortskundige Pilgerführer erzählen, ſo konnte er ſelbſt geiſtlichen Anfechtungen zum Trotz der römiſchen Gnaden ſich freuen. Und wußte er, daß er heiliges Land betreten habe, ſo durfte er auch von der Nähe des Gottes überzeugt ſein, der Heiligkeit mit Segnungen lohnt. Grade die Gewißheit, daß er auf heiliger Stätte ſtehe, hat kein Zweifel getrübt. Als längſt die Legenden der römiſchen Pilgerbücher als ungeſchwungene Lügen von ihm erkannt waren, regten ſich keine Bedenken gegen das, was von den Katakomben erzählt wurde. Sie blieben ihm nach wie vor die Stätten, in denen Märtyrer „im Frieden" des Herrn ruhten. Als Friedhöfe von Märtyrern hat er mit den Pilgerbüchern dauernd die Katakomben gewürdigt. Sie machten auf ihn einen ſtarken und auch bleibenden

Eindruck. Im Rom der Frührenaissance hatte er doch wie andere fromme Pilger das heilige Rom gefunden. Ob auch den Frieden, ist freilich eine andere Frage.

5.

Ende Januar, spätestens Anfang Februar lenkte Luther die Schritte wieder gen Norden. Der Weg wird ohne größere Unterbrechungen zurückgelegt worden sein. Die Marschleistung der Wandertage hat ungefähr 40 km betragen. Solche Tagesmärsche wurden auch später noch von Luther gemacht. Es lagen darum mindestens 35 Marschtage vor ihm, als er auf der flaminischen Straße nordwärts wanderte. Schwerlich wird er darum vor Mitte März in Erfurt wieder eingetroffen sein. Der Rückweg führte ihn bis zum Apennin dieselbe Straße, die er auf der Reise nach Rom gezogen war. Nach Ueberquerung des Gebirges ist er aber auf die östliche Straße eingebogen. Er könnte also ungefähr den Weg gegangen sein, den Pellikan in seinem Reisebericht beschreibt, also den über Cento und Mirandola führenden Weg. War das reiche Benediktinerkloster, in dem er üppig bewirtet wurde, S. Benedetto Po, so hätte er dort den Po überschritten und dann über Mantua die Alpen erreicht. Die Brennerstraße führte ihn nach Innsbruck, von wo er über das Augustinerkloster Seefeld, den Scharnitzpaß, Partenkirchen und Schongau nach Augsburg gekommen wäre, oder im Inntal bis Nassereith aufwärts wandernd über den Fernpaß, Füßen und Kaufbeuren Augsburg erreicht hätte. Die Stadt scheint ihm weder damals noch später einen besonderen Eindruck gemacht zu haben. Augsburg sei nichts gegen Nürnberg, weder des Erdreichs noch der Festung halber [250]. Größere Aufmerksamkeit schenkte er einer Augsburgerin, der Ursula Lamenit. Sie stand im Ruf großer Heiligkeit. Denn sie lebte, wie man in Augsburg überzeugt war, ohne irgendwelche Nahrung zu sich zu nehmen nur durch die Kraft des heiligen Sakraments. Der von den Mirakelstätten Roms herkommende Mönch ließ sich durch einen Kaplan zur Jungfrau Ursel führen. Treuherzig meinte er, der die Heiligkeit vom Glanz der himmlischen Herrlichkeit umflossen sah, die Jungfer Ursel hätte gewiß das sehnliche Verlangen, Gott möchte sie aus dieser Zeitlichkeit abrufen. Zu seinem Befremden ward ihm aber die Antwort: „Traun nein! Wie es dort zugehet, das weiß ich nicht; aber wie es hie zugehet, das weiß ich“ [251]. Aus dieser Antwort sprach eine fremde Welt zu ihm und Zweifel an der Heiligkeit des Wundermädchens stiegen, begreiflich genug, in ihm auf. Später wurde es denn auch als Betrügerin entlarvt. Es hatte von Pfefferkuchen gelebt, die es unter der Schürze versteckt hatte. Dank der Fürsprache der Herzogin von Bayern kam sie mit der Strafe der Verbannung davon. Ihr Geld — angeblich 1500 Gulden — und einen „jungen Gesellen“ konnte sie mitnehmen [252].

Eine unerfreuliche Begegnung stand am Ende dieser Romreise, eine letzte der nicht wenigen Enttäuschungen, auf die Luther zurückblicken mußte. In späteren Jahren hat er seine Romreise als eine Kette von getäuschten Erwartungen beschrieben. Er als ein Narr trug auch Zwiebeln gen Rom und brachte Knoblauch wieder [253]. Achtet man lediglich auf jene Urteile des Reformators, in denen er den Ertrag seiner Romreise zusammenfaßt, so bleibt wenig genug übrig, das Wert besäße. Sein allgemeines geistiges Gesichtsfeld hat sich in der Tat in jenen Wochen nicht sonderlich

erweitert. Dafür ſind freilich nicht bloß die Zuſtände verantwortlich zu machen, die er antraf, ſondern auch die Augen, mit denen er ſelbſt die fremde Welt betrachtete. Er ſah doch manches nicht, was andere damals zu ſehen ſchon gelernt hatten. Die Maßſtäbe, die er anlegte, waren in der Regel immer noch kleinbürgerlich und mönchiſch. Er war zwar nicht mit einem bloß nach innen gerichteten Auge ſeines Weges gegangen. Was ungewöhnlich war oder durch ſeine Maſſigkeit auffallen konnte, beachtete auch er. Dank ſeinem guten Gedächtnis und ſeiner ſtarken Begabung für anſchauliche Darſtellung konnte er es auch im Alter lebendig ſchildern, die Hochwieſen der Schweiz wie die ebenen Gefilde der Lombardei, die techniſchen Wunder der Gegenwart wie die wuchtige Größe antiker Ruinen. Aber die lebendige Anſchaulichkeit der Schilderung weiſt nicht auf einen Pilger, der Sinn für die Sprache der Linien und Farben bezeugt hätte. Plaſtiſche Rede und äſthetiſcher Sinn ſtanden noch nicht in jener Wechſelbeziehung zueinander, die gern für ſelbſtverſtändlich gehalten wird. Nützlichkeit und Erbaulichkeit legten einen dichten Schleier über die Schönheit. Der in Wittenberg lehrende Meißner Magiſter Meinhard hätte vor dem Hochgebirge der Schweiz mit anderen Gefühlen geſtanden als Luther, der im harten Felſen und kahlen Geröll eine bleibende Hemmung des Ackerbaus erkannte und die Wieſen nicht durch Getreidefelder ergänzt ſah. Und der aus Florenz ſtammende Prieſter Albertini entdeckte andere Schätze in Rom, als der Erfurter Mönch, dem die übernatürliche Herkunft eines Gemäldes eindrucksvoller war als Form und Farbe. Allerdings lag noch nicht der ganze reiche Blumenteppich der Renaiſſance vor ihm ausgebreitet da; aber einige Blüten hatten ſich doch ſchon geöffnet. Doch auch an ihnen ſcheint er achtlos vorübergegangen zu ſein. In nächſter Nähe befanden ſich die Fresken eines Pinturicchio. Aber der Blick des Mönchs glitt an ihnen vorbei und blieb auf dem vom heiligen Lukas gemalten Madonnenbild haften. Techniſche Kunſtwerke ſind ihm aufgefallen, wie jedem, der von den Werken des Kleinhandwerks herkommt. Die Nürnberger Uhr erregte ſeine Aufmerkſamkeit, die Aquädukte, die aus Neapel das Waſſer nach Rom geführt, weckten ſein Staunen und an den Koloſſalbauten aus dem Altertum, dem Zirkus Maximus, dem Koloſſeum, den Thermen Diokletians und anderen mächtigen Bauten der Kaiſerzeit bewunderte er die Größe und die Höhe. Aber damit ſcheint ſeine Bewunderung auch ſchon erſchöpft geweſen zu ſein. Wenn die Größe, die aus den Ruinen zu ihm ſprach, innerlich verarbeitet wurde, ſo mündete alles in die Frage ein, wie denn die Heiden, die doch von Gott nichts wußten, ſolche Werke hatten ſchaffen können. Aber deren Ruinen überzeugten ihn dann wieder von der Gerechtigkeit Gottes. Sie wurden ihm gleichſam zu einer Predigt über die Erzählung vom Turmbau zu Babel. Hoffart und „ſtolzer Mut" haben die Stadt zerſtört und, wie er überzeugt iſt, ſo gründlich zerſtört, daß ihre Ruinen allen Geſchlechtern zu einer Predigt von der ſtrafenden Gerechtigkeit des ewigen Herrn werden [254]. Die Stadt, deren Geſchichte mit der Schändung veſtaliſcher Keuſchheit, mit Brudermord und Frauenraub begann und mit gotteslästerlichem Uebermut und grauſamſter Verfolgung der Heiligen Gottes ſchloß, predigte mit lauter Stimme, daß Gott ſich nicht ſpotten laſſe. Die ſchaffende Natur, die aus hartem Geſtein den Oelbaum aufwachſen läßt, und die zerſtörte Kunſt, die in Schutt und Staub zerfällt, wurden zu Gleichniſſen des Gottes, mit dem ſeine Seele rang.

So wendet sich sein Auge stets wieder dem Ewigen zu. Die Beobachtungen des Alltags, die sich aufdrängen mußten, bleiben vereinsamt. Was er von Land und Leuten Italiens zu erzählen weiß, ist schließlich doch recht wenig. Ganz gewiß ging er nicht stumpf durch die fremde Umgebung hindurch. Er scheint sogar — wenn wir nicht hier vor Beobachtungen aus späteren Jahren stehen — eine gewisse Ueberlegenheit in der Politur des äußeren Menschen empfunden zu haben. Er rühmt die italienischen Schneider, die sich zu „Spezialisten" entwickelt haben. Der eine macht nur Röcke, der andere nur Mäntel, der dritte nur Hosen. In Deutschland aber machen die Schneider alles durcheinander und „gießen die hosen gar vber eine leisten". Wie schmerzt es die Augen, wenn man einen Deutschen dahergehen sieht, „hat hosen wie eine rauche taube bis zu den Knien vnnd eynen kurtzen rock, das man einem in hindern siehet" [255]. Solche Urteile über die äußere Zivilisation können aber doch nur mit großer Vorsicht aufgenommen werden. Der pilgernde Mönch hat schwerlich der „Schönheit" der Kleidung eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Als Gelehrter sowohl wie als Mönch hatte er es freilich gelernt, die kurze Kleidung zu mißachten und den die Glieder verdeckenden Rock zu würdigen. Aber was der Reformator über die äußere Politur und urbane Beweglichkeit der Italiener mitzuteilen hat [256], braucht durchaus nicht als Ertrag seiner Romreise angesprochen zu werden. Er hatte auch später Gelegenheit genug, Auftreten und Gebaren der Italiener zu beobachten. Daß sie z. B. weit weniger trinken als die Deutschen, mäßig und nüchtern sind, braucht er nicht bloß auf der Romreise beobachtet zu haben [257]. Auch Melanchthon weiß, daß die Deutschen unmäßiger sind als die Italiener, und er kann auch die Gründe dafür angeben, das kältere Klima und den geselligen Trieb, den er wie auch Luther den Italienern rundweg abspricht [258]. Dies Urteil Melanchthons ist nicht schwächer oder unsicherer umrissen als das Urteil Luthers und dennoch nicht der Niederschlag eigener Beobachtungen in Italien. Wenn ferner Luther als Nationalfehler der Italiener die Lüge nennen möchte, so deswegen, weil er gegen Schluß seines Lebens erfahren mußte, daß sie in Verlogenheit jedem anderen Volk überlegen waren [259]. Und wenn er meint, daß drei italienische Spitzbuben auf einen Florentiner gehen, so verdankt er diese Ueberzeugung natürlich nicht den wenigen Stunden, die er in Florenz zubrachte [260]. So ist manches ihm erst später aufgefallen. Anderes ist ihm als Nationalcharakter der Welschen von anderen geschildert worden, die ebenso wie er überzeugt waren, daß es Nationaltugenden und Laster gebe. Man wird sich daran gewöhnen müssen, nicht in jedem Urteil über Land und Leute Italiens einen Ertrag der Romreise zu erblicken. So schrumpfen freilich die sicheren Ergebnisse auf einige doch recht alltägliche Beobachtungen zusammen. Ein farbenreiches Bild mit starken Lichtern zu malen wird unmöglich. Aber das entspricht schließlich nicht nur der Zufälligkeit der römischen Erinnerungen des Reformators sowie der deutlichen Abhängigkeit späterer Urteile über die Italiener von Erfahrungen, die zum Teil viele Jahre nach der Romreise gemacht wurden, sondern auch der kurzen Dauer der Reise.

Der Aufenthalt in Italien war in der Tat zu kurz, um Urteile zu ermöglichen, die eine langjährige Vertrautheit mit Land und Leuten voraussetzen und selbst dann mit Vorsicht ausgesprochen sein wollen. Luther aber war nicht nur sehr wenige

Wochen in Italien, sondern er konnte auch diese kurze Zeit nur ganz unvollkommen für Studien am Volk ausnutzen. Der pilgernde Bettelmönch, der den Weisungen des Ordens gemäß seine Straße ging und von vielleicht ganz wenigen Ausnahmen abgesehen in Klöstern beherbergt wurde, kam während der Wanderung nur in ganz oberflächliche Berührung mit dem fremden Volk. Pellikans Reisebericht zeigt uns, daß man eine Romreise machen und Italien im Grunde nur streifen konnte. Die Unkenntnis der Sprache war eine weitere Erschwerung schärferer Beobachtungen. Luther hat nie italienisch verstehen gelernt und darin eine natürliche Quelle gegenseitigen Mißverständnisses und erregter Feindschaft erkannt[261]. Auf der Romreise sammelte er nur einige wenige Sprachbrocken auf[262]. In Rom selbst nahmen die Geschäfte, klösterlichen Pflichten und Gnadenstätten ihn so in Anspruch, daß zu Streifzügen anderer Art wenig Raum blieb. Seinen Verkehr bildeten im wesentlichen Priester und Mönche, vornehmlich die Kleriker deutscher Herkunft. Gespräche mit italienischen Priestern stießen in der Regel auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Eine Verständigung auf deutsch oder italienisch war unmöglich. Die lateinischen Sprachkenntnisse der italienischen Priester waren aber zumeist so dürftig, daß auch eine Unterhaltung in der internationalen Kirchensprache unmöglich wurde. Pellikan mußte, wie wir vernahmen, in Brixen auf einen Dolmetscher warten, der 13 Jahre in Rom verweilt hatte. Er war ihm und seinen Genossen unentbehrlich, da die italienischen Brüder mit den deutschen nicht lateinisch sprechen konnten[263]. Wie konnte unter diesen Umständen Luther tief in Denk- und Lebensgewohnheiten des fremden Volkes eindringen. Seine Beobachtungen mußten flüchtig und äußerlich bleiben. Was mit einiger Sicherheit auf Beobachtungen während der Romfahrt zurückgeführt werden kann, geht in der Tat nicht in die Tiefe. Die Bewegungen und lebhaften Gesten der Italiener sind „lächerlich“[264]. Ihre Frauen müssen, von den Männern eifersüchtig überwacht, dicht verschleiert auf den Straßen gehen und werden der Geselligkeit fern gehalten[265]. Daß die Italiener an den Straßenecken öffentlich ihre Notdurft verrichten und es „wie die Hunde“ machen, hat er natürlich — wie übrigens viele andere — selbst gesehen[266]. Die Neigung zu solcher Unsitte war freilich nicht nur unter den Italienern vorhanden. Selbst die Wittenberger Studenten konnten ihr nachgeben. Der Reformator wenigstens hat einmal in einer Depositionsrede ausdrücklich ein solches Benehmen gerügt[267]. Aber der „italische Brauch“ hat ihn doch geärgert. Auffallender war ihm der Versuch mancher Hausbesitzer, mit Hilfe des heiligen Antonius diese Verunreinigung ihrer Häuser zu verhindern. Abergläubisch wird ihm dies damals allerdings kaum erschienen sein. Der Reformator rügt es natürlich als schweren Aberglauben, wenn er sieht, daß Bilder des heiligen Antonius mit glühender Lanze unanständiger Beschmutzung der Häuser wehren sollen[268]. Der Mönch jedoch konnte darin wohl nur einen besonderen Antoniuskult erkennen, entsprechend dem Annenkult seiner Heimat. Die Bemerkung vollends, die Italiener hätten größere Achtung vor Antonius und Sebastian als vor Christus und verehrten sie wie die Heiden ihre unheilbringenden Götter[269], trägt eine so unverkennbar reformatorische Färbung, daß sie überhaupt nicht in irgendwelchen unmittelbaren Zusammenhang mit der Romreise gebracht werden kann. Nur die ungewöhnlich starke Verehrung dieser beiden Heiligen ist ihm aufgefallen. Dazu

bedurfte es aber keiner sonderlich scharfen Beobachtung. Und ob die flüchtigen Eindrücke, die er empfing, ihm wirklich eine stark überlegene Zivilisation des italienischen Lebens vorspiegelten, bleibt unsicher. Den größten Eindruck machten ihm die Verwaltung und der Betrieb der Hospitäler in Florenz und des Findlinghauses an der Porta San Gallo, in der Nähe des ihn beherbergenden Klosters der lombardischen Augustiner Eremiten. „Königliche" Ausstattung, treffliche Verwaltung, ausgezeichnete ärztliche Fürsorge, reichliche Ernährung, gewissenhafte, jeder Ansteckung nach Kräften vorbeugende Wartung der Kranken und aufopfernde Pflege durch freiwillige Krankenpflegerinnen aus der Stadt rühmt er, der dies alles mit eigenen Augen zu Florenz gesehen hat, mit warmen Worten [270]. Nicht weniger die Verpflegung, Erziehung und „väterliche" Fürsorge im Findlinghaus [271]. Er scheut sich auch nicht, trotz den Erfahrungen in Rom dies schlechthin als Ueberlegenheit der Italiener zu würdigen. Im übrigen aber vernehmen wir herzlich wenig freundliche Urteile. Und das Wenige, das der Romreise entstammen könnte, ruht auf flüchtigen, keineswegs vielseitigen Beobachtungen. Seine Aufmerksamkeit wandte sich vornehmlich den äußeren Formen des Landes und seiner Bauwerke und dem auffälligen Gebaren des Alltags zu. Auch in Italien wanderte er mit dem gleichen Auge und Sinn, wie in Bayern und in der Schweiz. Etwas Besonderes sah und erlebte er nicht. Er blieb auch als Italienfahrer der pilgernde Bettelmönch, der nur wenig von der umgebenden äußeren Welt aufnehmen kann. Erst später konnte er es mit anderen, meist unerfreulichen Erfahrungen zu einem im ganzen unfreundlichen Gesamtbild Italiens vereinigen.

Auch in Rom sah und hörte er nichts Ungewöhnliches. Wenn er in seinen Rückblicken die römischen Wochen unter den Gesichtspunkt der Wallfahrt stellte, so schilderte er damit zutreffend die innere Verfassung, in der er sich befand. Darum konnte ihn auch nicht irre machen, was er im neuen päpstlichen Rom sah und hörte. Es war schlimm genug. Aber keineswegs bezeugte Luther eine größere Neigung als andere Romfahrer, den häßlichen Gerüchten zu lauschen und das Unkirchliche zu beachten. Was er später darüber mitzuteilen wußte, wird von vielen Romfahrern jener Tage bestätigt [272]. Er wußte keineswegs mehr oder gar Aergeres als sie. Ein Gutes weiß er sogar zu rühmen: die treffliche Erledigung der Geschäfte an der Rota. Ob aber dies Urteil wirklich eigenen römischen Beobachtungen entstammt, bleibt zweifelhaft. Auf keinen Fall wurzelt es in der Erfahrung, die er als Abgesandter der renitenten Klöster machte. Denn sein Geschäft führte ihn überhaupt nicht vor die Kurie, weder vor das Konsistorium noch vor die Rota. Und daß er sein Urteil an den Mitteilungen eines so guten Kenners der Rota wie Johann von der Wick gebildet habe, ist sehr wahrscheinlich. In seinen freundlichen Bemerkungen über die Rechtspflege an der Kurie braucht man darum nicht einen Ertrag der Romreise zu entdecken. Aber ausgeschlossen ist es doch nicht, daß er in Rom eigene Beobachtungen gemacht hat oder schon dort sich einiges über die Rota sagen ließ. Wir wissen durch Richards anschauliche Schilderung der Rechtsprechung an der Rota, daß auch Unbeteiligte einen lebhaften Eindruck von einem geordneten Rechtsverfahren gewinnen konnten [273]. Aber freilich, der Mönch war kein Rechtsgelehrter. Besonderes Interesse für die Rota brauchte ihn nicht zu bewegen. Doch was er an Argem erfuhr,

von der „Päpſtin Agnes", deren Steinbild er ſah [274] — vermutlich war's ein Mithrasſtein [275] — bis zu den Schamloſigkeiten der letzten Päpſte, hat weder ſeinen Glauben an die geiſtliche Autorität des Papſttums noch an die Heiligkeit des Orts erſchüttert. Der römiſche Biſchof blieb ihm nach wie vor der Nachfolger Petri, der alle Unterwerfung und Ehrerbietung fordern darf, die dem Apoſtelfürſten geziemt. Und alles untüchtige Weſen und ſchändliche Treiben des päpſtlichen Rom rechtfertigt nicht, wie es noch 1519 heißt, „daß man ſich von derſelben Kirchen reißen oder ſcheiden ſoll" [276]. Die Urteile des Reformators über Rom nahmen wie die über Italien ſchärfere Formen an. Zum Evangelium bekehrt mußte er anders urteilen als bisher. Seine römiſchen Beobachtungen waren ja nun in ein neues Licht gerückt. Jetzt erſt lernte er ſie ganz begreifen. Und inzwiſchen hatte er auch viel gehört und erfahren, das dem Greuel an heiliger Stätte gleichkam. Die Beobachtungen, die er ſelbſt in Rom gemacht hatte, wurden alſo beträchtlich ergänzt. Hinter den ſcharfen und auch heftigen Urteilen ſpäterer Jahre ſteht mehr als die Erfahrung der vier römiſchen Wochen. Sie allein hätte nie genügt, um jene ſpäteren Urteile zu bilden. Davon überzeugen die maßvollen Urteile der erſten Jahre nach der Romreiſe. Sie auch machen es nicht grade wahrſcheinlich, daß er mit ſtark ausgeprägtem Nationalbewußtſein nach Deutſchland zurückgekehrt ſei [277]. Ganz gewiß hat er ſich in den deutſchen Kreiſen der Anima, und wo er ſonſt mit Landsleuten zuſammentraf, heimiſch gefühlt. Ebenſo gewiß iſt es, daß die Welſchen ihn abgeſtoßen haben. Gegenſätze deutſchen und italieniſchen Weſens hat er empfunden. Was ihm als deutſch vor der Seele ſtand und was er als welſch beobachtete, klaffte auseinander. Aber noch ſah er die Gegenſätze im weſentlichen in religiöſer Beleuchtung. Er ſchilderte das ihm ärgerliche Treiben nicht anders als andere. Ein nationales Bewußtſein im eigentlichen Sinn wurde noch nicht geweckt. Was er ſah und erfuhr, konnte zwar national bedeutungsvoll werden. Seine römiſchen Erfahrungen gewannen ja alle eine damals noch nicht von ihm geahnte Tragweite. Aber noch lag alles unter der Hülle der religiöſen Gegenſätze. Sie allein waren ihm deutlich bewußt; das andere bedurfte noch der Vermittelungen. Was er bemerkte, wurde auch von jedem anderen frommen Pilger aus dem Norden bemerkt. Und wenn er nach den Angaben der Pilgerbücher von Stätte zu Stätte ging, ſo tat er nur, was viele vor ihm und nach ihm taten. Es geſchah mit ſtarker Beſchränkung auf die Gnadenſtätten und Gnadenmittel. Die Ausſchließlichkeit ſeines religiöſen Fragens verleugnete er auch in Rom nicht. Sündenvergebung und Heiligkeit, die übernatürliche Welt und ihre Herrlichkeit gingen ihm auch hier über alles. Und da er den Boden, über den er ging, durch das Blut der Märtyrer geheiligt wußte, ſo brauchte ihn das unheilige Rom nicht zu ſchrecken. Mit der Unermüdlichkeit des aufrichtig Ringenden konnte er ſich der Schätze zu bemächtigen trachten, die vor ihm ausgebreitet wurden. Als Pilger, nicht als Wißbegieriger, geſchweige denn als weltlich Geſinnter erlebte er die vier römiſche Wochen.

Mit einer Enttäuſchung mußte er freilich die heilige Stadt verlaſſen. Auch im Rom der heiligen Märtyrer hatte er nicht jene Selbſtverſtändlichkeit der Zuverſicht gefunden, nach der ihn verlangte. Die Generalbeichte hatte ihm weniger eingetragen als er erwartet hatte, weniger vermutlich, als früher die gleiche Beichte in Erfurt. Und

ſelbſt die Verheißungen, die auf den frommen Uebungen ruhten, konnte er nicht mit jener feſten Gewißheit ſich aneignen, mit der der Durchſchnittspilger ſie hinnahm. Auf der heiligen Stiege befiel ihn derſelbe Zweifel, der in ſeinen Erfurter und Wittenberger Kämpfen ihn oft genug gequält hatte. Als er oben angelangt war, nahte ſich ihm die alte Frage, ob denn mit ſolchen Mitteln das gewünſchte Ziel erreicht werde. Unter dem Stachel des katholiſchen Gottesgedankens litt er auch in Rom. Wurden aber ſelbſt an einer Stätte, auf der unzweifelhaft das Wohlgefallen Gottes ruhte, die quälenden Fragen nicht unterdrückt, und mußte er ſelbſt hier jener Mißerfolge inne werden, vor denen er anderwärts geſtanden, ſo durfte er nicht hoffen, von dem befreit zu werden, was er den Pfahl in ſeinem Fleiſche nannte. Weder das Leben im Stande der Vollkommenheit noch die geprieſene Wallfahrt zu den ſieben Hauptkirchen der abendländiſchen Chriſtenheit brachte ihm den erſehnten Frieden. Grade vor der „Hauptkirche der Welt" packte ihn der Zweifel, der ihn um den Ertrag ſeiner Mühen zu bringen drohte. Je heiliger die Stätte und je größer die Verheißung, deſto peinlicher dieſer Zweifel. So durfte der Reformator doch urteilen: „Wer gen Rom kam und brachte Geld, der kriegte Vergebung der Sünden, ich als ein Narr trug Zwiebeln gen Rom und brachte Knoblauch wieder" [278]. Nicht nur in Sachen der Obſervantenfrage, auch geiſtlich ſchloß die Romreiſe mit einem Mißerfolg. Später lernte er die römiſchen Wochen anders würdigen. „Weil mich unſer Herrgott in das ſchentzlich, heßlich geſchefft bracht hat, wolde ich nicht 100 000 fl. dafur nemen, das ich nicht Romam auch geſehen und gehoret hette" [279]. Das war das Urteil deſſen, der leidenſchaftlich den Papſt bekämpfte. Der Rom verlaſſende Mönch ſchied mit der Gewißheit, daß ſelbſt dieſer heilige Ort ſeine Wunde nicht hatte heilen können.

Viertes Kapitel.

Vom katholischen zum paulinischen Evangelium.

§ 12. Die endgültige Versetzung in den Wittenberger Dienst.

1. Verlauf des Observantenstreites und Luthers Eingliederung ins Wittenberger Kloster.
2. Das Kölner Kapitel und L.s Bestimmung zum Klosterprediger und Doktor der Theologie.
3. Die Doktorpromotion.

1.

Wie die Erfurter den Bericht über den Mißerfolg der Romreise aufgenommen haben, ist uns nicht überliefert. Luther, der uns am zutreffendsten hätte unterrichten können, hat sich ganz ausgeschwiegen. Der Observantenstreit ist dem Reformator zu bedeutungslos erschienen, um viele Worte darauf zu verschwenden. Wir hören so gut wie nichts aus seinem Munde über diesen Streit, der ihn doch nicht nur nach Rom geführt und mit Anschauungen bereichert hatte, sondern auch in der Folge für ihn und seine Reformation von ungeahnter Bedeutung werden sollte. Das Verständnis des römischen Aufenthalts konnte er in späteren Jahren sich vertiefen und demgemäß seine Hörer unterrichten. Ueber die Folgen des Observantenstreits für sein persönliches Geschick und die Reformation der Kirche scheint er nie ernsthaft nachgesonnen zu haben. Die ganze Frage wurde ihm bald so geringfügig, daß er über ihre Folgen für ihn selbst nachzudenken keine Nötigung empfand. Schon in seinen keine drei Jahre nach der Romreise gemachten Bemerkungen zur Observantenfrage sagt er nichts von dem Streit, in dem er doch selbst eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hatte. Melanchthon ist so schlecht unterrichtet, daß er nur von „einigen Streitigkeiten zwischen den Mönchen" weiß. Auch Mathesius hat nichts Bestimmtes erfahren. Die beste Aufklärung hätte uns vermutlich Felix Milensius geben können, wenn er seinen Papieren eine größere Sorgfalt zugewandt hätte. Denn er hat Akten über den Streit der Klöster mit Staupitz in der Hand gehabt. Aber seine historiographische Liederlichkeit hat ihn um den Ruhm gebracht, der Geschichtsschreiber des Observantenstreits zu sein. Wir ständen recht ratlos da, wenn nicht einige halb verlorene Notizen und einige kurze Regesten des Ordensgeneralats etwas Licht ins Dunkel brächten.

Freundlich können die Erfurter den Bericht über die Verhandlungen mit dem Ordensprokurator natürlich nicht aufgenommen haben. Die Abordnung war nicht

nach Rom geschickt worden, damit gleichsam nur das Gesicht gewahrt bleibe. Es war nicht eine bloße Geste beabsichtigt gewesen, sondern der entschlossene Versuch, die Pläne Staupitzens über den Haufen zu werfen. Allen wirklich nicht unerheblichen Gegengründen zum Trotz hatten sie die Gesandtschaft abzuordnen gewagt. Mit dem Mißerfolg hatten sie jedoch rechnen müssen, mochten sie auch ihn nicht für wahrscheinlich gehalten haben. Auf keinen Fall konnten sie darum den Bericht über das tatsächliche Ergebnis freundlich hinnehmen und mit dem Bescheid sich zufrieden geben. Vollends konnte Nürnberg nicht die Entscheidung gutheißen. Hinter den Nürnberger Augustinern stand ja der Rat der Stadt. Und es war nichts geschehen, das auch nur den Schein erwecken konnte, als sei eine neue Lage geschaffen. Wie der Rat und darum auch das von ihm abhängige Kloster Stellung nehmen müßten, konnte nicht zweifelhaft sein. Kehrte Luther, wie wahrscheinlich, über Nürnberg nach Erfurt zurück, so konnte er jedenfalls die Nachricht überbringen, daß die Nürnberger keineswegs gewillt seien, die Angelegenheit fallen zu lassen. Vermutlich konnte er auch selbst das Seine tun, den Willen der Erfurter zum Widerstand zu wecken. Denn die Nürnberger glaubten sich ungerecht behandelt und werden damit in ihrem engeren Kreise nicht hinter dem Berge gehalten haben. Um so weniger, als wohl nur zwei Wochen nach der Rückkehr der Gesandtschaft eine Beschwerdeschrift an den Augustinergeneral abging. Sie war vom Nürnberger Rat verfaßt und schon unter dem 2. April 1511 ausgefertigt. Was zugunsten der Haltung des Nürnberger Rats gesagt werden konnte, wurde hier kurz zusammengefaßt. Der Rat stellte sich hier zunächst als einen eifrigen Freund der Observanz vor, der sich berufen wisse, das Werk der Väter zu schützen. Denn als die Ordnung im Nürnberger Augustiner Eremitenkloster in der Auflösung begriffen gewesen sei, habe er mit nicht geringer Mühe und mit erheblichem Aufwand den Konvent reformiert. Der Erfolg sei groß gewesen; und das reformierte Kloster habe die Zuneigung des Rats und aller ihm Untergebenen gewonnen. Es in allem Erlaubten und Ehrbaren zu schützen, sei darum seine Pflicht. Sie werde gegenwärtig brennend. Denn ein heftiger Streit sei entbrannt, in dem die Nürnberger und ihr Anhang mit Brüdern zu kämpfen hätten, die unter dem Vorwand einer guten Sache das ernste, mönchische Leben schädigen wollten. Die beabsichtigte Union der sächsischen Provinz werde nur Aergernis wecken, die Verdienste des Nürnberger Rats um die Reform des Augustinerklosters gegenstandslos machen und die Observanz selbst zu Fall bringen. Der General möge solchen Frevel nicht dulden und den Streit so zu schlichten suchen, daß die Brüder nebst ihren Anhängern unbelästigt leben und eines Wandels nach den Grundsätzen der Regel und der Observanz sich erfreuen könnten. Sei aber ein solcher Schlichtungsversuch wegen der Mißgunst der Gegner aussichtslos, so möge doch — und damit kam die Beschwerde auf den Kernpunkt — der Weg des Rechts nicht abgeschnitten werden, sondern offen bleiben. Das fordere die Gerechtigkeit, sei des Generals würdig und den Nürnbergern lieb [1]. Diese Beschwerde zeigt mit erwünschter Deutlichkeit, daß die Nürnberger an keinen Rückzug dachten und die in Rom im Januar gefallte Entscheidung als eine Rechtsverletzung empfanden. Um der Gerechtigkeit willen erwarteten sie die Freigabe der versagten Appellation. Von diesem Schritt könnte schon Luther den Erfurtern Kunde gegeben haben. Die

Nürnberger ihrerseits sind ihres Anhangs sicher, wie die Beschwerdeschrift deutlich durchblicken läßt. Die „Renitenten" dachten also gar nicht daran nachzugeben. Sie bemäkelten die Entscheidung, taten nach wie vor, als sei ein Angriff auf die Observanz mit ihrem mönchisch ernsten Leben geplant und stellten sich als diejenigen hin, denen Unrecht geschehen sei. Sie wichen keinen Schritt breit zurück.

Ob Andeutungen über ein mögliches Entgegenkommen in Rom sie in dieser Haltung bestärkt haben, mag dahingestellt bleiben. Denkbar wäre es immerhin. Und auf jeden Fall standen sie vor einem Vermittelungsversuch des Generalats, der sofort nach Abweisung der Gesandtschaft im Januar 1511 unternommen wurde. Es fällt schwer zu glauben, daß die vier ganze Wochen in Rom weilende Abordnung der sieben renitenten Klöster davon nichts erfahren habe. Man möchte vielmehr vermuten, daß der Zurückweisung des Appellationsbegehrens die Eröffnung gefolgt sei, daß ein Versuch gütlicher Beilegung gemacht werden solle. Das wäre freilich noch nicht eine Schlichtung, wie sie der Nürnberger Rat in seiner Beschwerde in erster Linie ins Auge faßte, aber immerhin doch ein Entgegenkommen, das er für seine Zwecke ausnutzen konnte. Tatsache ist jedenfalls, daß noch im Januar 1511 ein deutscher Augustiner Eremit, ein Bruder Johannes, vom Generalat zum Vikar mit dem Auftrag geschickt wurde, Verständigung und Gehorsam herbeizuführen [2]. Damit nicht genug, suchte er gelegentlich eines Briefwechsels mit Kaiser Maximilian den Kaiser selbst für die Frage zu erwärmen. Er bat ihn am 18. März, zugunsten einer Beilegung des Streites einzugreifen und behilflich zu sein, die deutsche Kongregation zum Ordensgehorsam zurückzuführen. Am 1. April wurde sodann den Deutschen geschrieben, Fürsten sowohl wie Brüdern, sie möchten auf Frieden bedacht sein und dem Vikar sich fügen. Den Frieden zu betreiben wurde ein Vertrauensmann des Generals, ein deutscher Bruder Dietrich, sogar an den Kaiser abgeordnet [3]. Der General setzte alle Hebel in Bewegung, ohne Preisgabe des Ziels die Versöhnung zu erwirken. Von dem Schritt, den die Nürnberger beabsichtigten, konnte er natürlich noch keine Kenntnis haben. Man braucht seine Maßnahmen nicht als Antwort auf besondere oppositionelle Handlungen der renitenten Klöster zu begreifen [4]. Davon konnte ihm, da die Gesandtschaft der widerstrebenden Konvente erst gegen Mitte März zurückgekehrt war, nicht wohl etwas zu Ohren gekommen sein. Vielmehr dürften das Ergebnis der Verhandlungen in Rom und die allgemeine Lage seine Maßnahmen ausreichend erklären. Aber sie waren durchkreuzt, ehe sie wirksam werden konnten. Denn schon am 2. April ging die Beschwerde des Nürnberger Rats nach Rom ab, die jedes Entgegenkommen vermissen ließ, statt Verständigung und Unterwerfung die Anerkennung der eigenen Stellungnahme forderte und obendrein den Vorwurf einer Beschneidung des Rechts erhob.

Die uns erhaltenen Tagebücher des Generalats vermerken nicht, ob und wie diese Beschwerde beantwortet wurde. Die Antwort hätte frühestens im Laufe des Juli in Nürnberg eintreffen können. Grade um die Zeit fanden Verhandlungen zwischen Staupitz und seinem Anhang mit den von Simon Kaiser geführten Vertretern der renitenten Konvente in Jena statt [5]. Auch der Sommer des Jahres 1511 stand demnach noch unter dem Zeichen des Streites. Staupitz selbst hatte Unterhandlungen einleiten müssen. Ostern 1511 hatte er sich auf eine Visitationsreise nach Holland

und Brabant begeben. Die Rückreise führte ihn durch Westfalen und Sachsen [6]. In Jena fand die Zusammenkunft statt, die einen Vergleich herbeiführen und damit endlich den Streit beseitigen sollte. Daß er grade im Frühsommer besonders unerquickliche Formen angenommen und deswegen die Zusammenkunft in Jena nötig wurde, ist nicht grade wahrscheinlich. Nahe gelegt wird es durch keine der uns erhaltenen Nachrichten. Staupitz kann die Zusammenkunft auch lediglich um der Weisungen willen, die von Rom aus an ihn ergangen waren, anberaumt haben. Und er legte sie an den Schluß seiner Visitationsreise, die zu verschieben oder zu unterbrechen er also keinen Anlaß gefunden hatte [7]. Daß sie bereits unter dem Zeichen einer Antwort des Generals auf die Nürnberger Beschwerde gestanden habe, braucht nicht angenommen zu werden. Dem würde schon der Termin der Verhandlungen im Wege stehen [8]. Auch das uns freilich in den Einzelheiten nicht bekannte Ergebnis der Unterhandlungen macht es nicht grade wahrscheinlich; dann jedenfalls, wenn angenommen werden darf, daß der Nürnberger Rat in seinem Schreiben vom 19. September 1511 an Staupitz die Tatsachen richtig angegeben und nicht sie zu seinen Gunsten gemodelt hat. Darnach hätte Staupitz in Jena einen Vergleich durchgesetzt, mit dem zwar beide Teile, wie es scheint, zufrieden waren, der aber im wesentlichen Punkt zugunsten des von Staupitz verfochtenen Planes verfügte. Denn er beließ dem Generalvikar die Stellung eines Provinzials von Sachsen und den bisher widerstrebenden Klöstern die Aussicht auf Vereinigung mit der sächsischen Provinz [9]. So jedenfalls deutete der Nürnberger Rat die Vereinbarung. Partei, wie er war, kann er natürlich nicht als einwandfreier Zeuge gelten. Daß die Delegierten der opponierenden Konvente den bis dahin von ihnen scharf bekämpften Plan des Vikars ohne jede Abschwächung sich angeeignet hätten, ist nicht glaubhaft. Waren die Vertreter der sieben Klöster bereit, ihren Auftraggebern einen Vergleich vorzuschlagen, und unterzeichneten sie den „Rezeß", in dem die vereinbarten Punkte schriftlich festgelegt waren, so muß Staupitz ihnen entgegengekommen sein. Es kann nicht an Zusicherungen gefehlt haben, die den Wünschen der Renitenten gerecht zu werden suchten, eine unbedingte Wahrung der „Observanz" und etwa auch eine losere „Aggregation" der bis dahin nicht reformierten Konvente sowie den Verzicht auf überstürzte Reformation in Aussicht stellten. Auch die Vertreter des Nürnberger Klosters, das ja zur strittigen Frage nicht ganz die schroffe Haltung des Nürnberger Rats einnahm und darum einem Kompromiß geneigter war, haben dem Rezeß, der keine bindende Abmachung, sondern nur ein Vorschlag war, zugestimmt und ihn ihrem Kloster zur Begutachtung vorgelegt. Innerhalb der vereinbarten Frist von zwei Monaten, also spätestens im September, sollte die Entscheidung fallen. Daß sie den Rezeß nicht guthieß, war wohl nicht bloß dem Widerspruch der Väter selbst zu danken, sondern vornehmlich dem tätigen Eingreifen des Rats, der unter allen Umständen die alten Freiheiten und Privilegien des seiner Zeit mit beträchtlichen Kosten vom bayrischen Provinzialat losgelösten Klosters verbürgt wissen wollte und darum nicht anerkennen wollte, was irgendwie nach „Unterwerfung" unter einen Provinzial aussehen konnte.

Um so weniger, als seine Beschwerde in Rom erfolgreich gewesen war. Ja die Antwort, die ihm überbracht wurde, war nur zu geeignet, ihn in seinem

grundsätzlichen Widerstand zu bestärken. Er konnte den General einen Rückzug antreten sehen und in der Antwort auf die Beschwerde die Anerkennung grade der ihm wichtigsten Forderung entdecken. Denn im Schreiben an Staupitz vermochte er auf ein „gepot vnd bevelh" des Generals hinzuweisen, daß „zwischen den reformierten vätern vnd brudern dises ordens allain furderlich ain Capitel auffgerichtet" werde „vnd dasselbig geschehe nach laut vnd ordnung der Statuten freyhaiten vnd herprachten gewonhait" [10]. Das hieß in dieser Fassung nichts anderes, als daß der Plan, die Provinz Sachsen mit der deutschen Kongregation zu vereinigen, aufgegeben sei und kein gemeinsames Kapitel beider Verbände, sondern nur das eine Kapitel der reformierten Brüder nach Maßgabe der Satzungen und des Herkommens errichtet werde. Enthielt die Antwort des Generals wirklich diese Weisung, so war die Dezemberbulle von 1507 [11] fallen gelassen und eine dem wichtigsten Einwand der Opposition entgegenkommende Verhandlungsbasis geschaffen. Jedenfalls will der Rat nur auf dieser Grundlage, nicht auf der des Jenaer Rezesses verhandeln. Zu Verhandlungen freilich ist er bereit. Er hofft sogar, daß wenn man auf die von ihm vorgeschlagene Grundlage trete, „durch schickung des almechtigen noch füglicher vnd leidentlicher mittel ... gefunden werden, alle widerwertigkaiten hinzelegen vnd zu versonen." Gelinge dies nicht, so solle jeder Teil in seinen Gerechtigkeiten belassen bleiben und alsbald ein verständiger unparteiischer Richter in deutschen Landen erkoren werden, „vor dem disc geprechen in der gut mit wissen oder rechtlich ertragen vnd geendet werden sollte" [12].

Allem Anschein nach fällt in dieses Stadium des Streites Luthers zweite und dauernde Versetzung nach Wittenberg. Allerdings kann sie ebensowenig wie der Observantenstreit bis in die Einzelheiten hinein genau verfolgt werden. Ganz im Dunkeln brauchen wir aber nicht zu tappen. Zunächst wirft eine kurze Bemerkung Usingens etwas Licht auf die Haltung des Erfurter Klosters im Sommer 1511. Die Erfurter waren trotz dem Ergebnis der Gesandtschaft nach Rom in der Opposition geblieben. Zur Jenaer Tagung hatten sie freilich eine Vertretung entsandt, die auch dem Rezeß ihre Zustimmung gab. Aber der Vergleichsvorschlag wurde von den Vätern und Brüdern des Konvents verworfen. Die Erfurter verharrten wie die Nürnberger im Widerstand. Aber der Konvent lehnte nicht geschlossen den Rezeß ab. Er war gespalten. Zur Minderheit, die durch Annahme des Jenaer Vorschlages dem Streit ein Ende machen wollte, gehörte auch Lang, der sich nicht davon überzeugen konnte, daß die Mehrheit recht gehandelt habe. Seine Stellung im Mutterkloster wurde unhaltbar. Er wurde darum, wie es Usingen ausdrückt, ins Exil geschickt [13]. Schon im August wurde er in Wittenberg immatrikuliert [14] und zu Beginn des Wintersemesters als erfurtischer Baccalar in die philosophische Fakultät rezipiert [15]. Unter gleichen Umständen kann Luther das Erfurter Kloster verlassen haben. Cochläus berichtet nämlich schon 1524, von Erfurter Klosterbrüdern Luthers gehört zu haben, er sei von den sieben Klöstern, mit denen er damals gegen die anderen in Opposition gestanden habe, zu seinem Staupitz abgefallen [16]. Diese Angabe als Phantasie oder Klosterklatsch zu entwerten, fehlt uns jede Handhabe. Wir werden mit ihr rechnen müssen und darum eine veränderte, die Mehrheit des Konvents verstimmende

Haltung Luthers im Streit um die Union anzunehmen haben. Auch Oldecops Darstellung, die freilich mit großer Vorsicht aufgenommen sein will, setzt einen unfreundlichen Abgang Luthers von Erfurt voraus [17]. Und wenn der Brief an den Erfurter Konvent vom 16. Juni 1514 die zweite Uebersiedelung nach Wittenberg als eine dauernde erkennen läßt [18], so hat er nicht wie im Herbst 1508 nur zur Aushilfe und mit dem Vorbehalt, zur Verfügung des Mutterklosters zu bleiben, Erfurt verlassen [19]. Auch er scheint ins „Exil" gegangen zu sein und eine unfreundliche Stimmung der Erfurter Brüder gegen sich zurückgelassen zu haben. Der Brief vom 22. September 1512 an den Erfurter Konvent, in dem er zu seiner Doktorfeier einlädt, könnte schon etwas förmlich erscheinen [20]. Bald darauf mußte er sich gegen üble Nachreden einiger Erfurter Brüder wehren und sogar die Jahresversammlung der Väter [21] damit behelligen. Sie stopfte, wie Luther schreibt, dem Lästerer das Maul [22], aber nur vorübergehend. Es bedurfte gegen neue Anschuldigungen neuer Schritte [23]. Seit seinem Fortgang von Erfurt hat also allem Anschein nach Luther mit übelwollenden Brüdern im Konvent rechnen müssen. Wann er ging, kann nur vermutet werden. Das erste bestimmte Zeugnis seiner Anwesenheit in Wittenberg verdanken wir dem Brief Peter Eberbachs vom 8. Mai 1512 an Lang [24]. Natürlich braucht er nicht erst damals in Wittenberg angelangt oder gar erst auf Beschluß des Anfang Mai in Köln abgehaltenen und von ihm selbst besuchten Kapitels [25] dorthin versetzt worden zu sein. Davon hätte Petrejus nicht schon am 8. Mai wissen können. Als Abgeordneter des Wittenberger Konvents ist demnach Luther in Köln gewesen. So steht nichts der Annahme im Wege, daß er schon im Sommer 1511 zur gleichen Zeit wie Lang der Erfurter Mehrheit das Feld räumte und in den Wittenberger Konvent aufgenommen wurde. Das bleibt freilich eine Vermutung, aber immerhin eine recht ansprechende Vermutung [26].

Natürlich hat der „Abfall zu Staupitz" nichts mit ehrgeizigen Plänen des Mönchs oder mit Ermattung seines klösterlichen Eifers zu tun [27]. Es ergab sich aus der Logik des Streits. Die Zugehörigkeit zu einer die Ideale der Observanz verteidigenden und einer sie befehdenden Partei stand überhaupt nicht zur Erörterung. Beide vielmehr wollten der Observanz dienen. Staupitz hatte, solange er Generalvikar war, die Klosterreform sich angelegen sein lassen. Und bei Aegidius von Viterbo hatte er Verständnis und Förderung seiner Pläne gefunden. Zwischen ihm und den renitenten Klöstern stand in erster Linie doch nur eine Verfassungsfrage: die Vereinigung des Provinzialats von Sachsen mit der deutschen Kongregation und die Unterordnung der Klöster beider Verbände unter ein Kapitel. Daneben konnte wohl, wie es der Nürnberger Rat tat, das Interesse an der Klosterreform und die Besorgnis, sie möchte durch die Union geschädigt werden, zum Ausdruck gebracht werden. Man beschränkte sich natürlich nicht darauf, lediglich die Verfassungsfrage zu betonen. Aber den Nürnbergern wenigstens stand sie trotz allen beschönigenden Worten im Vordergrund. Nun hatte aber durch den Jenaer Rezeß und die Antwort des Generals auf die Beschwerde der ganze Streit ein anderes Gesicht bekommen. Seit der Jenaer Tagung konnte nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Besorgnis um die Observanz unbegründet sei. Das Entgegenkommen des Generalvikars konnte auch die Aengstlichen beschwichtigen. Sonst hätten auch schwerlich

die Delegierten dem Vergleichsvorschlag zugestimmt. Eine Ueberrumpelung hatte ja weder stattgefunden noch war sie beabsichtigt gewesen. Luther hatte darum keinen inneren Grund mehr, in der Opposition gegen den Vorgesetzten zu verharren und den Mönchsgehorsam einer Gefährdung auszusetzen. Der Streit hatte durch die Jenaer Tagung für ihn so gut wie für den Vertreter Erfurts in Jena seine Bedeutung verloren. Dem Vergleich im Wege zu stehen und dem Vorgesetzten weitere Schwierigkeiten zu machen, brauchte er sich nicht mehr versucht zu fühlen. Und der renitenten Majorität sich zu fügen, war er nicht verpflichtet. Das brachte ihn jedoch in eine schiefe Stellung zum Mutterkloster. Die Mehrheit empfand als „Abfall", was doch nur Gehorsam gegen die Sache war. Aber in Erfurt zu bleiben, erwies sich für ihn ebenso wie für Lang als unmöglich. Auch er mußte Erfurt mit Wittenberg vertauschen. Geschah es schon im August 1511, so wurde er nachträglich durch die Antwort des Generals an die Nürnberger gerechtfertigt. Konnte sogar Aegidius einen Rückzug antreten, so brauchte er sich seines „Abfalls" nicht zu schämen. Folgte er erst im Herbst 1511 seinem Freunde Lang nach Wittenberg, so brauchte er vollends nicht sein Verhalten zu rügen. Denn nun hatte es überhaupt keinen Sinn mehr, zu opponieren oder „renitent" zu bleiben. Aber vermutlich hat er schon im August bald nach der Jenaer Tagung Erfurt verlassen. Der Abschied wird ihm nicht allzu schwer geworden sein. Dafür sorgte die Entwicklung in der Stadt und im Kloster. Als „Exil" hat er den neuen Aufenthalt in Wittenberg nicht empfunden. Was ihm und seiner nun unter Friedrichs des Weisen Schutz gestellten Wirksamkeit seine ganz sachlichen Erwägungen entsprungene Entscheidung in dieser Phase des „Observantenstreites" bedeuten sollte, konnte er freilich nicht ahnen. Er hatte nur seinem Gewissen gehorcht, das stark und selbständig genug war, auch gegen einen Konvent, dem er sich verbunden wußte, sich zu behaupten.

2.

Im Streit um die Union ist Luther anscheinend nicht mehr hervorgetreten. Die Frage selbst war ihm nach dem Jenaer Rezeß bedeutungslos geworden. Und wie der Streit ausgehen würde, konnte nach dem Schreiben des Nürnberger Rats vom 19. September 1511 kaum mehr zweifelhaft sein. Hatte Staupitz schon in Jena sich den Widersachern genähert, so durfte jetzt ein weiteres Entgegenkommen erwartet werden. Eine solche Entwicklung brauchte Luther natürlich nicht zu beklagen. Aber wie auch die letzten, durch den Nürnberger Brief an Staupitz notwendig werdenden Verhandlungen verlaufen mochten, Luther selbst konnte ihnen mehr als Beobachter zusehen denn als Handelnder sich an ihnen beteiligen. Und der Wittenberger Konvent, der während des ganzen Streits hinter Staupitz gestanden hatte, konnte gewiß nicht sich versucht fühlen, grade jetzt sich vom Generalvikar abzuwenden. Dieser selbst hat allem Anschein nach in den letzten Unterhandlungen ohne besondere Selbstüberwindung den alten Plan fallen lassen. Er hat freilich noch mit Rom sich in Verbindung gesetzt. Aber nicht, um den General zum Widerstand gegen die Opposition und vornehmlich die Nürnberger aufzustacheln, sondern um abzubauen. Die Verhandlungen in Rom zu leiten wurde Johann von Mecheln beauftragt, der kurz vorher, im September, in Wittenberg zum Doktor der Theologie

promoviert und am 2. Oktober in die Fakultät der theologischen Magister aufgenommen worden war [28]. In der zweiten Hälfte des Februar 1512 war er wieder bei Staupitz, der damals sich in Salzburg aufhielt. Welchen Bescheid er mitbrachte, wissen wir nicht. Doch kann er aus dem Ergebnis des Kölner Kapitels, zu dessen Beschleunigung er schon am 25. Februar mit Besler von Salzburg aus geschickt wurde, erschlossen werden. Das Kapitel war nur von Klöstern der Observanz besucht. Die Konvente, die die 1510 veröffentlichte Bulle „aggregiert" hatte, waren zur Beschickung des Kapitels nicht einmal aufgefordert worden. Die Opposition sah also unmißverständlich, daß Staupitz sich auf der Linie des Schreibens des Nürnberger Rats hielt. Die Nürnberger ihrerseits waren entschlossen, ihre alte Forderung um keinen Preis fahren zu lassen. In einem Schreiben des Rats vom 26. April 1512 an das Augustinerkapitel zu Köln wurden in fast stereotyper Weise die alten Angaben und Forderungen wiederholt. Auch dem Kapitel wurde erzählt, daß unter dem Vorwand der Frömmigkeit versucht werde, die Lebensordnung des reformierten Klosters „von grund aus" zu zerstören und den ganzen Orden mit schwerer Schmach zu bedrohen. Darum habe der Rat es für nötig erachtet, kundzutun, daß jede Vereinigung der unter dem Vikariat lebenden Brüder mit der Provinz Sachsen nicht allein den Nürnberger Brüdern höchst lästig, sondern auch dem Rat ganz unerträglich sein werde. Er hoffe, das Kapitel werde in gleicher Weise die eigene und die Nürnberger Ehre zu wahren verstehen. Dann dürfe es auch des dauernden Wohlwollens des Rats von Nürnberg gewiß sein [29]. Die Nachgiebigkeit Staupitzens hatte den Rat in keiner Weise veranlaßt, seine Forderungen herabzustimmen. Das Schreiben des Rats konnte das Kapitel wie eine Kriegsdrohung anmuten. Aber so ernst waren die kräftigen Worte der Nürnberger nicht gemeint. Sie hatten ja schon in ihrem Schreiben an Staupitz die Bereitwilligkeit zu Verhandlungen vor einem Schiedsgericht zu erkennen gegeben. Und sie wußten, daß ihrer Forderung in weitem Umfang werde entsprochen werden. Das Kölner Kapitel vom 5. Mai begrub denn auch den Plan Staupitzens für alle Zeiten. Die Nürnberger setzten ihr Verlangen ohne Abstriche durch. Staupitz verzichtete auf die Union und den Provinzialat. Von seinem Unternehmen scheint er nur eine erkleckliche Schuldenlast zurückbehalten zu haben. Das Nürnberger Kloster, dessen Prior Besler wurde, gewährte ihm mitsamt den Diffinitoren und der Kongregation ein Darlehen von 200 Gulden, das jährlich mit 5% zu verzinsen war. Die Urkunde ist am 5. Mai in Köln unterzeichnet worden [30] und scheint das Entgegenkommen zu bezeugen, zu dem sich der Vorort der Opposition, vielleicht durch Vermittlung von Anton Kreß, bereit finden ließ. Der Friede war geschlossen und wurde nicht wieder durch die Unionsfrage gestört. Staupitz wurde aufs neue zum Generalvikar gewählt und stand in den folgenden Jahren den Nürnbergern freundschaftlich nahe. Eine Verstimmung blieb auf keiner Seite zurück.

Luther nahm teil am Kölner Kapitel. Von den Verhandlungen des Kapitels und seiner Stellung zur umstrittenen Frage hat er freilich nichts erzählt. Er berichtet nur von dem Eindruck, den der Kölner Dom auf ihn machte und von einem bei Tische getrunkenen Wein, der ihm wie Oel schmeckte und bis in die Fingerspitzen drang. Die Reliquien der heiligen drei Könige zu betrachten, unterließ er natürlich

nicht [31]. Dem Abſchluß des Unionsſtreites wird er ohne Aufregung zugeſehen haben. Ihm ſelbſt brachte das Kapitel die Betrauung mit dem Subpriorat des Wittenberger Kloſters und die Weiſung, ſich um den theologiſchen Doktor zu bewerben [32]. Als Subprior hatte er das Wittenberger Kloſterſtudium zu leiten. Als Doktor ſollte er in den theologiſchen Senat aufgenommen werden und die mit dem Auguſtinerkloſter verbundene bibliſche Profeſſur verwalten, die bis dahin Staupitz inne gehabt hatte. Ihm ſelbſt verdankte er dieſe folgenſchwere Entſcheidung. Luther ſträubte ſich aufs äußerſte gegen den Willen des Generalvikars. So ſehr widerſtand er ihm, daß er nahe daran war, ſeine mönchiſche Gehorſamspflicht zu verletzen [33]. Ihm ſtand noch in ſpäten Jahren der Platz in anſchaulicher Erinnerung, auf dem er ſeinem Vorgeſetzten den Plan auszureden verſucht hatte. Es war unter einem Birnbaum des Kloſtergartens geweſen. Mit allen möglichen Einwänden trat er dem Verlangen des Vikars entgegen. In die Enge getrieben, ſoll er ſchließlich nur noch zu erwidern gewußt haben, er „ſey ein ſchwacher vnnd kranker bruder, der nicht lang zu leben habe, man ſoll ſich nach einem tüglichern vnd geſunden vmbſehen". Aber Staupitz habe geantwortet: „Es leſt ſich anſehen, vnſer Gott werde bald vil im himel vnd Erden zu ſchaffen bekommen, drumb wird er viel junger vnd arbeytſamer Doctores haben müſſen, durch die er ſein handel verrichte, jr lebet nun oder ſterbet, ſo darff euch Gott in ſeinem rathe." So wenigſtens erzählt Matheſius [34]. Etwas anders lautet eine Tiſchrede vom Jahre 1531. Ihr zufolge ſaß einſt Staupitz ſinnend unter dem Birnbaum des Kloſterhofes und ſagte ſchließlich zu Luther: Domine Magiſter, Jhr müßt den Doktorgrad auf Euch nehmen, ßo krigt yhr etwas zu ſchaffen" [35]. Die Hauptſache wird aber auch hier nicht anders dargeſtellt als von Matheſius. Dem ſchon in Wittenberg Weilenden hat Staupitz ſchließlich gebieteriſch den Erwerb des Doktorgrades und damit zugleich die Uebernahme der bibliſchen Profeſſur nahegelegt. Fand die entſcheidende Unterredung unter dem Birnbaum ſtatt, ſo wird ſie in den Herbſt 1511 oder auf einen milden Apriltag 1512 gelegt werden müſſen. Im Winter ſitzt man nicht ſinnend unter Birnbäumen.

Von Staupitz „gezwungen" wurde Luther Doktor [36]. Warum er, der doch ſchon ſeit Jahren ſich auf dem Wege zur Doktorpromotion befand, auch mit Erfolg und innerer Befriedigung theologiſche Vorleſungen über die Bibel und die Sentenzen des Lombarden gehalten hatte, ſo heftig ſich gegen den Doktorat und die mit ihm verbundenen Pflichten ſträubte, erfahren wir nicht. Schwache Geſundheit, wie Matheſius es andeutet, kann nicht die eigentliche Urſache geweſen ſein. Der die anſtrengende Winterreiſe nach Rom allem Anſchein nach mühelos zurücklegte und ſehr bald in angeſpannteſter Arbeit in Wittenberg mit Erfolg tätig war, kann ſchwerlich ſich in einer körperlichen Verfaſſung befunden haben, die dem neuen Amt nicht gewachſen geweſen wäre. Staupitz ſelbſt hat, wie die Tiſchrede bekundet, ihm die Bewältigung einer erheblichen Arbeitslaſt zugetraut, ja durch den Zwang zum Schaffen ihn aufmuntern wollen. Ueber die Einwände ſeines ihm als ſkrupulös bekannten Beichtkindes hat er ſich unſchwer hinweggeſetzt. Wahrſcheinlich ſteht hinter Luthers Weigerung nur die durch ſeine Skrupelhaftigkeit verſtärkte mönchiſche Demut. Es mochte ihm zu viel erſcheinen, grade die Profeſſur zu übernehmen, die der gefeierte Vor-

gesetzte, die eine der beiden Säulen der Universität, inne hatte. Ohnehin verlieh der theologische Doktorgrad eine höhere Würde als die Magistertitel der übrigen Fakultäten. Wohl selten werden die Promovenden es vergessen haben, in den Reden, die sie bei der Promotionsfeier vortrugen, ihre Unwürdigkeit und Unzulänglichkeit gebührend hervorzuheben. Leipziger Promotionsreden aus dem 15. Jahrhundert, die uns erhalten sind, haben es an solcher Charakteristik nicht fehlen lassen [37]. Der Bettelmönch Luther, der sich zu keiner Ehrenstellung gedrängt hatte, konnte es in jener Demut, die jederzeit zur Selbsterniedrigung bereit und die eigene Gebrechlichkeit allen Ansprüchen eines Amtes vorzuhalten geneigt ist, mit jedem Weltgeistlichen aufnehmen. Die besonderen persönlichen und sachlichen Umstände verstärkten dann ohne weiteres die Scheu vor Uebernahme eines in hohem öffentlichen Ansehen stehenden Amtes. So bot denn Luther an Gegengründen auf, was nur ihm einfiel. Noch wenige Wochen vor der Promotion gab er seiner Unzulänglichkeit Ausdruck, verzichtete aber auf weitere Begründung, um nicht aus der Demut eine Quelle der Hoffart oder des Ruhms zu machen [38].

Genau so hatte er sich verhalten, als Staupitz ihn mit der Aufgabe des Predigens betraute. Predigt und priesterliches Amt waren, wie wir wissen, nicht miteinander verbunden [39]. Erst unter dem Einfluß der Bettelorden wuchs die Zahl der Prediger in den Städten und mehrten sich die Prädikantenpfründen. Aber vom Meßpfaffen wurde nicht die Fähigkeit verlangt zu predigen. Und der Altardienst stand unabhängig vom Kanzeldienst da. Am Hauptort der abendländischen Christenheit war die Predigt etwas Außergewöhnliches. Ignatius von Loyola erzählt in einem Brief vom 19. Dezember 1538, daß man nur in der Advents- und Fastenzeit zu predigen pflegte [40]. Und wenn ein Prediger die Kanzel bestieg, war es in der Regel ein Bettelmönch. Die Weltgeistlichen hielten sich der Kanzel fern und begnügten sich mit ihrem priesterlichen Amt, das die meisten unter ihnen eilfertig genug verwalteten. Rodriguez berichtet, die Römer seien von einem Erstaunen ins andere gefallen, als 1538 die Jesuiten in Rom zu predigen anfingen. Sie hätten geglaubt, daß nur die Mönche zu predigen verständen. Daß ein Weltgeistlicher die Kanzel betrete, sei etwas ganz Unerhörtes und Ungewöhnliches gewesen [41]. Bestätigt wird dies durch eine Bemerkung, die Dr. Heinrich Schneidewin, der Kenner Italiens, an Luthers Tische fallen ließ. Er erklärte rundweg, die Prediger seien in Italien äußerst selten und würden in der Fastenzeit mit Gold aufgewogen [42]. Luther selbst hat in Rom keinen Prediger auf der Kanzel gesehen. Die anschauliche Schilderung des theatralischen Gebarens der italienischen Prediger, die auf der Kanzel hin und herlaufen, sich herabbeugen, Stimme und Gebärden wechseln und sich wie Narren benehmen, stammt nicht von ihm, sondern von einigen seiner Tischgenossen [43]. Als Luther in Rom war, lag die Predigt noch ganz im Argen. Und auch in Deutschland blieb noch sehr viel zu wünschen übrig.

Die Augustiner Eremiten widmeten natürlich wie die anderen Bettelorden der Predigt ihre Aufmerksamkeit und ließen sich den Nachwuchs guter Prediger angelegen sein. So wichtig war ihnen das Predigtamt, daß sie die Bestimmung zum Prediger nicht dem Prior und Konvent jedes einzelnen Klosters überließen. Wer von den Klerikern Priester werden sollte und wer dem

Studium zuzuführen sei, konnte jedes Kloster selbst entscheiden. Die Betrauung mit dem Predigtamt, und sei es auch nur mit der Predigt vor der Klostergemeinde, war dem Generalvikar vorbehalten. Niemand durfte zur Predigt zugelassen werden, der nicht vom Generalvikar geprüft und approbiert war. Predigte jemand ohne Genehmigung, so zog er sich die Strafe einer schweren Schuld zu [44]. Natürlich wurden nicht junge Mönche zu Predigern bestellt. Wer nur zwei, drei Jahre im Kloster gewesen war, konnte noch nicht als erprobt gelten. Und dem schlichten Priester fehlte die Bildung, die für das Predigtamt gefordert werden mußte. Messe lesen konnte auch der, der sich keiner theologisch-wissenschaftlichen Bildung erfreute. Predigen konnte nur, wer einen theologischen Unterricht genossen hatte. Der Prediger war ja mehr als bloßer Techniker der Liturgie und Kenner der Kasuistik. Von ihm mußte geistige Beweglichkeit und wissenschaftliche Tüchtigkeit verlangt werden. Als Ausleger der heiligen Schrift mußte er das rechte Verfahren der Auslegung kennen und in den heiligen Schriften belesen sein. Kein Prediger entsprach den Erwartungen, wenn er nicht die Allegorie beherrschte und Worte der Schrift wie die Glieder einer Kette aneinander reihte. Auch mußten Verstöße gegen die Rechtgläubigkeit ausgeschlossen sein. Beides aber setzte theologisches Studium voraus, zum mindesten die Beteiligung am Kurs über die Bibel und die Sentenzen. Es wäre darum mehr als ungewöhnlich gewesen, wenn Luther mit der Priesterweihe zugleich den Auftrag erhalten hätte, zu predigen. Und wo war denn der Generalvikar, der ihn hätte prüfen können? Er befand sich in Italien und dachte noch nicht daran, den jungen Priester zum Prediger und Doktor zu machen. Wer Luther schon in der ersten Erfurter Zeit mit dem Predigen anheben läßt, vergißt ganz, unter welchen Bedingungen er lebte. Auch im Wittenberger Jahr traten andere Aufgaben an ihn heran als die der Kanzel. Frühestens kann er während seines zweiten Erfurter Aufenthalts mit dem Predigtamt betraut worden sein. Es ist in der Tat das Erfurter Kloster als die erste Stätte seiner Predigttätigkeit gefeiert worden [45]. Aber mit Unrecht, denn in einer Tischrede erzählt Luther, Staupitz habe ihm „unter diesem Birnbaum" das Predigtamt übertragen [46]. Er „prüfte und approbierte" ihn also in Wittenberg. Daß die Unterredung, die die Uebernahme des Predigtamtes zum Gegenstand hatte, mit der anderen zusammenfiel, die sich auf die Doktorpromotion bezog, könnte wohl vermutet werden. Beidemale hat nämlich Staupitz mit dem widerstrebenden Untergebenen unter dem Birnbaum des Wittenberger Klosterhofes verhandelt. Und auch sachlich standen Prädikatur und Doktorat in Verbindung miteinander. Der Doktor mußte predigen können. Schon sein Universitätsamt stellte diese Forderung. Die Satzungen der Erfurter theologischen Fakultät forderten ausdrücklich, daß der Sententiar nur dann zur Lizenz zugelassen werde, wenn er nach Abschluß der Vorlesungen über die Sentenzen sich im Predigen geübt habe [47]. Staupitz hat schwerlich das eine ohne das andere ins Auge gefaßt. Er kann ihm darum sehr wohl beides gleichzeitig eröffnet haben. Aber dies bleibt eine lose Vermutung. Mit Bestimmtheit kann jedoch gesagt werden, daß Luther erst in Wittenberg zum Prediger bestimmt wurde. Wie begreiflich, sträubte er sich auch gegen die mit diesem Amt verbundene Würde und Verantwortung. Er hatte „mehr als fünfzehn Gründe dagegen", drang aber mit seinen Einwendungen nicht

durch. Er mußte sich fügen und zunächst vor den Brüdern im Refektorium predigen. „Anfänglich" fürchtete er sich sehr vor dem Predigtstuhl [48], hat aber vermutlich diese Furcht recht bald überwunden. Katheder und Kanzel wuchsen ihm hernach bald zusammen und wurden die Stätten, an denen er sich heimisch fühlte.

3.

Der Verleihung des höchsten Grades der Theologie an den Sententiar Luther stand nichts im Wege. Er hatte die vorgeschriebenen Vorlesungen gehört, auch an den Disputationen sich beteiligt, die den Doktoranden auferlegt waren. Die Vorlesungen über die Bibel und die Sentenzen hatte er in Wittenberg und Erfurt gehalten. Seine Würdigkeit war unumstritten. Die Dauer des Studiums unterlag nicht den engen Bestimmungen wie in Erfurt. Die Fakultät konnte nach eigenem Ermessen die Zeit abkürzen, falls der Bewerber um den Grad moralisch und wissenschaftlich geeignet erschien [49]. Luther, der bei seiner Bewerbung auf ein theologisches Studium von 5½ Jahren zurückblicken konnte, wird eines Dispenses nicht bedurft haben. Karlstadt hatte in fünf Jahren das theologische Studium beendigt. Und unter ihm promovierte Luther.

Die einzelnen Akte fanden in der herkömmlichen Weise statt. Im Gehorsam gegen den Beschluß der Väter und den Befehl des Generalvikars [50] bewarb sich Luther bei der Fakultät um den Grad eines Doktors der Theologie. In einer Fakultätssitzung wurde das Gesuch beraten und nach erfolgter Annahme der Kandidat dem Kanzler vom Dekan mit der Versicherung präsentiert, daß er für die Lizenz geeignet sei [51]. Mitte September müssen diese Formalitäten schon erledigt gewesen sein. Denn am 22. September konnte Luther dem Prior und Konvent des Erfurter Klosters den 18. Oktober als Tag der Promotion angeben. Zugleich bat er sie um ihre Fürbitte und, wenn es möglich sei, um ihre Beteiligung an der Feier. Der Vikar selbst unterstützte seine Bitte [52]. Von Wenzeslaus Linck, dem Prior des Wittenberger Klosters, wurden sie amtlich und ausführlich unterrichtet [53]. Die Erfurter nahmen die Briefe zur Kenntnis, blieben aber der Feier fern. Gewiß nicht aus Scheu vor den Kosten und den Beschwerden der Reise, auf die Luther in seinem Einladungsschreiben hinweist, sondern aus Verstimmung gegen den „Abgefallenen" und in das Wittenberger Generalstudium Uebergetretenen [54]. Einwendungen freilich wurden, wie Luther bald hernach feststellen mußte, nicht gemacht. Erst später drehte man ihm daraus einen Strick, daß er in Wittenberg promoviert habe, obwohl er in Erfurt das Studium begonnen und geschworen habe, auch dort den Doktorgrad erwerben zu wollen. Voran unter jenen, die das frühere Mitglied ihres Konvents durch Afterreden um seinen guten Leumund zu bringen suchten und selbst den Vorwurf des Meineids nicht scheuten, stand Nathin. Als Luther davon erfuhr, kam es zu einem sehr erregten Briefwechsel, währenddessen dem Verdächtigten einmal die Galle überlief. Nur die letzten Briefe, die geschrieben sind, nachdem die Jahresversammlung der Väter mit den ersten Verleumdungen sich befaßt, dem Lästerer das Maul gestopft [55], aber neue, schwere Anschuldigungen nicht hatte verhindern können, sind uns erhalten [56]. Sie kündigen schon die nahende Verständigung an. Luther konnte den Vorwurf des Meineids mit reinem Gewissen zurückweisen. Denn er ver-

mochte festzustellen, daß er der Fakultät überhaupt nicht den von Nathin erwähnten Eid geleistet habe [57]. Er konnte des weitern das eigenartige Verhalten der Erfurter rügen, die erst nach der Promotion mit ihrer Anschuldigung herausrückten, vorher aber schwiegen [58]. Ihm selbst wäre es damals sehr willkommen gewesen, wenn sie auf seine gegen die Erfurter Fakultät bestehende, ihm unbekannte Verpflichtung ihn aufmerksam gemacht hätten. Er hätte dann einen schützenden „Schild" gegen Staupitz gehabt und mit Erfolg ihm widerstehen können, während er damals dank dem Schweigen der Erfurter in jenem Gehorsam hätte nachgeben müssen, den der Untergebene dem Vorgesetzten schuldig war [59]. Denn nicht er habe sich zum Doktorat gedrängt, sondern Staupitz, der Vorgesetzte auch des Erfurter Konvents, habe ihn durch Befehl gezwungen, sich um den Doktorgrad zu bewerben. Diese Gründe waren Keulenschläge für den Verleumder. Luther läßt sich aber doch zu einer Entschuldigung herbei. Er will es nicht machen wie Paltz, der die Schale seines Zornes über die Erfurter ausgoß [60]. Er bittet, ihm seine beiden ersten erregten Briefe zu verzeihen. Und im Hinblick auf den neuen, ungleich schwereren Vorwurf Nathins [61] räumt er ein, daß er den Buchstaben der Erfurter Fakultätsstatuten, die er „fast anderthalb Jahre" habe verlesen hören [62], verletzt habe, wenn auch ohne Wissen und Willen. Das Zugeständnis einer Fahrlässigkeit mochten also die Erfurter Luthers Schreiben entnehmen. Freilich hatte grade Nathin keinen Anlaß, Luthers Versehen zu einem schweren Vergehen aufzubauschen. Er war ebensowenig wie Luther der Graduierte bloß einer Fakultät. Auf ihn hätten die Tübinger Anspruch erheben können. Aber er konnte den Formfehler, daß Luther aus Unkenntnis der Sachlage keinen Dispens erbeten hatte, gegen ihn ausspielen. Daß es erst geschah, nachdem der Formfehler nicht wieder gut zu machen war, verrät das Uebelwollen, das gegen Luther sich eingebürgert hatte. Seine Briefe, die bei aller Betonung seiner persönlichen Unbescholtenheit doch die Hand zur Versöhnung darboten und deren Bitte um Entschuldigung den Vorwurf rechthaberischen Starrsinns schon im Entstehen unterdrücken mußten, haben eine Verständigung herbeigeführt. Damit war das unerquickliche Nachspiel seiner Doktorierung beendigt. Aber im Herbst 1512 mußte er ohne die Teilnahme seines Mutterklosters den „hohen Gipfel besteigen" [63].

Dagegen wußte er sich getragen nicht nur von der Freundlichkeit des Konvents, in dem er eine neue Heimat und als Subprior und Leiter des Studiums schon eine Vertrauensstellung errungen hatte, sondern auch von dem Wohlwollen des Generalvikars und des Landesherren, des Kurfürsten Friedrich. Hatte Staupitz den Versuch unternommen, durch Einwirkung auf den Erfurter Konvent die Feier möglichst eindrucksvoll zu gestalten, so hatte sich der Landesherr erboten, für die ganz beträchtlichen Kosten der Promotion aufzukommen. Der Bettelmönch selbst hätte sie natürlich nie aufbringen können. Vom Erfurter Kloster war nichts zu erwarten, zumal Luther ihm nicht mehr angehörte. Dem armen Wittenberger Konvent sollten sie nicht zugemutet werden. Der Kurfürst selbst ließ sich bereit finden, die Kosten aus der kurfürstlichen Kammer zu bestreiten. War Mathesius zutreffend unterrichtet, so hat Staupitz dem sich sträubenden Untergebenen sofort eröffnet, daß der Fürst die Kosten der Promotion tragen werde, Gott, der Universität und dem Kloster zur Förderung [64]. Nach Melanchthon verdankte Luther diese Gunst dem Umstand,

daß Friedrich der Weise ihn predigen gehört und sowohl die hohe Kraft seines Geistes als auch die Wucht seiner Rede und die Trefflichkeit der vorgetragenen Lehren bewundert habe [65]. Das deckt sich nicht ganz mit dem, was Mathesius erzählt und erinnert schon stark an die Gemeinplätze der Lobrede. In den von Staupitz mit dem Kurfürsten in dieser Angelegenheit geführten Verhandlungen war vielmehr von Bedeutung, daß der Generalvikar dem Kurfürsten in Aussicht stellen konnte, daß „Martinus sein Lebenlang die Lektur zu Wittenberg, ihm [Staupitz] zuständig, versorgen" solle [66]. An der Tatsache, daß der Kurfürst die Kosten übernahm, kann nicht gemäkelt werden [67]. Luther selbst hat öfters ihrer gedacht [68]. Und die Belege der Hofkammerrechnung sowie Luthers eigenhändige, auf den Empfang von 50 Gulden lautende Quittung vom 9. Oktober 1512 — das älteste deutsche Schriftstück aus Luthers Feder, das wir besitzen (vgl. Abb. 16) — reden eine unmißverständliche

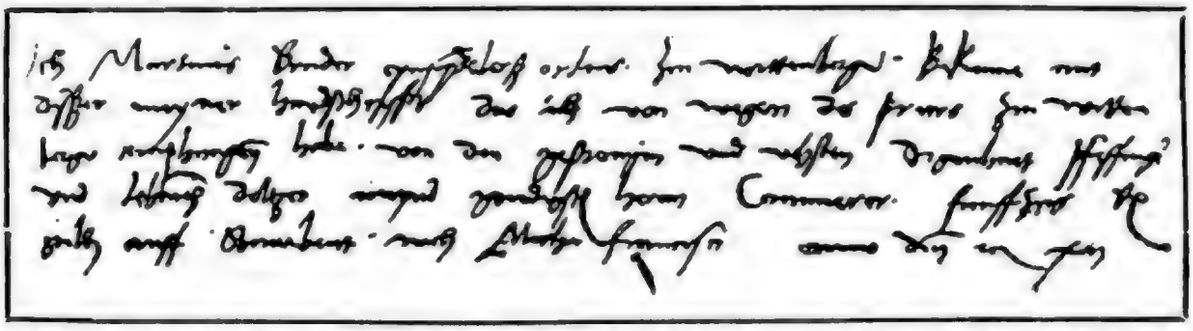


Abb. 16: Eigenhändige Quittung Luthers über den Empfang der vom Kurfürsten ihm für die Doktorpromotion bewilligten 50 Gulden.

Sprache. Das Geld hat Luther in eigener Person in Leipzig abholen müssen. So wenigstens hören wir's von Mathesius. „Drauff wird frater Martinus gen Leiptzig abgefertiget, das er allda von den Churfürstischen Rentmeistern solches gelt empfahe. Die halten jn nach altem hofbrauch so lang auff, das er auch willens gewesen, one gelt dauon zu ziehen, wenn jn nicht der Klösterliche gehorsam auff abfertigung zu warten bezwungen hette" [69]. Daß er zwischen der Erlangung der Lizenz und der Promotion nach Leipzig, also einem außerhalb des kurfürstlichen Territoriums gelegenen Ort hat wandern müssen, um das Geld in Empfang zu nehmen, ist immerhin etwas auffallend. Es könnte an die spätere Vereinigung Leipzigs mit dem Kurkreis und die Zahlungsanweisungen an die Rentkammer in Leipzig für Wittenberg erinnern [70]. Aber Luthers Quittung, die auf die Namen Pfeffingers und Dolzigs ausgestellt ist, und der Rechnungsvermerk der Hofkammerrechnung, dem zufolge diese beiden kursächsischen Kämmerer zum Michaelismarkt in Leipzig anwesend waren und eine Quittung „seiner [Luthers] Handschrift" empfingen [71], müssen die Zweifel verscheuchen.

In einer besonderen Feier, zu der die Universität eingeladen war, wurde dem Kandidaten die Lizenz erteilt. Sie war für Luther auf den 4. Oktober angesetzt [72]. Der Erteilung der Lizenz für die Doktorpromotion durch den Kanzler oder dessen Stellvertreter gingen der Lizentiateneid und die Rede eines Magisters der Fakultät voraus [73]. Im Eide wiederholte der Schwörende zunächst die allgemeinen Verpflichtungen, die schon der Bakkalariatseid auferlegt hatte, und gelobte sodann,

daß er der Kirche in Rom gehorchen, auf Frieden unter den Magistern und weltlichen samt mönchischen Scholaren bedacht sein und den Doktorhut von keiner anderen Universität sich geben lassen werde [74]. Damit übernahm der Lizentiand keine ungewöhnliche Verpflichtung. Was er in Wittenberg gelobte, mußte er auch an den anderen Generalstudien auf sich nehmen. Die Schöpfung Friedrichs des Weisen rüttelte also nicht an der gut mittelalterlichen Voraussetzung der Lizenz. Und auch die Rede des Magisters entsprach dem Herkommen der Universitäten. Was sie zu behandeln habe, lassen die Fakultätsstatuten freilich nicht erkennen. Ihre Aufgabe war so bekannt, daß sie nicht besonders brauchte umschrieben zu werden. Sie bestand in einer „Empfehlung" — recommendatio — des Kandidaten. Das darf auf Grund des in die Satzungen aufgenommenen, notariell beglaubigten Berichts über die Doktorpromotion des Petrus Lupinus von Ratheim mit Bestimmtheit behauptet werden [75]. So wird denn Karlstadt, Luthers Promotor, den wir als den Redner der Lizentiatenfeier vermuten dürfen, in einem kurzen Lebensabriß vornehmlich Luthers wissenschaftliche Tüchtigkeit und sittliche Würdigkeit gerühmt haben. Die Rede leitete unmittelbar über zum Schlußakt, in dem vom Vizekanzler dem vor ihm Knienden im Namen Gottes und auf Grund der ihm verliehenen Vollmacht des apostolischen Stuhles die Lizenz erteilt wurde.

Die Promotion brauchte der Lizentiandenfeier nicht sofort zu folgen. Im Wittenberger Eid waren keine Bestimmungen enthalten, die sich mit der Frage befaßten, innerhalb welcher Frist der Lizentiat von der ihm verliehenen Lizenz Gebrauch machen solle. Anderwärts wie in Leipzig und Erfurt konnte verlangt werden, daß die Doktorpromotion innerhalb eines Jahres nach Erteilung der Lizenz stattfinden müsse. Doch konnte die Fakultät von dieser Bestimmung dispensieren. Es gab in der Tat nicht wenige, die sich mit dem Lizentiatentitel begnügten. Wissenschaftlich war er dem Doktortitel gleichwertig. Eine Erweiterung und Vertiefung des Studiums als Bedingung der Zulassung zur Promotion wurde nicht gefordert. Die wissenschaftlichen Voraussetzungen waren insgesamt erfüllt, wenn der Kandidat dem Kanzler behufs Erteilung der Lizenz präsentiert wurde. Im Besitz der Lizenz, die ja die Erlaubnis zur Doktorpromotion bedeutete, konnte er sich jederzeit um den Doktortitel bewerben. Die beiden letzten theologischen Grade standen wissenschaftlich einander gleich. Verzichtete ein Lizentiat auf den Erwerb des Doktortitels, so werden ihn in der Regel die Kosten abgeschreckt haben. In Wittenberg jedoch war es nicht üblich, sich mit dem Lizentiatentitel zufrieden zu geben [76]. Und Luthers Promotion nach Kräften zu beschleunigen, hatte Staupitz ein persönliches Interesse. Er wollte ja seine Professur an Luther abtreten und hatte dementsprechend mit ihm und dem Kurfürsten verhandelt. Nachdem darum Luther am 9. Oktober in Leipzig die bewilligten 50 Gulden in Empfang genommen hatte, stand der Promotion nichts mehr im Wege. Schon am 17. Oktober wurde an die Kirchentüren Wittenbergs die Bekanntmachung des Dekans der theologischen Fakultät angeschlagen, daß am 18. Oktober die Promotionsfeier Martin Luthers beginnen werde [77]. Als Promotor wurde Karlstadt genannt. Den Festraum stellte wohl die Schloßkirche. Zwar hatte die kirchliche Feier anläßlich der Eröffnung der neuen Hochschule in der Pfarrkirche stattgefunden [78]. Dort hatte sich die Universität konstituiert. Dort auch waren

die regelmäßig wiederkehrenden Universitätsmessen und ersten Promotionen der Fakultäten gefeiert worden. Aber seit 1509 erscheint die Schloßkirche als Festraum für die Doktorpromotionen. Auch Luthers Promotion wird man dort gefeiert haben [79].

Wie alle akademischen Feiern des Mittelalters zeugte auch die Verleihung des Doktortitels lebhaft von der Redefreudigkeit der Gelehrten jener Tage und von der Hörwilligkeit der Mitglieder der Universität und der geladenen, nicht zur gelehrten Zunft gehörenden Gäste. Entsprechend der Würde des Grades waren die Reden und Disputationen besonders reich bemessen. Sie mußten auf zwei Tage verteilt werden, auf die Vorfeier oder Vesperien und die Hauptfeier oder Aula cathedralis. Die Neigung, die rednerischen Uebungen in die Länge zu ziehen, war natürlich vorhanden. Zum Schutz der Hörer und zur Wahrung des feierlichen Gepräges des Aktes bestimmten die Wittenberger Satzungen, daß keine der beiden Feiern über drei Stunden währen dürfe [80]. Eine kleine Erholung mochte die an den Schluß der Vorfeier gelegte, aus Scherzen und Witzen bestehende Rede des Leiters bieten. Nicht an allen Generalstudien war diese der Heiterkeit dienende Rede üblich. In Tübingen jedoch gehörte sie zu den Vesperien. Wir besitzen noch einige von Wendelin Steinbach gehaltene Reden dieses Gepräges, in denen er „nach Beendigung des Redekampfes" „zum Spiel mit Witz und Scherz" auffordert [81]. Von Tübingen hat dann Wittenberg diesen Brauch übernommen. Aber erst kurz bevor man auseinanderging, wurde dem Verlangen nach „Possen" dies Zugeständnis gemacht. Denn bis dahin hatte die Feier ganz die gravitätischen Formen einer großen akademischen Disputation besessen, ohne irgendwelche Anlehnung auch nur an die quodlibetarische Disputation. Ueber zwei vom Leiter der Feier und einem anderen Magister schulgerecht vorgelegte Fragen war mit allen Mitteln der Kunst und mit starkem Aufgebot an Kämpfern disputiert worden [82]. Warum grade zwei „Fragen" in der Vorfeier disputiert wurden, wird in den Satzungen nicht erklärt. Sie wiederholen mit der Anweisung, daß zwei Fragen nacheinander zu behandeln seien, nur die üblichen Bestimmungen. Daß jedoch die beiden Disputationen nicht durch bloße Verdoppelung der schlichten Disputation die Feier ansehnlicher gestalten sollten, geht aus den Wittenberger Satzungen hervor. Denn die erste Disputation war ein Turnier der Baccalare. Erst in der zweiten Disputation trat der Vesperiand als der eigentliche Kämpfer auf den Kampfplatz, um mit den Magistern den wissenschaftlichen Strauß auszufechten. Die Feier bestand also aus zwei auch nach den handelnden Personen getrennten Disputationen. Dahinter stand natürlich eine besondere Absicht. Wir erfahren sie aus den eine Vesperien-Disputation einleitenden Worten eines Leipziger Magisters. Das Turnier der Baccalare, mit dem die Redekämpfe der Vesperien eröffnet wurden, wurde zu Ehren des Vesperianden veranstaltet. Erst wenn diese Ehrung erfolgt war, trat der Gefeierte als Hauptkämpfer in die Schranken [83]. So wird der Aufbau der Vesperienfeier deutlich. Beherrscht wurde sie von den beiden großen Redeschlachten der Baccalare und Magister. Die anderwärts folgende „Empfehlung" des Vesperianden durch eine längere Rede des vorsitzenden Magisters fehlte in der Wittenberger Vesperienfeier. Sie war, wenn Lizentiaten- und Doktorfeier rasch aufeinander folgten, in der Tat überflüssig. Denn schon in der Lizentiatenfeier hatte ein Magister der Fakultät vor versammelter

Universität den Kandidaten „empfohlen", also seinen Ruhm verkündet gemäß den Worten Jesus Sirachs (44, 1): „Laßt uns loben die berühmten Männer" [84]. Da den Wittenbergern Lizenz und Doktorat nahe zusammenfielen, mochten sie leichten Herzens auf diese Rede verzichtet haben. Sie ersetzten sie durch die der Heiterkeit und Erholung bestimmte Rede [85]. Geschlossen wurde die Feier ebenso ernst wie an jenen Generalstudien, die die Scherzrede nicht kannten. Denn sie klang aus in die Danksagung und Einladung zu der am nächsten Tag stattfindenden Aula. Die Danksagung war nicht eine bloße Höflichkeitsphrase an die Erschienenen. Sie war auch dies. Doch der mittelalterliche Stil forderte mehr als bloße Höflichkeit gegen Menschen. In der Danksagung wurden die Herzen zunächst in die himmlische und geistliche Welt emporgehoben. Sie hub in der Regel an mit einem Dank an die Trinität, insonderheit den Schöpfer und Erlöser, an Maria, die den Dank des Redners, soweit er unwürdig sei, vor dem Sohn angenehm machen möge, an die Patrone der Universität und Fakultät, an den himmlischen Hofstaat, mit dem verbunden der Redner den preisen wolle, der auf dem Throne sitze und lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dann erst kam die Reihe an die untere Welt. Die ganze umständliche Danksagung stand unter dem Gesichtspunkt der Uebung in der verdienstlichen Tugend. Lesefrüchte aus der Schrift, der kirchlichen und profanen Literatur schmückten diesen letzten Teil der Vesperien. Genau wie die Satzungen es vorschrieben, wurden Luthers Vesperien gefeiert. Die Praxis der Promotionen entsprach den Einrichtungen und Anordnungen der Fakultäten [86]. Für Luthers Promotion ist es durch das Amtsbuch der Fakultät ausdrücklich bezeugt [87]. Nachmittags um ein Uhr begann die Feier, die von Karlstadt geleitet wurde und vom Lehrkörper der Universität und sehr vielen anderen ehrwürdigen Gästen besucht war. Thesen und Reden sind uns nicht erhalten.

Am folgenden Morgen um 7 Uhr versammelten sich unter dem Geläut der großen Glocke Professoren und Gäste zu der wiederum unter Karlstadts Leitung stehenden Hauptfeier, der Aula cathedralis. Im Mittelpunkt ihres ersten Teils stand die Promotion. Sie wurde eingeleitet mit einer kurzen, auf die Handlung Bezug nehmenden Rede des Promotors [88]. Ihr folgte der Doktoreid, den der Doktorand wahrscheinlich kniend sprach. Er gelobte, daß er dem Dekan und den Magistern der Fakultät Gehorsam und Ehrerbietung bezeugen, jederzeit nach Kräften auf den Nutzen der Universität und Fakultät bedacht sein, den Doktorgrad nicht wiederholen, eitle, fremde, von der Kirche verurteilte und frommen Ohren anstößige Lehre nicht lehren, den so Lehrenden innerhalb acht Tagen dem Dekan anzeigen und die Gewohnheiten, Freiheiten und Privilegien der Fakultät nach Kräften wahren werde, so wahr ihm Gott helfe und die heiligen Evangelisten [89]. Nun erklärte und promovierte ihn Karlstadt zum Magister der heiligen Theologie und erteilte ihm die Befugnis, „zu Wittenberg und überall, wie wenn er in Paris oder anderswo promoviert wäre, in der Theologie zu lesen, zu lehren, auszulegen, die Kathedra des Magisters zu besteigen und alle anderen Magisterakte öffentlich und privatim zu verrichten" [90]. Des zum Zeichen wurden dem Promovierten die Doktorinsignien übergeben. Zunächst wurde ihm die geschlossene und dann geöffnete Bibel überreicht, sodann das Barett aufs Haupt gesetzt und schließlich der uns noch erhaltene

goldene Doktorring um den Finger gelegt [91]. Kurze, deutende Worte begleiteten die Uebergabe der Symbole. Was Karlstadt gesagt, ist uns nicht überliefert. Die Wahl der deutenden Worte war dem Promotor anheimgestellt [92]. Die Symbole selbst wiesen jedoch die Phantasie in eine bestimmte Richtung. Karlstadt wird nicht viel anders gesprochen haben als üblich war. Das geschlossene Buch wollte die Mahnung begründen, dessen Lehre vor den Lästerern verschlossen zu halten, oder es konnte zur Forschung auffordern oder auch — hier wird die Deutung schon recht gekünstelt — zur Anpassung an das Verständnis der Hörer. Das offene Buch warnte vor freventlicher Ueberhebung, vor selbstsicherem Vertrauen auf den eigenen Geist, es mahnte, sich von der unfehlbaren Autorität leiten zu lassen und die Geheimnisse der Theologie vor den Schülern zu entfalten [93]. Es ist sehr wohl denkbar, daß Luther bei Uebergabe der geschlossenen und offenen Bibel angehalten wurde, Forschung und Autoritätsglauben miteinander zu verbinden. Das aus reiner Schafwolle gewebte Barett mahnte, wie es in einer uns erhaltenen Ansprache heißt, zu schlichtem Werk und rechter Lehre, oder wie es bei anderer Gelegenheit ausgeführt wurde, zu Demut im Lehren. Welche Bedeutung dem Ring zufalle, wird in den Satzungen der Fakultät angedeutet. Im Namen der theologischen Weisheit wurde der Anland dem goldenen Reif angetraut [94]. Die Vermählung konnte zur Treue mahnen. Oder der Ring als Symbol der Ewigkeit konnte auf Beständigkeit der Arbeit und Uebung weisen oder durch die drei ineinander verschlungenen Ringe unter der Glasplatte auf dem silbernen, herzförmigen Wappenschild die Gedanken auf das Geheimnis der Trinität lenken. Oder er konnte, getragen vom vierten Finger, in den sich die Vene des Herzens ergießt, den Magister zu Reinheit des Herzens und Lauterkeit des Lebens auffordern. Mit dem Friedenskuß und der Magisterbenediktion schloß die symbolische Handlung. Die Benediktion enthielt den Wunsch, es möchte der neue Magister glücklich im Vaterland von dem gekrönt werden, der der dreieinige und eine Gott ist und in alle Ewigkeit regiert [95]. Der so Gesegnete stieg nun zum Katheder hinauf und hielt seine erste Rede als Magister. Wie nicht anders zu erwarten, galt sie der Würde und dem Ruhm der heiligen Schrift, dem Quell des göttlichen Segens und der unvergänglichen Weisheit. Mit dieser Rede hatte der erste Teil der Feier sein Ende gefunden. Der zweite Teil setzte sich aus Disputationen über zwei theologische Fragen zusammen. Wie in einer Leipziger Aula ausgeführt wurde, sollte dieser Teil der Promotionsfeier den Verstand vervollkommnen helfen, während die Rede auf die heilige Schrift sich an die Affekte gewandt hatte [96]. Dem äußeren Aufbau dieses Teils der Feier hatte man in Wittenberg besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die beiden zur Disputation gestellten Fragen waren natürlich wie in der Vorfeier voneinander unabhängig. Die erste Disputation hatte die übliche Form. Doch war die Erwiderung des Promovierten auf die Konklusionen beschränkt. Die ganze Feier durfte ja drei Stunden nicht überschreiten. Der zweiten Disputation, die als Kampfspiel gestaltet wurde, mußte eine „problematische" Frage zugrunde gelegt werden. Sie wurde nach beiden Seiten hin entwickelt und offen gelassen. Sie zu lösen oder die Lösung in einer bestimmten Richtung anzudeuten, war also untersagt. In diesem nicht nur unfertigen, sondern auch eine sichere Antwort überhaupt nicht verheißenden Zustand mußte sie den beiden „Kampf-

hähne" (galli) des eben Doktorierten, Magistern der Theologie, übergeben werden, die fein und launig die Erörterung weiter zu führen hatten. Der Aeltere hatte den Vortritt. Nachdem jeder seine Lösung gegeben, keiner von beiden aber dem anderen entgegenkommen wollte, wurde der Promotor von ihnen als Schiedsrichter angerufen, der in einem appollinischen Spruch die Entscheidung gab. Mit der üblichen Danksagung schloß er dann die Feier [97]. Luthers Kampfhähne sind uns bekannt. Wenzeslaus Link, der Prior des Augustinerklosters, und Nik. Grüneberg, der Pfarrer der Stadtkirche, standen ihm am 19. Oktober als Kampfhähne zur Seite [98]. Seine Rede und seine Thesen kennen wir nicht [99]. Die Gebühren wurden entrichtet [100]. Sie betrugen für ihn, den Bettelmönch, den dritten Teil der normalen Gebühr. Er zahlte also für den Lizentiatengrad 7 Fl., 20 Gr. und 8 Pf., für den Doktorgrad 10 Fl. und 14 Gr. [101]. In den „Senat", d. h. in die theologische Fakultät wurde er am 22. Oktober aufgenommen, nachdem er den üblichen Eid geleistet hatte [102].

Damit war Staupitz endgültig aus der Fakultät ausgeschieden. Den Wunsch, die Professur einem anderen zu übertragen, hatte er schon lange gehabt. Und Luther war seit Monaten zu seinem Nachfolger bestimmt. Daß die biblische Professur Staupitz durch irgendwelche „Unannehmlichkeit" verleidet worden sei [103], brauchen wir nicht zu vermuten. Es genügte völlig die Erkenntnis, daß seine Stellung im Orden ihn hindere, die Professur so auszufüllen, wie es nötig sei. Viel zu häufig und allzulange war er abwesend gewesen. Während die Professuren der Sentenzen nicht nur besetzt, sondern auch in regelmäßigen Vorlesungen vertreten waren, lag die biblische Professur vernachlässigt da. Und doch war sie wichtig genug. Es kann überhaupt keinem Zweifel unterliegen, daß die Bedeutung der Vorlesungen über die Bibel von allen mittelalterlichen Generalstudien anerkannt war. Nach dem Vorgang der Pariser theologischen Fakultät galten an allen deutschen Generalstudien die Magister der Theologie als Lehrer der Heiligen Schrift. Das heißt natürlich nicht, daß jeder „Professor der heiligen Schrift" eine biblische Lektur gehabt und Vorlesungen über die biblischen Schriften gehalten hätte. Aber es zeugt doch von der Würde der Schrift und des auf ihr fußenden Titels. Ebenfalls nach dem Muster von Paris wurde bei allen akademischen Promotionen, von der Bakkalariandenfeier an, eine Vorlesung zum Ruhme der Bibel gehalten. So wurde im Laufe der Jahre eine unermeßliche Zahl von Lobreden auf die Schrift gehalten. Das war, wie handschriftlich uns erhaltene Reden zeigen, keine bloß konventionelle Verbeugung vor der Schrift. Es setzte vielmehr wirkliche Beschäftigung mit ihr voraus. Die Redner waren überzeugt von der Majestät der Schrift. Sie erkannten in ihr den Weisheitsquell der Kirche. Sie blickten auf sie, die fest dastehe, wenn Himmel und Erde vergehen. Oder sie betonten, daß Unkenntnis der Schrift Unkenntnis Christi sei [104]. In allen denkbaren Weisen wurde die überragende Stellung der heiligen Schrift gepriesen. Die Vorlesungen über die Sentenzen waren auch nur eine Anleitung zum rechten Verständnis der Schrift. Mochten sie in der Praxis der Schulen die biblischen Vorlesungen überwuchern, so waren sie doch unbestritten nur dienende Vorlesungen. Auch fehlte es keiner spätmittelalterlichen Universität an Vorlesungen über die biblischen Bücher. Die Bakkalare der Bibel waren, wie wir wissen, verpflichtet, regelmäßige Vorlesungen über biblische Bücher zu halten. Luther selbst

bezeugt, daß die Bestimmung nicht auf dem Papier blieb [105]. Und der Nachweis, daß sie den Vorschriften genügt, war die Bedingung der Zulassung zum höheren Grad. Die Magister ihrerseits betrachteten sich nicht nur als Lehrer der heiligen Schrift, sondern machten auch von ihrem Recht Gebrauch, allein unter allen akademischen Lehrern ausführliche Vorlesungen über biblische Bücher halten zu dürfen. Als Stephan von Prettin 1440 in Leipzig zum Doktor der Theologie promoviert worden war, begann er seine Tätigkeit mit Vorlesungen über die Briefe Pauli, der auch ihm die Posaune des Evangeliums und der Herold der Gerechtigkeit war [106]. Mit dem Briefe an die Römer fing er an [107]. Wenn die Wittenberger Augustiner sich die biblische Lektur geben ließen, so wollten sie nicht durch eine untergeordnete Professur mit der obersten Fakultät des neuen Generalstudiums verbunden sein. Ihre theologische Lektur sollte nicht weniger wichtig sein als ihre artistische, die zu Vorlesungen über die wichtige nikomachische Ethik des Aristoteles verpflichtete. Und Staupitz, der Säule der Universität, konnte keine Professur minderen Ansehens angetragen werden. Hatten die Augustiner und nicht die Franziskaner die biblische Lektur erhalten, so war ihnen die erste Professur zugefallen, wie sie denn auch in den Satzungen obenan steht. Ihre Stellung in Wittenberg entsprach der allgemeinen Geltung, die schließlich auf Paris zurückwies. Aber ihr Ansehen litt unter der häufigen Abwesenheit Staupitzens. Darum sollte sie einem Augustiner übertragen werden, der dauernd ihren Verpflichtungen gerecht zu werden vermochte. Unter diesem Gesichtspunkt war ja auch Luther dem Kurfürsten empfohlen worden [108].

Beide Erwartungen, die mit der Uebertragung der biblischen Professur an Luther verknüpft waren, sollten sich erfüllen. Der neue Inhaber der Lektur blieb sein Leben lang in Wittenberg. Und er hielt auch ohne schwere Unterbrechungen die biblischen Vorlesungen, zu denen er verpflichtet war. In den mehr als dreißig Jahren, in denen er die biblische Professur inne hatte, hat er keine anderen Vorlesungen als biblische gehalten. Die Absicht der Stiftung der Wittenberger lectura in biblia hat er verwirklicht. Aber noch viel mehr, als die Stifter und er selbst ahnten. Denn er erst löste sie aus den Fesseln, in denen sie aller hohen Würdigung zum Trotz gelegen hatte. Nicht nur, daß sie sich durch ihn praktisch durchsetzte, die überwuchernden anderen Vorlesungen zurückdrängte und auch wirklich wurde, was sie sein sollte: die erste und vornehmste Professur, die Herrin aller anderen Professuren, und nicht Aschenbrödel der Magister. Schon das wäre viel gewesen. Aber indem er ihr diese Geltung auch in der Wirklichkeit des Alltags verschaffte, gab er ihr zugleich die Freiheit, ohne die sie ihre Stellung nicht behaupten konnte. Die mittelalterliche lectura in biblia war abhängig gewesen von der göttlichen Ueberlieferung in der Kirche. Nicht erst die tatsächliche Macht der Sentenzenvorlesungen im akademischen Betrieb, schon Lizentiateneid und Doktoreid zeigten dem Professor der heiligen Schrift deutlich genug, wo er den Schlüssel zum Verständnis der Worte zu suchen hatte, die nicht vergehen sollten, wenn Himmel und Erde vergingen. Die Schrift war doch nur ein Glied in der Kette der Autoritäten. Ganz gewiß das erste und wichtigste Glied, aber doch nur ein Glied neben vielen anderen und näheren. Ging aber ein ununterbrochener Strom von göttlicher Ueberlieferung durch die Jahrhunderte, so waren die näheren Autoritäten die tatsächlich überlegenen. Sie wiesen

dem Verständnis der Schriftautorität die Wege. So blieb die biblische Professur in Fesseln gelegt und konnte die Unabhängigkeit und Ueberlegenheit nicht gewinnen, die ihr zugedacht bleiben mußte. Erst der junge Professor, der am 22. Oktober 1512 in den theologischen Senat eintrat, war berufen, der biblischen Lektur ihre Würde und Freiheit zu erkämpfen und dauernd zu sichern. Der die Erwartungen derer erfüllte, die ihm das neue Amt anvertraut hatten, machte doch mehr aus der Professur, als sie je gewesen war und je hätte sein können. Denn er machte ihren Thron unabhängig von fremder Gewalt, auch solcher, die in geistlichem Ansehen gestanden hatte. Dadurch schuf er, was bis dahin nicht gewesen war. Das konnte freilich tatsächlich nur auf Kosten des Lizentiaten- und Doktoreides geschehen, die die mittelalterliche Bedingung der biblischen Professur darstellten. Aber auch hier galt es Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Und er selbst fand grade in seiner Berufung zum Doktor der Schrift und in seinem Schwur auf die Schrift, die im Promotionsakt ihm übergeben war, den Rechtstitel für das, was er aus der lectura in biblia machte.

Doch er, der bestimmt war, der biblischen Lektur nicht nur neue Geltung, sondern auch neuen Inhalt zu geben, übernahm ohne Reformprogramm im schlichten mönchischen Gehorsam die neue Aufgabe. Seine Lobrede auf die Schrift, die er dem Herkommen gemäß hielt, wurde nicht zu einer Aufsehen erweckenden Programmrede. Aber die Tat, durch die er sie empfehlen sollte, war näher, als er ahnen konnte. Ins neue Amt, das er im mönchischen Gehorsam antrat, nahm er auch den schöpferischen Zweifel mit, den er selbst freilich noch als Stachel empfand. Und mit ihm jenen Gehorsam, der schon angefangen hatte, ihn unabhängig zu machen. Er, der schon etwas „roch", als er Erfurt endgültig verließ, trat mit einer neuen Verkündigung vor seine Hörer hin, als er seine erste große biblische Vorlesung begann. Die Doktorrede auf die Schrift hatte noch unter der Herrschaft des alten Gottesgedankens gestanden. In den ersten Vorlesungen über die Psalmen konnte er schon das paulinische Verständnis der Gerechtigkeit Gottes vortragen. Aus dem occamistischen Pauliner, der Pauli Verkündigung unter die religiöse Leitidee des Frühkatholizismus stellte, war der echte Pauliner geworden, der Paulus wirklich zu der Posaune des Evangeliums machte, als die die Ueberlieferung der Generalstudien und der mittelalterlichen Kirche ihn pries.

§ 13.

Die Entdeckung des Evangeliums.

1. Ort und Zeit der Entdeckung des paulinischen Evangeliums. 2. Das Erlebnis in der Wittenberger Turmstube. 3. Sinn und geschichtliche Stellung der reformatorischen Entdeckung.

1.

Luthers „Pfahl im Fleisch" war die geistliche Anfechtung, das Gesetz. Eine sichere Wehr gegen sie besaß er nicht. Wenn sie ihn befiel, stand er schließlich machtlos da. Furcht und Schrecken kamen über ihn, und er sah sich dem ausgeliefert, der da richtet nach

Gerechtigkeit und vor dem der Unwürdige nicht bestehen kann. In solchen Stunden verlor alle Kasuistik der überkommenen Seelsorge die Wirkung. Sie konnte nicht leisten, was zu leisten sie bestimmt war. Denn ihre Voraussetzung war der katholische Gottesgedanke; und grade er war die Qual Luthers. Gesetz und Evangelium fanden sich beide in der Genugtuungsordnung. Moses und Christus offenbarten beide den Gott, der mit den Menschen unter der Bedingung des Verdienstes handelt. Die vom Himmel her offenbarte Gerechtigkeit Gottes, von der Paulus im Römerbrief als der selig machenden Gerechtigkeit zeugte, blieb Gerechtigkeit des „Gesetzes". Denn auch die übernatürliche Gnade, die Gott dem Menschen schenkte, sollte Verdienste wirken, jene Verdienste, welche Würdigkeit vor Gott begründeten, vor dem richtenden Herrn bestehen und die himmlische Herrlichkeit erwerben konnten. Auch die „Gnadengerechtigkeit" blieb im Rahmen der Genugtuungsordnung; und der Gott, der „begnadigte", blieb der Gott, der nach Maßgabe des Rechts mit dem Menschen verkehrte. Aller Lobpreis der Gnade oder geschenkten Gerechtigkeit und alle Sprüche aus den Briefen Pauli, mit denen man freigebig genug war, änderten daran nichts. Paulus wurde ja nach der Leitidee des Frühkatholizismus ausgelegt. Auch Luther hatte ihn so verstehen gelernt. Was er als Paulinismus kannte, war darum nicht geeignet, ihn von seinen Anfechtungen zu befreien. Paulus predigte ihm keinen anderen Gott als der Katholizismus seiner und der vorangegangenen Tage. Daß der Mensch selig werde durch die vom Himmel her offenbarte Gerechtigkeit Gottes und durch den Glauben (Röm 1, 16. 17), konnte darum zu einem Quell der Angst werden. Denn der Glaube, aus dem der Gerechte lebt, war der in der übernatürlichen Liebe tätige Glaube. Und die rettende Gerechtigkeit gebot jene Würdigkeit, die in den Verdiensten der Liebe Gestalt gewann. Der Gott der Vernunft und der Rationalismus der Lohnordnung standen hinter den Worten von der Gnade und geschenkten Gerechtigkeit. Der Infusionstheorie, in der das Verständnis Gottes und des Heils sich wie in einem Brennpunkt sammelte, und an der Ungezählte sich aufrichteten, konnte Luther keinen Trost entnehmen, der standzuhalten vermochte. Sie wurde ihm vielmehr zum Anlaß, an Gott und den Gütern der himmlischen Welt „fast" zu verzweifeln [1]. Ihr Gottesgedanke weckte die Furcht vor der Verurteilung. Und das eigene Gewissen mußte jener Furcht Recht geben. Denn die „Begierde" wurde vor ihm zur Schuld. Und der um sündlose Heiligkeit sich mühte, mußte Sünde über Sünde spüren, durch das Gericht sich schrecken lassen und „fast verzweifeln" [2]. Ueberzeugt von der Richtigkeit der religiösen Ueberlieferung und der katholischen Deutung des alten und neuen Bundes fand er, wie er nicht erst seit 1530, sondern schon 1515 versichert [3], keinen Ausweg aus der Not. Die Anfechtungen suchten ihn stets wieder heim. Im „Schmuck der Verdienste" vor Gott zuversichtlich dazustehen, wurde ihm nicht beschieden [4]. Sein Gewissen antwortete auf den Gottesgedanken seiner Kirche mit Unruhe und Verzagtheit. Lebend, wie die mönchische Regel es forderte, stand er doch mit unruhigem Gewissen als Sünder vor Gott und sah er jede Zuversicht auf Genugtuungen zusammenbrechen [5]. „Gerechtigkeit Gottes" blieb ihm ein hartes und bitteres Wort [6], der Stachel, der schwerste Schmerzen weckte.

Aber grade dies Wort sollte ihm Frieden und Seligkeit bringen und die Versuchung zu Anfechtungen ihn überwinden lehren [7]. Die zahlreichen, verschiedenen Zeiten angehörenden Aeußerungen des Reformators über die Entdeckung des Evangeliums betonen ohne Schwanken, daß die Gerechtigkeit Gottes die Pein des Klosterbruders war, aber auch seine Seligkeit wurde [8]. Daran kommt man nicht vorbei. Die Aussagen sind zu bestimmt und berichten früh und spät das gleiche. Sie wollen auch nicht als unvollständig betrachtet und darum von anderer Seite her ergänzt werden oder auf eine Folgeerscheinung, wie die Entdeckung der Heilsgewißheit, beschränkt werden [9]. Die Gerechtigkeit Gottes steht im Mittelpunkt des vom Reformator als entscheidend beurteilten Erlebnisses. Dessen Leben zu einem Kampf um den gnädigen Gott geworden war, war eben dadurch zu einem Ringen um die „Gerechtigkeit Gottes" geworden. Er „dürstete" darnach, sie zu begreifen [10], sie wirklich als frohe Botschaft, als Evangelium zu verstehen. Oft genug hat sie ihn darum beschäftigt und schwer auf ihm gelastet, bis zu jener denkwürdigen Stunde, da er Gott ins Herz schaute, ihn sah, wie er war, und zu neuem Leben wiedergeboren wurde [11]. Das kleine Wittenberg wurde der Schauplatz jenes inneren, unscheinbaren und in theologische Formeln gekleideten Erlebnisses, das sehr bald weltgeschichtliche Wirkungen gewinnen sollte und mit unvertilgbaren Lettern in die Religionsgeschichte eingegraben wurde. Doch noch genauer kann der Ort dieses stillen, aber bald von einer ganzen Welt vernommenen Geschehens angegeben werden. Der Reformator selbst hat ihn uns genannt. Es war der Turm des grauen Klosters in Wittenberg [12], höchst wahrscheinlich, wenn wir den Andeutungen einer Tischrede folgen dürfen, das im Turm befindliche Studierzimmer Luthers [13].

Diese Ortsangabe, gegen die Zweifel nicht aufkommen können, hilft die andere Frage, wann denn das Evangelium entdeckt wurde, einigermaßen bestimmt entscheiden. So problematisch nämlich, wie die Literatur es erscheinen läßt, ist die Frage nicht. Für den weiten Spielraum von 1507 bis 1519, den die Untersuchungen und Darstellungen offen lassen, kann der Zustand der Quellen nicht verantwortlich gemacht werden. Das Erlebnis erst in das Jahr 1519 zu verlegen, war eine schwere Verirrung [14]. Ebensowenig darf man an die ersten Klosterjahre bis 1508 oder an die Zeit denken, in der er Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden hielt. Denn Erfurt war nicht der Schauplatz des Ereignisses. Auch Rom nicht, wie nicht mehr braucht bewiesen zu werden. So bleibt nur die Wahl zwischen dem ersten Wittenberger Jahr und dem zweiten, dauernden Aufenthalt in Wittenberg. Aber auch hier kann die Wahl nicht schwer fallen. Hat Luther noch 1510 in Erfurt die katholische Rechtfertigungslehre vorgetragen und jenes Verständnis des gerecht machenden Glaubens entwickelt, das die scholastische Theologie ihm übermittelt hatte und das er später als den Tod des Paulinismus erkannte [15], so wird er nicht schon 1508/09 das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung besessen haben. Denn wie einen leicht geschürzten Einfall, der nach der Eingebung des Augenblicks zur Geltung kommen konnte oder nicht, konnte Luther nicht eine Erkenntnis behandeln, an der seiner eigenen Versicherung und der tatsächlichen Lage zufolge der Friede seiner Seele hing. Bekannte er sich, wie wir wissen, noch 1510 zur katholischen Auffassung vom rechtfertigenden Glauben

und der Gerechtigkeit Gottes, zur angenehm machenden Gnade und zu jener Liebe, in der die Würdigkeit vor Gott wurzelt, so war ihm noch fremd, was denn eigentlich Paulus unter der Gerechtigkeit Gottes und dem Glauben verstehe, aus dem der Gerechte lebt. Der Winter 1508/09, dem er zwar die unvergeßlichen Unterredungen mit Staupitz verdankte, brachte ihm doch nicht den Uebergang vom katholischen zum reformatorischen und paulinischen Evangelium. Die „Geburtsstunde" der Reformation fiel nicht in die Zeit des ersten Wittenberger Aufenthalts [16]. Vor dem Herbst 1511 kann sie demnach nicht angesetzt werden. Aber auch dieser Termin ist noch zu früh. Der Reformator entsinnt sich nämlich ganz genau, daß der Heilsweg des Evangeliums ihm noch unbekannt war, als er Doktor wurde [17]. Im Oktober 1512 hat er demnach noch nicht gewußt, was der Unterschied von Gesetz und Evangelium sei [18]. Frühestens im Winter 1512/13 kann er vor der neuen Erkenntnis gestanden haben. Aber spätestens im Sommer 1513 muß er sie besessen haben. Denn schon in der Auslegung des ersten Psalms begegnet uns die neue, reformatorische Deutung der Gerechtigkeit Gottes [19]. Schon in den ersten Stunden der Vorlesung trug sie Luther mit sicherer Selbstverständlichkeit vor, aber auch mit dem Bewußtsein, daß er eine verschüttete Wahrheit des Apostels ausgegraben habe und gegen die Theologie seiner Zeit durchzusetzen berufen sei [20]. Die Vorlesung über die Psalmen wurde ungefähr Mitte Juli 1513 in Angriff genommen [21]. Im Winter oder Frühjahr 1513 wird also Luther die Entdeckung gemacht haben, die seinem inneren Leben die entscheidende Wendung brachte, den Katholizismus sprengte und die Reformation heraufführte. Spätestens im Frühjahr 1513 sah die Turmstube in Wittenberg jenes Erlebnis, durch das eine Welt in Trümmer gehen und eine neue Welt sich aufbauen sollte.

2.

So folgenreich das Erlebnis in der Turmstube wurde, so unscheinbar war es selbst. Ihm fehlt alles, was nach äußerer Dramatik aussehen könnte. Die Bekehrung zum Klosterleben hatte sich unter sinnenfälligen Formen vollzogen und Luther das Ansehen eines zweiten Paulus verschafft, der vor der himmlischen Erscheinung zu Boden geworfen war und dem Ruf von oben gehorcht hatte [22]. Die Bekehrung zum Evangelium war das Ergebnis eines jahrelangen seelischen Ringens und ernster Meditationen über Röm 1, 17. Die Stunde, die über ihn und die abendländische Geschichte entschied, hatte nichts Drängendes und Aufgeregtes, nichts Szenisches und Außergewöhnliches. Fast bescheiden und unauffällig, wie im Gleichnis vom Senfkorn, mutet der Anfang des Evangeliums an. Dem Mönch, der im Kampf um das geistliche und himmlische Leben alle haschende Ungeduld sich fern gehalten hatte, der gehorsam seinen Weg gegangen war, aber auch in jener Aufrichtigkeit, die sich nicht durch Autoritäten täuschen läßt und Zweifeln um des Gewissens willen die Tür öffnet, fiel in einer Stunde ernsten Meditierens die befreiende und erlösende Erkenntnis zu. Nun durfte er die Frucht pflücken, die im unermüdlichen Ringen um das harte und furchtbare Wort herangereift war. Keine erschütternde Katastrophe, sondern Studium und Meditation waren in dem Geschehen wirksam, das er selbst seine Wiedergeburt genannt hat [23]. In der wissenschaftlichen Vorbereitung auf

seine akademischen Vorlesungen hatte er aufs neue sich mit dem Wort beschäftigt, das er „haßte" und das doch, wie er wußte, der Schlüssel zum Briefe Pauli an die Römer und zum Evangelium war. Aber er konnte mit diesem Schlüssel nichts anfangen. Denn „Gerechtigkeit Gottes" war er gelehrt worden, „philosophisch" als „aktive" Gerechtigkeit zu verstehen. Stieg das Wort vor seiner Seele auf, so sah er den Herrn, der nach dem Recht richtet, den Sünder bestraft, den Gerechten belohnt. Damit aber war über ihn das Urteil gesprochen. Denn allem mönchischen Gehorsam zum Trotz stand er vor Gott und seinem eigenen Gewissen als Sünder da. Auf ihm lastete die Schuld und die Erkenntnis, daß alle seine Genugtuungen vergeblich seien. Auch das Evangelium, nicht nur das Gesetz, schuf ihm Anfechtung und Not. Im Evangelium wurde ja, wie Paulus schrieb (Röm. 1, 17), Gottes Gerechtigkeit offenbart. So lebte er in verzehrender Unruhe dahin, kehrte aber immer wieder zum Quell seiner Unruhe zurück, bis es Gott in seiner Barmherzigkeit gefiel, ihm den Sinn des paulinischen Wortes zu erschließen. „Tag und Nacht meditierend" und auf die Verbindung der Worte im Spruch Röm. 1, 17 achtend fing er an, die Gerechtigkeit Gottes als die zu begreifen, kraft welcher der Gerechte durch das Geschenk Gottes lebt, nämlich aus Glauben. Nun lernte er die Gerechtigkeit Gottes, die durch das Evangelium offenbart werde, als „passive" Gerechtigkeit verstehen, durch die der barmherzige Gott uns durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Alsbald fühlte er sich wie neugeboren. Und so sehr er bis dahin das Wort Gerechtigkeit Gottes gehaßt hatte, so willkommen und lieb war es ihm hinfort. Der Spruch Pauli war ihm die Pforte zum Paradies geworden [21].

So berichtet der Reformator in seinem letzten Lebensjahr. Was er erzählt, ist nicht die Legende oder Dichtung eines Greises, sondern die treue Wiedergabe der Wirklichkeit. So oft er jener denkwürdigen Stunde gedacht hat — und es ist oft genug und in allen Jahrzehnten seitdem geschehen — hat er stets in gleicher Weise sich ausgesprochen. Empfindungen und Gedanken sind keinen verwirrenden Schwankungen unterworfen gewesen. Berichtet er von der Wirkung auf sein Gemüt, so wird stets geschildert, welch schwere Bürde ihm abgenommen wurde. Er weiß, daß er eine vollständige Umwälzung erlebt hat. Er scheut sich darum nicht zu bekennen, daß er damals seine „Wiedergeburt" erlebte und fortan mit anderen Augen auf Gott und den Weg zu ihm blickte. Er ist ein neuer Mensch geworden, und sieht sich und seine Aufgaben, Gott und die Schrift mit neuen Augen an. Und auch das weiß er, daß er etwas ganz Besonderes erlebt hat. Von Anfang an hat er es unterlassen, sein Erlebnis dem vieler anderen gleichzustellen. Es ist nicht nur ihm persönlich ungeheuer wertvoll — sonst hätte er es ja gar nicht als seine Wiedergeburt beschreiben können — sondern auch ihm vor anderen durch Gottes Erbarmen geschenkt. Von vornherein ist er sich bewußt, seinen Zeitgenossen etwas voraus zu haben. Kaum macht er als akademischer Lehrer von seiner neuen Erkenntnis Gebrauch, so stellt er sie auch der Scholastik und religiösen Praxis seiner Tage entgegen. Schon im Sommer 1513 gibt er dem Bewußtsein Ausdruck, daß er etwas Eigenes zu verkünden habe. Nicht erst der im Kampf gegen Rom stehende, geschweige denn der alt gewordene Reformator zeugt von der selbständigen Eigenart und Ursprünglichkeit

seiner reformatorischen Verkündigung, schon der theologische Lehrer des Sommers 1513 tritt mit dem gleichen Anspruch vor seine Umgebung hin. Aber nicht, um Einfall oder Leistung seiner Vernunft zu rühmen, sondern um demütig Gottes Barmherzigkeit zu preisen, die ihm die alte Wahrheit des Evangeliums offenbart hat. Denn was er im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen vorzutragen hat, ist die Verkündigung Pauli, des „tiefsten Theologen“ [25]. Schon im Sommer 1513 tritt er als Pauliner auf den Plan. Nicht mehr als occamistischer Pauliner, sondern in ausgeprägtem und nachdrücklich betontem Gegensatz gegen den occamistischen Paulinismus. Denn die Theologen, die er kennt, wissen nichts von Paulus [26]. Später merkte er, daß selbst Augustin es am rechten Verständnis fehlen lasse. Zunächst hatte er ihn auf der Seite Pauli stehen sehen und in seiner Schrift über den Geist und Buchstaben die Erkenntnis bestätigt gefunden, die in der Turmstube ihm aufgegangen war [27]. Hernach wurde er inne, daß sogar Augustins Darstellung der Rechtfertigung zu wünschen übrig lasse; ganz abgesehen davon, daß er nur in den gegen Pelagius gerichteten Schriften als Prediger des Evangeliums auftrete [28]. Aber damit änderte sich nicht sein Urteil über die geschichtliche Stellung seiner Entdeckung, es verfestigte sich vielmehr die Gewißheit von ihrer Originalität. Studium und Erfahrung der Jahre nach der Entdeckung machten ihm den Abstand des paulinischen Evangeliums von den Kundgebungen selbst der ehrwürdigsten Väter immer deutlicher. Aber von Anbeginn an war er sich des Gegensatzes gegen die geltende und herrschende katholische Verkündigung bewußt und sprach er seiner Entdeckung ein ausschließlich paulinisches Gepräge zu. Was er als Revolution seines inneren Menschen erkannte, wurde darum zugleich als Auftrag an die Gegenwart und als Verpflichtung gegen die Zukunft aufgenommen. Das beseligende seelische Erlebnis trug die reformatorische Tat in sich, weil es in Gewissen und Verantwortung gegründet war.

Der theologische Unterricht, den er genossen hatte, mochte es ihm erleichtern, seine Entdeckung des paulinischen Evangeliums allem entgegenzustellen, was in den Schulen vorgetragen wurde. Die grundlegenden Fragen über die Gnade sah er ja von Thomisten, Skotisten und Occamisten in der gleichen Weise gestellt und beantwortet [29]. Aber was er im Unterricht als Paulinismus verstehen gelernt hatte, war das Gegenteil von dem, was er in der folgenschweren Wittenberger Meditation als paulinisch erkannte. Und wenn ihm sein Unterricht die summarische Gegenüberstellung erleichtern mochte, so bedeutete doch die Einhelligkeit der theologischen Ueberlieferung zugleich eine Erschwerung der Loslösung von ihr, ja schon des Vertrauens zur eigenen Entdeckung. Der Mönch, der zum Gehorsam gegen die Oberen verpflichtet war, und der Theologe, der den Autoritäten Geltung verschaffen sollte, wagte es, dem Ergebnis einer Meditation sich anzuvertrauen, das keine Ueberlieferung für sich hatte. Gewiß wurde es durch die überragende Autorität der Schrift oder des großen Apostels gestützt. Aber doch nur, wenn wirklich die Schrift enthielt, was die Meditation über die Verbindung der Worte und den Sinn des Satzes ergeben hatte. Angesichts der aller Ueberlieferung baren, gleichsam in der Luft schwebenden Entdeckung hätte Luther sehr wohl zurückbeben können. Warum sollten die Jahrhunderte und die gelehrten Doktoren geirrt haben und er allein klug sein? Schon einmal in früheren Jahren hatte ihn solche Erwägung beschäftigt und zum unter-

würfigen Gehorsam zurückgeführt [30] oder in ihm festgehalten. Er hätte auch jetzt die eigene Einsicht dem Zeugnis der Jahrhunderte und aller Schulen preisgeben können. Daß er es nicht zu tun brauchte, vielmehr mit sicherer Selbstverständlichkeit und mit klarem Urteil dem sich anschließen durfte, was die eigene Meditation ihn hatte wissen lassen, verdankte er dem „Ungehorsam", der hinter den Anfechtungen seines Klosterlebens gestanden hatte, d. h. dem Gehorsam, den er dem vor Gott sich zerreibenden Gewissen geleistet hatte. Der verborgene Protestantismus, der ihn durch seine Klosterjahre begleitet, der ihm eine Frage in den Mund gelegt, die kein Priester und Seelsorger seiner Kirche ihm beantworten konnte, und jenen Zweifel geschaffen hatte, den er später als schöpferischen Zweifel würdigen lernte, erschloß ihm jetzt die Möglichkeit, über die Kette der Schulüberlieferungen sich hinwegzusetzen und seinem vor Gott sich demütigenden Gewissen zu folgen. Der in den Anfechtungen Gottes Hand erkannt und stille gehalten hatte, wenn's auch ihm Schmerzen bereitete, konnte jetzt den Gehorsam bewähren, den die Stunde von ihm forderte. Der sich gebeugt hatte in der Not, ohne auf Beschwichtigungen zu achten und Verschleierungen zu dulden, ward jetzt erhöht und durfte in der Seligkeit der Wiedergeburt die Frucht seiner Treue genießen. Im Wittenberger Erlebnis stieg der heimliche, aber schon lange wirksam gewesene Protestantismus seines innersten Wesens nach oben und trat als schöpferischer Gehorsam in die Erscheinung. Eingekleidet war das Erlebnis in die Begriffe und Formeln der theologischen Sprache jener Tage. Aber das beeinträchtigt nicht die Größe der sittlichen Anspannung und geistigen Kraft, die in ihm wirksam war. Nicht durch sinnenfällige Dramatik, sondern durch die Wucht seiner inneren Größe redet es zu den Generationen, die da waren und die da kommen werden.

3.

Doch es war mehr als die Tat eines Charakters. Als einst der Reformator seinem Vater Rechenschaft über seinen Eintritt ins Kloster ablegte, schrieb er: „Mein Gelübde war keinen Pfifferling wert. . . . Doch Gott, dessen Barmherzigkeit keine Zahl kennt und dessen Weisheit kein Ende nimmt (Ps 147, 5), siehe, wie große Güter hat er doch aus all diesen Irrtümern und Sünden geschaffen! Möchtest du nun nicht lieber hundert Söhne verloren, als dies Gut nicht gesehen haben? Mich dünkt, Satanas habe von meiner Jugend an etwas in mir von dem vorausgesehen, das er jetzt leidet; darum hat er mich zu verderben und zu hindern mit unglaublichen Listen gewütet, daß ich gar oft mich staunend gefragt, ob ich allein unter den Sterblichen es sei, nach dem er trachte. Es wollte aber, wie ich nun sehe, der Herr, daß ich die Weisheit der hohen Schulen und die Heiligkeit der Klöster aus eigener und gewisser Erfahrung . . . kennen lerne . . . Was also denkst du jetzt? Willst du mich noch herausreißen? . . . . Aber auf daß du dich nicht rühmst, ist der Herr dir zuvorgekommen, und hat selbst mich herausgenommen. . . . Er hat mich, wie du siehst, nicht mehr in den erdichteten Gottesdienst der Mönche, sondern in den wahren Gottesdienst gesetzt. Denn wer kann zweifeln, daß ich im Dienste des Wortes stehe?" [31] Mit diesen Worten gibt der Reformator der Ueberzeugung, daß er kraft göttlicher Sendung arbeite und wirke, einen unmißverständlichen und lebhaften Ausdruck.

Und in den Führungen seiner Klosterjahre sieht er mehr als ein Geschick, das bloß ihn selbst betroffen hätte. Ist sein Handeln ein Dienst, so war es auch sein Ringen und Leiden im Kloster. Dem Auftrag zur Tat ging ein stellvertretendes Leiden vorher. Beide sind untrennbar miteinander verbunden. Denn hier wie dort wird der Mensch mit all seinem Leben zu einem dienenden Werkzeug des ewigen Willens. Leid und Tat stehen beide unter der Gewißheit der göttlichen Sendung oder, was dasselbe ist, des Dienstes im Auftrage Gottes. So hat es der Reformator 1521 mit gleichsam spielender Sicherheit geschildert. Und damit hat er selbst die weltgeschichtliche Bedeutung seiner Kämpfe und Siege, seines Leidens und Tuns, seiner Gewissensnot und Wiedergeburt in Worte gefaßt, die vor dem Antlitz des Ueberweltlichen und Ewigen gedacht und niedergeschrieben worden sind.

Beides schon 1513 so deutlich zu erkennen, war nicht wohl möglich. Ganz verständlich steht zunächst im Vordergrund des Bewußtseins, was das Erlebnis ihm persönlich bedeutete. Von der „Verzweiflung" befreit, in die die überkommene Anschauung von der Gnade mitsamt dem hinter ihr stehenden Gottesgedanken ihn geführt hatte, durfte er sehr wohl zunächst sich deutlich machen, welche Last ihm selbst von der Seele genommen und welche Freudigkeit in das verängstete Herz eingezogen sei. War es auch ein Abschluß, vor dem er stand, ein durch lange und mühsame, aber nicht ergebnislose Kämpfe vorbereiteter Abschluß [32], so war es doch zugleich eine Neugeburt, durch die erst Gott ihm offenbar wurde, wie er war. Das Erlebnis als persönliche Erlösung zu bekennen, war darum natürlich, und entsprach auch ganz der Wirklichkeit. Aber es war ein Erlebnis Gottes und darum von Luther als verpflichtend und auftraggebend gewußt; nicht erst 1521, sondern schon 1513. Das verklungene Evangelium Pauli aller Ueberlieferung und allem Widerstande zum Trotz zu predigen, wußte er sich berufen. Die Erfahrungen der Klosterjahre und das Erlebnis in der Turmstube standen schon in den ersten Monaten nach dem Abschluß unter dem Gesichtspunkt, zu dem er sich 1521 bekannte. Der Subjektivismus auch in der Form, die keine Verpflichtungen kennt oder sich ihnen entzieht, blieb ihm fremd. In der eigenen Erlösung vernahm er den Auftrag an die Menschheit seiner Tage, die im Dunkel wanderte und im Irrtum der „Vernunft" befangen war. Er weiß schon 1513 nicht bloß von Erlösung aus eigener Not, sondern auch von einer geschichtlichen Sendung, die den höchsten Gütern gilt. So erhebt sich sein Erlebnis in den Zenith des geschichtlichen Lebens. Denn daß alle Geschichte schließlich Heilsgeschichte sei, Christus und der Antichrist die Pole des geschichtlichen Lebens seien, war ihm wie seinen Zeitgenossen eine unbestrittene Wahrheit. Die Gewißheit der Erlösung und Sendung wachsen zu einer Gewißheit zusammen.

In überraschend neue Formen wurde freilich diese eine neue Welt erschließende Erkenntnis nicht gegossen. Spricht der Reformator von dem, was seine „Wiedergeburt" schuf, so tut er es in theologischen Formeln und Begriffen, die sich an die Sprache der Vergangenheit anlehnen. Heute erscheinen sie vielen so „scholastisch", daß sich die Frage auf die Zunge legt, wie denn überhaupt solche Formeln eine so gewaltige geschichtliche Wirkung gewinnen konnten. Und die Worte selbst geben zu Mißverständnissen Anlaß. Denn daß die Gerechtigkeit Gottes seine Gnade und Barmherzigkeit sei, will sich dem Sprachgebrauch der Gegenwart nicht ungezwungen

einordnen. Um so scholastischer erscheint das Gewand, in das die religiösen Gedanken gehüllt sind. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Bestimmungen, die den Begriff Gerechtigkeit Gottes erläutern sollen. Die „aktive" oder „formale" Gerechtigkeit wird der „passiven" oder „imputierten", d. h. angerechneten gegenübergestellt. Man kann sie mit dem Reformator wiederholen und mit ihm den Unterschied von Katholizismus und Reformation in diese Worte kleiden. Doch dem Verständnis ist damit zunächst wenig gedient[33]. Und wie sie zu Grenzsteinen zweier Zeiten werden können, bleibt undeutlich. Die Sprache, in die Luther sein Erlebnis gefaßt hat, muß man freilich dennoch kennen, mag sie auch noch so fremd anmuten. Denn die einzelnen Begriffe sind in klarer Ueberlegung gewählt. Sie selbst und die ihnen zugewiesene Stellung haben dem Reformator dauernd verbürgt, daß seine Entdeckung sicher und ungetrübt erhalten bleibe. Die „Scholastik" seiner wissenschaftlichen Beschreibung kann darum nicht als etwas rein Nebensächliches zur Seite geschoben werden. Grade die unserem heutigen Sprachgebrauch fremd werdenden Bestimmungen standen Luther im Vordergrund. Er hatte seine reformatorische Erkenntnis nicht vollständig und ausreichend erläutert, wenn er nicht von der passiven und imputierten Gerechtigkeit gesprochen hatte. Imputation und „passive Gerechtigkeit Gottes" sind wesentliche Stücke seiner neuen Erkenntnis. Und sie wird unter denselben Allgemeinbegriff gestellt, unter dem auch der Katholizismus, vornehmlich seit den Tagen eines Augustin, das religiöse Verhältnis von Gott und Mensch sich vorgestellt hatte. Auch für Luther steht das religiöse Leben unter dem Stichwort der Justifikation oder, auf deutsch, aber weniger durchsichtig, der Rechtfertigung. Der ganze Verkehr des Menschen mit Gott wird als Rechtfertigung dargestellt. Luther hatte den Begriff vorgefunden und ihn ohne Zögern und Bedenken aufgegriffen. Er war ja nicht nur ein Grundbegriff des Katholizismus, sondern auch Pauli. Und mochte auch Paulus noch über andere Vorstellungen verfügt haben, um von dem zu zeugen, was ihn religiös in der Tiefe bewegte, so war doch die der pharisäischen Theologie entstammende Vorstellung der Rechtfertigung nicht nur nebenher gelegentlich verwertet, sondern in den Mittelpunkt grundlegender Auseinandersetzungen gestellt worden. Von ihm hatte schon der Frühkatholizismus den Begriff übernommen und weiter gegeben. Als religiösen Hauptbegriff hatte ihn der noch ganz in der Welt des Katholizismus sich bewegende theologische Scholar kennen gelernt, zugleich aber auch als paulinischen Grundbegriff. Der Entdecker des Evangeliums konnte darum unbedenklich den herkömmlichen Begriff der Justifikation oder Rechtfertigung in seiner herrschenden Stellung belassen. Der „scholastischen" Mißdeutung wurde durch die erklärenden Zusätze ein Riegel vorgeschoben.

So redet denn Luther mit dem Katholizismus seiner Tage von der Justifikation des Menschen und von der Rettung durch die rechtfertigende Gnade. Aber er will sein Verständnis der Rechtfertigung als paulinisch gegen jedwede Form der Scholastik bestimmt und unmißverständlich abgrenzen. Darum zeugt er nicht erst in späteren Jahren, sondern schon in den der Entdeckung unmittelbar folgenden Monaten von der „passiven Gerechtigkeit Gottes". Denn bereits in der Auslegung des ersten Psalms redet er von dem in Gottes Gnade wurzelnden Gericht, das als religiöse Erneuerung kund wird; aber nur dort, wo auf jede Selbstrechtfertigung verzichtet

wird. Dies heilschaffende Gericht wird nun als ein passives Gericht beschrieben, durch das wir vom Herrn gerichtet werden, indem er uns von den Gottlosen trennt. Körperlich geschieht dies durch Zucht und Kasteiung, seelisch durch die Gnade. Auf seiten des Menschen stellt sich das Gericht als Selbstanklage und Anerkennung der eigenen Strafwürdigkeit dar [34]. Unter dem Einfluß des Schrifttextes ist freilich der von den Gottlosen trennende Vorgang ein passives Gericht genannt worden. Gedacht ist aber an die Gerechtigkeit Gottes, wie wenige Zeilen später deutlich wird [35]. Und alles steht unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung [36]. Eine Randbemerkung zu den das „passive Gericht" erläuternden Darbietungen liefert eine willkommene Ergänzung. Hier wird nämlich das „Gericht" auf den Glauben hinausgeführt und als das Gericht bestimmt, das „wir nicht tun, sondern leiden müssen, als das uns übermächtige Gericht und das über uns gefällte Urteil, dem wir standzuhalten haben" [37]. Der Sinn des eigenartigen Zusatzes „passiv" wird nun deutlich. Weil wir durch Gottes Gnadenurteil von den Bösen geschieden werden, oder weil wir durch das „Gericht" Gottes gerechtfertigt werden, oder weil es sich um ein Urteil handelt, das wir erleiden und dem wir uns beugen müssen, darum ist es ein „passives" Gericht. Da eine ältere urkundliche Aeußerung als diese nicht vorhanden ist, auch keine ältere erschlossen werden kann — denn das reformatorische Erlebnis Luthers liegt nur wenige Wochen vor dieser Aeußerung — so dürfte der ursprüngliche Sinn des Zusatzes „passiv" sichergestellt sein. Er verdankt sein Dasein dem „passiven Gericht" Gottes, das der Mensch erlebt oder erleidet. Die „passive Gerechtigkeit Gottes" in ihrer ältesten erreichbaren Form ist das „gefällte Urteil" — die sententia lata —, dem wir standhalten, oder das wir erleiden, wenn wir auf jede Art der Selbstrechtfertigung verzichten, wenn wir uns selbst anklagen und bloß glauben, d. h. dem Urteil des barmherzigen Gottes vertrauen und vor Gott und dem eigenen Gewissen in jener Aufrichtigkeit dastehen, die die eigene Unwürdigkeit ohne Vorbehalte bekennt und die Wahrheit ist. Denn wo die Wahrheit ist, da ist Christus selbst und mit ihm Vergebung und Leben [38].

Die „passive" Gerechtigkeit, von der Röm 1, 17 zeugt, kann darum auch als Glaubensgerechtigkeit beschrieben werden. Beide Begriffe als Wechselbegriffe zu verstehen, war Luther grade durch die wissenschaftliche Erwägung des Zusammenhangs der Satzteile des ihn quälenden Spruchs geführt worden. Er hat auch in seinen ersten Vorlesungen diese Erkenntnis nicht verleugnet. Das „Gericht" selbst will er „Glauben" nennen. Denn durch den Glauben richtet und sondert Gott [39]. In diesem Glauben bezeugt ja der Glaubende seine bedingungslose Unwürdigkeit und „erleidet" er das Urteil Gottes, gibt er Gott Recht und beugt sich dem Gericht, d. h. er wagt es, im unverschleierten Bewußtsein seiner Unwürdigkeit und Schuld die offenbare Barmherzigkeit Gottes und zugesprochene Vergebung sich anzueignen. Dem Gnadengericht Gottes „standzuhalten" [40], es ernst zu nehmen und ihm wider alle Vernunft des natürlichen Menschen sich unterzuordnen, wird und bleibt die Aufgabe. Als schuldbewußter Sünder oder, was auf dasselbe hinauskommt, als glaubender Sünder erlebt er die Rechtfertigung und die vor Gott geltende Gerechtigkeit seines Lebens. Das Selbstgericht, wie es Luthers Gewissen in den Anfechtungen seiner Klosterjahre geübt hatte, wurde zu einem bleibenden und unentbehrlichen Bestandteil

des normalen religiöſen Lebens. Nun erſt verloren die Anfechtungen ihren Stachel; aber nun auch ganz. Denn was dem auf dem Wege der Vollkommenheit Wandernden und auf „angenehm machende" Heiligkeit bedacht Geweſenen als abnormal und als fortwährender Quell all ſeiner Unruhe bis zur Verzweiflung hin erſchienen war, was ihm jene Hoffnung vorenthalten hatte, die doch der beichtende und ſeines Standes ſich tröſtende Durchſchnittsmönch aufzubringen vermocht hatte, ſtand jetzt als der von Gott ſelbſt gewollte Zuſtand vor ſeinem Auge und Urteil da. Was ihm als unüberſteigbares Hindernis auf dem Wege zum Ziel gegolten hatte, wurde ihm wider alles Erwarten und wider alle Vernunft der Genugtuungsordnung, in deren Bann er bis dahin geſtanden hatte, zum Ziele ſelbſt. Er fand das Leben in dem Glauben, von dem ſchon Habakuk gezeugt und auf den wiederum Paulus im Römerbrief gewieſen hatte. Der Gerechte lebt aus Glauben, d. h. nun aus dem Glauben, in dem er dem Gnadengericht Gottes willig und ſelbſtverleugnend ſich beugt. Oft genug hatte Luther das Habakukwort vernommen; und oft genug hatte er von dem rechtfertigenden Glauben gehört, den Paulus Röm 1, 17 verkündet. Aber er wußte, daß der rechtfertigende Glaube in jener Liebe Geſtalt gewinne, die der Uebernatur entſtammt und jene Würdigkeit ermöglicht, die vor Gott „angenehm" macht. Dies hieß zwar Glauben, war aber das gerecht und angenehm machende Werk, das Verdienſt der Würdigkeit. Der Gerechte lebte aus jener Liebe, die die „Königin aller Tugenden" und Wurzel aller Verdienſte war. Dieſer „Glaube" war jetzt entthront. Aus dem Glauben war der vertrauende Gehorſam geworden, dem lediglich die Aufgabe geſtellt war, dem in Barmherzigkeit ſich äußernden „Gericht" Gottes „ſtandzuhalten" und darin die Gerechtigkeit zu erleben. Nicht im Ringen um Verdienſte, die den heiligen und gerechten Gott gnädig ſtimmen könnten, ſtellt ſich hinfort das religiöſe Leben dar, ſondern in der ſchonungsloſen Anklage des eigenen Gewiſſens und in dem von rückhaltloſem Vertrauen erfüllten Gehorſam gegen das Urteil des Gottes, der die Wahrheit iſt und ſich untrüglich bezeugt. So wurde die der katholiſchen Entſündigungs- und Vervollkommnungstheorie ſamt aller Infuſionstheorie fremde und unverſtändliche Antinomie entdeckt, daß man Sünder und Gerechter zugleich ſei [41]. Es heißt hinfort nicht mehr: erſt Sünder, dann gerecht. Im normalen, in dem vom Evangelium gebotenen und nicht von der Vernunft des natürlichen Menſchen und dem religiöſen Materialismus der Infuſionstheorie verunſtalteten Verkehr mit Gott ſind Sündigkeit und Gerechtigkeit, „Buße" und „Glaube" in und miteinander da. Es gibt überhaupt keine andere Möglichkeit des Verkehrs mit Gott. Der Menſch, der mit Gott verkehrt, ſteht immer und dauernd unter dem „gefällten Urteil", im Bekenntnis jener Unwürdigkeit, die nur von der Barmherzigkeit lebt und dadurch die vor Gott geltende rechte Beſchaffenheit betätigt, in der das Leben beſchloſſen iſt. Es iſt überhaupt kein Verkehr mit Gott denkbar, der „Würdigkeit" des Menſchen in irgendwelcher Form zur Vorausſetzung hätte. Er bekehrt ſich darum auch nicht von der Unheiligkeit zur Heiligkeit, wie die Infuſionslehre es darſtellte, von der Sünde zur Gerechtigkeit, oder wie ſonſt es ausgedrückt werden mag. Nie iſt der Verkehr mit Gott etwas anderes als „Buße und Glaube". In jedem Augenblick ſeines vor Gott ſtehenden Lebens muß der Menſch ſich als Sünder bekennen und als Sünder der Barmherzigkeit ſtandhalten. Denn die rettende

Gerechtigkeit Gottes ist stets die „passive". So bleibt man stets „Sünder und gerecht" und kommt über diesen Gegensatz nie hinaus. Auch der Erprobteste und Reifste bekennt die Gebrechlichkeit und Unwürdigkeit seines Wollens und aller Werke, in denen es sich äußert. Er lebt nicht von gerechten Werken und Würdigkeit der Person, sondern von der Barmherzigkeit dessen, der in Christo sich offenbart hat und den Menschen im Bekenntnis der Unwürdigkeit auch seiner guten Werke Gerechtigkeit und Leben finden läßt.

Auf daß aber nun nicht der scholastische Wahn sich wieder einnistete, als könnte es einen Verkehr mit Gott geben, in dem, und sei es auch nur mit Vorbehalt, der Sünder oder Begnadigte auf irgendwelche Form der Würdigkeit sich stützen könnte, bezeichnet Luther die vor Gott geltende Gerechtigkeit des paulinischen Evangeliums als die „imputierte" oder „angerechnete" Gerechtigkeit Christi. Oder er spricht mit den Psalmen von der Nichtanrechnung der Sünde. Dem aussichtslosen Streben nach jener Heiligkeit, wie sie die scholastische Infusionstheorie kannte, und dem Gott und seinen Sohn um ihre Ehre bringenden, weil ihrem Erbarmen widerstrebenden Verlangen, im Schmuck der eigenen Verdienste dazustehen, soll aufs entschlossenste gewehrt werden. Darum scheut Luther selbst vor Formeln nicht zurück, die wie die Formel von der Nichtanrechnung der Sünde und der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi unerfreulich mißverstanden, als starke, den sittlichen Ernst der Sünde und Vergebung auflösende Veräußerlichung gedeutet werden konnten. Er will die Wahrheit dessen, daß man Sünder und gerecht zugleich sei, so nachdrücklich betonen, vor dem seelengefährlichen Irrtum der Scholastik so eindringlich warnen, und auf das Evangelium Pauli so kräftig hinweisen, daß er die gewiß nicht gegen jedes Bedenken gefeite und in der Tat auch bis heute schwerem Mißverständnis ausgesetzt gewesene Imputationsformel [42] für gut erachtet, sein Verständnis des Evangeliums zu schützen, ja recht eigentlich anzukünden. Denn die Formel ist mehr als bloß eine äußere schützende Hülle. Sie will die Sache selbst zum Ausdruck bringen. Die Akzeptationstheorie des Occamismus konnte solchen Gebrauch vorbereiten. Gerechtfertigt wurde er durch den vom Pharisäismus hergekommenen Apostel Paulus und durch den Psalter, die beide dieser Formel sich bedienten. Und ein sachliches Mißverständnis brauchte Luther, guten Willen vorausgesetzt, nicht zu befürchten. Denn was er über Buße und Glaube, über den Zusammenhang von passiver Gerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit ausführte, zeigte jedem deutlich, daß eine Veräußerlichung des sittlichen und religiösen Lebens ihm möglichst fern lag. Die Seelenstellung des Sünders, der seine Unwürdigkeit bekannte und unter seiner Schuld seufzte, hatte doch mit der Willensrichtung dessen nichts zu tun, der seiner Sünde lebte. Wer im bitteren Ernst und Schmerz des Sündenbekenntnisses dastand, war ein anderer, neuer Mensch geworden. Und wer von der Gerechtigkeit als Glaubensgerechtigkeit predigen konnte, wie Luther es seit dem Erlebnis in der Wittenberger Turmstube tat, hatte dem unbestechlichen Ernst des Selbstgerichts und der Ueberzeugung von der Neuschöpfung des inneren Menschen Worte verliehen, die weder der sittlichen Hoheit noch der religiösen Demut etwas vergaben. Sprach er aber von der angerechneten Gerechtigkeit Christi, so stand hinter diesem Satz die Gewißheit, daß Christus selbst mit seinen Gütern und Kräften der Seele gegenwärtig

sei und sie erfülle. Wie der die Sünde recht Beichtende gerecht ist, da er die Wahrheit sagt und, wo die Wahrheit ist, Christus ist [43], so ist auch dort Gerechtigkeit, wo Christus herrscht. So wenig das eine „äußerlich" und sittlich leichtfertig ist, so wenig das andere. Es zeugte von einer ungewöhnlich großen Oberflächlichkeit, als man Luthers Imputationstheorie jenseits von Gut und Böse stellte, in ihr die traurige Konsequenz des Occamismus und das Sigel auf die Entwicklung des Mönchs entdeckte, die von aller Heiligkeit, vollends evangelischen Vollkommenheit ihn fortgeführt hatte [44]. Tatsächlich steht hinter seiner Imputationstheorie die gleiche sittliche Hoheit und derselbe religiöse Ernst, der seine Ausführungen über Buße und Glaube, über passive Gerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit kennzeichnet. Passive Gerechtigkeit Gottes, Glaubensgerechtigkeit, imputierte Gerechtigkeit sind Wechselbegriffe, in denen Luthers reformatorisches Verständnis des Evangeliums sich Ausdruck gibt. Und wer das neue Verständnis auf eine kurze Formel bringen will, darf von der Imputationstheorie sprechen, die alles entrechtete, was der Katholizismus unter der rechtfertigenden Gnade sich vorgestellt hatte. Das Gewand erscheint „scholastisch". Und wer heute unvermittelt davor gestellt wird, mag befremdet sein und zunächst Mühe haben zu begreifen, was denn eigentlich Luther sagen wollte und wie in diesen Begriffen oder Formeln eine neue Welt sich bergen konnte. Aber dennoch enthalten sie eine einfache, schlichte, die Seele ganz erfüllende und in allen ihren Lebensäußerungen neugestaltende Wirklichkeit. Denn sie zeugen von dem Sünder, der in Buße, Demut und Vertrauen nur von der Barmherzigkeit Gottes lebt und den Gott nicht mehr kennt, der nach dem Gesetz der Vernunft, nach Maßgabe der Rechts- und Genugtuungsordnung mit den Menschen handelt. Das Verständnis der Formeln mag man sich durch Vermittlungen erschließen mögen; die seelische Wirklichkeit, auf die sie weisen, und der religionsgeschichtliche Einschnitt, den sie bezeugen, sind durchsichtig und ohne verwickelte Erläuterungen erkennbar.

Luther selbst glaubte im Sommer 1513 noch, Pauli Evangelium lediglich gegen scholastischen Wahn verteidigen zu müssen. Noch glaubte er sein Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als katholisch würdigen zu dürfen. Daß er mit seiner Deutung von Röm 1, 17 die Linien des Katholizismus überschritten habe, war ihm noch nicht bewußt. Er fand sie vielmehr durch Augustin bestätigt, den er erst später richtiger beurteilen lernte. Tatsächlich vernichtete seine Anschauung von der rechtfertigenden Gnade die katholische aller Jahrhunderte. Er aber meinte, nur in den Kampf gegen die Scholastiker und Doktoren eintreten zu müssen. Was er erlebt hatte, wuchs sich nicht sofort zu einer Prüfung alles dessen aus, was in Welt und Kirche ihn umgab. Die Kirche mit ihren Einrichtungen stand ihm unerschüttert da. Der Gehorsam gegen das sichtbare Oberhaupt der sichtbaren Kirche Gottes war ihm nicht problematisch geworden. Priestertum, Meßopfer und Sakramente galten ihm nach wie vor als Gnadenerweise Gottes an die sündige Menschheit. Der Sakramentalismus des Mittelalters verflüchtigte sich ihm nicht, als er die Entdeckung machte, daß der Mensch aus jenem Glauben lebt, der von der passiven Gerechtigkeit Gottes kündet. Und an der Mittlerschaft des Priestertums wurde er nicht irre, als er die verschüttete Wahrheit von der Glaubensgerechtigkeit ausgrub. Hier blieb alles beim Alten. Der Amts- und Sakramentskirche des Katholizismus bezeugte er wie bisher innerlich

und äußerlich Gehorsam. Und in seiner eigenen Entdeckung den echten und rechten Katholizismus erkennend, fühlte er noch keine Verpflichtung zur Prüfung dessen, was als katholisch ihm bezeugt und nicht durch eigene Erfahrung ihm zweifelhaft geworden war. War es katholisch, so durfte es als einwandfrei gelten. Zu einer methodischen und grundsätzlichen Kritik des ganzen Katholizismus fehlte noch die innere und äußere Nötigung. Nur an einer Stelle war der Katholizismus seiner Tage ihm brüchig geworden. Dies war aber grade die Stelle, an der er am empfindlichsten war. Indem Luther ihn hier traf, wurde der Anfang zum Zusammenbruch des Ganzen gemacht. Die Frage nach dem gnädigen Gott, der schon der Mönch eine unkatholische Fassung gegeben hatte, erhielt nun auch eine den Katholizismus tödlich treffende Antwort. Durch die reformatorische Imputationstheorie wurde die religiöse Leitidee des Katholizismus als Religion der rechtfertigenden Gnade ihrer geistlichen Würde beraubt. Als Gebilde der natürlichen Vernunft entlarvt verlor sie jedes Recht auf Geltung dort, wo der Mensch mit seinem Gott verkehrt.

Zum erstenmal seit den Tagen des Urchristentums klang wieder laut und rein das Zeugnis vom Gott Jesu und Pauli. Ganz gewiß war's nicht der geschichtliche Paulinismus in seinen Einzelheiten, der nun in Luthers Verkündigung Gestalt gewann. Pauli Auffassung vom heiligen Wandel des entsühnten und entsündigten Christen blieb Luther fremd. Von einem sündlosen Leben des im Geiste Wandelnden konnte er nicht sprechen. Der Christ war ja Sünder und gerecht zugleich. Diese Antinomie des Christenlebens war ihm, nachdem er die Infusionstheorie mit ihrem Satz von der Austreibung der Sünde und Eingießung der heilig machenden Gnade überwunden hatte, so selbstverständlich, daß er sie in die Briefe Pauli eintrug. Auch das 6. und 7. Kapitel des Römerbriefs machten ihn nicht irre. Aber den Kern des paulinischen Evangeliums hatte er doch herausgeschält. Mit dem Gottesgedanken Pauli trat er gegen den Judaismus des Katholizismus [45] auf den Plan und beschwor er das Verhängnis, das seit den Tagen des Frühkatholizismus auf dem Christentum gelastet hatte. Mit Paulus wurde wieder verkündigt, daß in das Leben mit Gott kein Recht sich einschleichen dürfe. Der Verkehr mit Gott ist vielmehr in allen seinen Aeußerungen rechtlos. Kein Rationalismus des Gesetzes und der Genugtuungsordnung schwebt über dem religiösen Leben. Die höchste Form des Lebens, die geistliche, weiß nichts vom Recht und Gesetz. Sie bleiben dem natürlichen Leben vorbehalten. In der geistlichen Sphäre haben Recht und Vergeltungsordnung keine Heimstätte. Der katholische Christ ward irre an Gott, wenn er die Ordnung der Genugtuung und des Verdienstes nicht als Kundgebung des Wesens Gottes betrachten und demgemäß den Verkehr mit ihm regeln durfte. Luther erkannte in dieser Gottesanschauung eine Schöpfung der natürlichen Vernunft und wagte es, aller Ueberlieferung zum Trotz, aber gestützt auf Paulus, jedwede Würdigkeit und damit jede Form des Rechts aus dem Verkehr mit Gott auszuschalten. Darum konnte auch die Gnadenlehre und Habitustheorie des Mittelalters nicht vor ihm bestehen. Denn auch sie wurzelte im Gesetz, und Moses war auch ihr Lehrmeister. Der geschenkte Gnadenhabitus war versteckte „Werkgerechtigkeit". Er sollte ja jene übernatürliche Würdigkeit begründen, ohne die der Mensch nicht hoffen durfte, das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. Denn Gott verkehrt mit dem Menschen nach

Verdienst und Würdigkeit. Diesem Irrglauben machte Luthers reformatorische Entdeckung ein Ende.

Ganz gewiß war es nicht wenig, daß mit dem Fall der Habitustheorie der religiöse Materialismus gegenstandslos wurde. Hatte der Habitus mit dem religiösen Leben nichts zu tun, so brauchte es nicht mehr als „Austreibung" und „Eingießung" zweier entgegengesetzten Substanzen begriffen zu werden. Die naturalistische Metaphysik der hochscholastischen Rechtfertigungslehre war entwurzelt. Ihren Naturalismus hatte aber bereits die occamistische Kritik getroffen. Die bloße Kritik der Metaphysik der Habituslehre hätte Luther nicht zum Reformator gemacht. Die „Gabrielisten" hatten sich ja trotz ihres Kampfes gegen die Metaphysik der Thomisten und trotz alles dessen, was sie über die Akzeptation zu sagen wußten, zur religiösen Leitidee des Katholizismus bekannt. Wenn sie mit den „Metaphysikanten" vortrugen, daß erst die Person gerecht und angenehm sein müsse, ehe die Werke Gott wohlgefällig sein könnten, daß nur ein guter Baum gute Früchte tragen könnte, so gaben auch sie zu erkennen, daß die übernatürliche „Qualität" und Würdigkeit Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und des Erwerbs der himmlischen Herrlichkeit sei. Solche Sätze „reformatorisch" und evangelisch zu verstehen, waren auch sie nicht fähig. Denn die Voraussetzung all ihres religiösen Denkens und Vorstellens war der frühkatholische Gottesbegriff. Nur dann lebt der Mensch vor Gott, wenn er würdiges Leben nachweisen kann, die Person den Charakter der Würdigkeit besitzt und die Werke daran teilnehmen. Gott bleibt der, der das Gesetz von Lohn und Leistung zum Grundgesetz alles Lebens, auch des Lebens in der Gnade gemacht hat. Es ändern wollen, hieße die sittliche Weltordnung selbst umstürzen und das Vertrauen zur Gerechtigkeit und sittlichen Rechtbeschaffenheit Gottes heillos erschüttern. Der Rationalismus der Vergeltungsordnung und der Genugtuungspredigt kennzeichnet das Wesen Gottes. Das religiöse Leben ist darum nie etwas anderes als eine besondere Form des Rechtslebens. Die Kirche, die auf geistlichem Recht aufgebaut war und ein Volk Gottes, das keinem Recht unterworfen wäre, überhaupt nicht sich vorstellen konnte, stellte auch das religiöse Leben selbst unter die Herrschaft des Rechts. Alle Gebiete des Lebens, des körperlichen und des seelischen, des äußeren und des innersten, werden vom Recht durchdrungen. Nirgends setzt es aus, und niemand kann ihm entfliehen. Eine Zuflucht gibt es nicht. Wer nach ihr verlangt, verfällt dem Gericht des sittlichen Urteils und setzt sich auf die Bank der Gottlosen. Er steht, wie Biel es ausführte, als „Anmaßender" da und muß, wenn er nicht der Verdienstordnung sich beugt, geistlichen Tod und Verdammnis gewärtigen. Denn sittliche Hoheit und Würde erwirbt nur, wer dem Maßstab des Rechts und Gesetzes sich fügt. Und leben wird nur der Gerechte, der mit Verdiensten Geschmückte, der die Rechts- und Vergeltungsordnung auch in seinem geistlichen Leben bejaht. Moralische Würde und religiöse Seligkeit sind nur verbürgt, wenn das Gesetz von Leistung und Verdienst unverletzt ist.

Das Erlebnis in der Turmstube zu Wittenberg kehrte diese Ordnung in ihr Gegenteil um. Die sittliche Würde des Lebens und die Seligkeit der Seele wurde in dem auch den Augustinismus aus den Angeln hebenden Satz von der passiven Gerechtigkeit Gottes verankert. Das geistliche Leben wurde der Genugtuungs-

ordnung entrissen und als das höhere und hoheitsvollere begriffen, weil es von allem Recht und Gesetz befreit war. Was einem Biel und anderen als Anmaßung erschienen war, ohne Verdienst und Würdigkeit leben zu wollen, wurde jetzt zu jener Demut, ohne die überhaupt kein Verkehr mit Gott bestehen kann. Der Gottesgedanke des Katholizismus war dem untergegangen, der so zeugen und urteilen konnte. Der Verkehr mit Gott ist ganz geistig-persönlich und rechtlos zugleich. Keine Uebernatur braucht eingegossen zu werden. Der persönliche Gott handelt mit der Seele, die nicht mit übernatürlicher, Würdigkeit verleihender Substanz erfüllt werden will, sondern von der allerpersönlichsten Frage heimgesucht wird und eine persönliche Antwort erheischt. Der religiöse Verkehr ist ganz geistiger, persönliche Verkehr, die Verbindung von Herz und Herz, kein Austausch und Wechsel von Substanzen. Aber noch mehr. Dieser ganz in der Sphäre des Geistigen sich bewegender Verkehr von Person und Person bricht mit der Ordnung des „vernünftigen" Lebens und wagt es, ihre Maßstäbe vollständig umzukehren. Nur wer ohne Verdienst und Würdigkeit vor ihm kniet und wider alle Einwände der Vernunft in solchem Zustand die ausgereckte erbarmende Hand Gottes ergreift, sieht Gott, wie er ist und steht in dem Verkehr mit ihm, der Seligkeit ist. Gottes Herz steht über dem Recht und Gesetz. Die göttliche Ordnung ist nie Vergeltungsordnung, sondern Offenbarung der abgrundtiefen Barmherzigkeit. Höher als die Rechtsordnung ist jene Ordnung, die keine Genugtuungen kennt und dem Schuldigen mit schlichtem Erbarmen entgegenkommt. Der sieht Gottes Wesen, der ihn ohne Anspruch auf Genugtuungen und erstrittene Würde durch Christus die Schuld vergeben sieht. Und der Mensch erlebt seine Würde und Seligkeit, der auf Würdigkeit seines sittlichen Strebens, das doch vor dem aufrichtigen Gewissen gebrechlich bleibt, verzichten und im Bekenntnis seiner Unwürdigkeit dem Ewigen ins Herz schauen und sein „Gnadengericht" vertrauend hinnehmen kann[47]. So ist ihm Gott selbst offenbar geworden; und nur so bleibt er ihm offenbar. Denn auf keinem anderen Weg hat er den Zugang zu ihm und nie kann er anders mit ihm verkehren. Was unter der Formel von der passiven Gerechtigkeit beschlossen ist, will keine Bekehrungstheorie darstellen und nicht nachträglich dem Recht in der Frömmigkeit und im Leben mit Gott die Tür öffnen. Wer Gott gesehen hat, wie er ist, weiß auch, daß er nie anders vor ihm stehen kann, als im Bekenntnis der Unwürdigkeit und im Geständnis des Vertrauens. Es bleibt Zeit seines Lebens bei dem Satz: Sünder und gerecht zugleich. Die Imputationstheorie will nicht lediglich einen Bekehrungsvorgang schildern und damit ihr Werk getan haben. Sie zeugt von der dauernd lebendigen Offenbarung Gottes und der bleibenden Seelenstellung des Menschen. Denn Gott ins Herz zu schauen, ist dem Menschen stets nur möglich, wenn er „Buße und Glauben" bezeugt. Und Leben und Seligkeit hat er nur, wenn er in der Rechtfertigung steht. Sein geistliches Leben ist nie etwas anderes als „Rechtfertigung". Und Gottes Offenbarung an ihn ist und bleibt die Bekundung seiner „passiven Gerechtigkeit".

Damit hatte Luther den Weg zu Paulus zurückgefunden. Pauli Anschauung vom geistlichen Wandel des Getauften deckte sich freilich nicht mit der des Reformators. Aber im Gottesgedanken fanden sich Luther und Paulus. Denn hier wie dort lebt der Mensch nie vermittelst seiner Verdienste und Würdigkeit, sondern nur

von der ohne Unterlaß sündenvergebenden und wiedergebärenden Barmherzigkeit Gottes. Hier wie dort gibt es keine Ordnung des Rechts und der Welt, sondern nur des Glaubens (Röm 3, 27). Der Gott der „Vernunft" und der „Gerichtspredigt" hat dem Gott der Offenbarung und des Evangeliums weichen müssen. Und jeder verunehrt ihn, der seine Barmherzigkeit nicht ernst nimmt und mit Forderungen der Vernunft und Vergeltungsordnung ihr zu Hilfe kommen will. Darum kann, wer Gott geschaut hat, wie es Röm 1, 17 beschrieben ist, überhaupt nicht mehr den Gedanken fassen, als könnte des Menschen Dasein vor Gott irgendwie im Recht gegründet sein. Der Mensch ist rechtlos vor ihm, wie der Sklave vor dem Tyrannen. Und nie kann das Verhältnis beider zueinander unter dem Rationalismus von Lohn und Leistung begriffen werden. Der Sklave kann nicht „verdienen" und mit Verdiensten vor dem Herrn prunken. Findet er sein Wohlgefallen, so dankt er es dem freien Ermessen des Gebieters. Gilt der Sünder vor Gott, so dankt er dies keinem Recht, und sei es auch dem Gesetz einer übernatürlichen Vernunft, sondern jenem unbegreiflichen Willen, vor dem auch das Recht noch ein Stück der Welt ist. Nichts bleibt im Gottesgedanken zurück, was rational wäre. Wo der Gesetzesbegriff herrscht, ist der Erlösungsgedanke rationalisiert. Alle Ungleichheit verschwindet vor der „Vernunft" des Lohn und Leistung genau abwägenden Gesetzes. Die Barmherzigkeit aber ist irrational. Sie kennt keine Logik des Notwendigen und Vertraglichen. Ihr Kern ist die souveräne Wirkung und Mitteilung, auf die Ansprüche nicht gemacht und die als selbstverständlich nicht begriffen werden können. Der sich in der „Rechtfertigung" offenbarende Gott ist der Gott des unbegreiflichen, irrationalen Erbarmens; derselbe Gott, dessen unerforschlicher, durch keinen Rationalismus bestimmter Wille die Welt geschaffen hat. Der religiöse Materialismus und der gesetzliche Rationalismus sind überwunden und der Irrationalismus des Erbarmens ist an die Stelle getreten. Es ist nicht selbstverständlich und begreiflich, daß der Menschheit der Erlösungswille Gottes offenbart wird; und es ist nicht selbstverständlich, daß der einzelne von Gottes Erbarmen ergriffen, aus der Welt der Finsternis und Sünde herausgehoben, in das Reich seines lieben Sohnes versetzt und mit der Kindschaft begabt wird. Dem Pantheismus der Metaphysik der Habituslehre und dem Deismus der Genugtuungs- und Verdienstordnung war der Theismus des rechtfertigenden Glaubens, der Gottesbegriff der Reformation entgegengetreten. Die Paradoxie des Theismus hatte die Predigt Jesu und Pauli erfüllt. Schon der Frühkatholizismus hatte sie vernichtet. Erst Luther kam auf sie zurück. Der Frühkatholizismus und die ihn ablösenden Stufen der Entwicklung hatten formal manches mit dem Urchristentum gemein [18] und diesen Zusammenhang nie ganz zerrissen. Doch das Herz des Urchristentums hörte man nicht mehr schlagen. Die formalen Zusammenhänge des Reformators mit dem Urchristentum sind des öfteren undeutlicher und loser als die im Katholizismus uns erhaltenen. Aber durch den Theismus seiner Rechtfertigungslehre fand er die Verbindung mit der Seele des Urchristentums und weckte er es zu neuem geschichtlichen Leben. Das „Mittelalter" wurde entrechtet und entwurzelt, als der ursprüngliche Sinn von Röm 1, 17 entdeckt wurde.

Aber der es entwurzelte, wußte noch nicht, was alles geschehen war. Und seine Entdeckung, deren Kraft er doch selbst deutlich genug empfand, entwickelte

er nicht zu einem großen Programm. Ohne Pose und ohne laute Kundgebungen ging er den Weg, den er geführt wurde. Er beanspruchte nur das Recht auf Gehorsam gegen den Gott, der seiner Seele sich offenbart hatte und dessen Offenbarung Weisung und Gebot war. Er forderte nur das Recht auf schöpferische Treue, die mit dem anvertrauten Pfunde wuchert. Im Ringen der Klosterjahre hatte er diesen schöpferischen Gehorsam bewährt. Er wollte ihn auch jetzt, wo der Kampf in Sieg ausklang, als theologischer Lehrer im Hörsaal und als Prediger auf der Kanzel bewähren. In eine beinahe unscheinbare und fast ganz der Schulsprache angehörende Formel hatte er seine Entdeckung gefaßt. Aber sie umspannte eine neue religiöse Welt. Indem er in unbeirrbarem und schöpferischem Gehorsam ihr treu blieb, wuchs aus dem unsichtbaren Leben der Seele mit Gott eine neue Ordnung für die Welt der Erscheinungen heraus. Zur religiösen Leitidee des Urchristentums zurücklenkend und ihr mit der ganzen Entschlossenheit eines Gott verpflichteten Gewissens sich anschließend sollte er langsam, aber sicher die mittelalterliche Verbindung des Geistlichen mit dem Weltlichen auflösen und dadurch auch die sichtbare Welt neu gestalten. Der den Weg vom katholischen zum reformatorisch-paulinischen Evangelium gefunden hatte, sollte auch die Grundlage der neuen Welt des Protestantismus legen. Doch was auch alles zu schaffen er bestimmt war, nie vergaß er die Stunde in der Wittenberger Turmstube. Der reformatorische Theismus, der Gottesgedanke der Glaubensgerechtigkeit, wie sie Röm 1, 17 bezeugte, blieb die Wurzel und Grundlage des werdenden Protestantismus. Mit ihm begann der Reformator seine mühselige und reich bewegte, aber auch reich gesegnete Wanderung. Er hatte; darum wurde ihm gegeben.

Anmerkungen.

§ 1.

1) Constitutiones c. 18. 2) Vgl. ebd. c. 18.

3) Vgl. die Briefe aus der Zeit seines Distriktsvikariats, besonders den Brief an G. Mascov, vom 17. Mai 1517; Enders Bd. 1, 99 f.

4) Constitutiones c. 17.

5) Vgl. A. D. Müller: Luthers theologische Quellen, 1912, S. 23.

6) Diese Bestimmung ist natürlich weder „reformatorisch" noch geht sie auf Staupitz zurück. Kolde und andere haben gemeint, sie dem „evangelisch lehrenden" Staupitz zusprechen zu dürfen (Th. Kolde: Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. Staupitz, 1879, S. 22; Derselbe: Martin Luther, Bd. 1, S. 48). Er hat sie aber, trotz der „Tischrede" ARG 5 S. 370, wörtlich aus den alten Konstitutionen des Gesamtordens von 1287 für die deutsche Kongregation übernommen. (Vgl. Stanovik im Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 42, 1879, S. 288 ff; N. Paulus im historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1891, Bd. 12, S. 312.) Bedeutung und Umfang der Schriftlektüre lernten wir schon bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben kennen. Bd. 1, S. 88 f. Nach Grisar Bd. 1, 9 wäre Luther erst bei Beginn des theologischen Studiums eine Bibel überreicht worden. Das ist falsch.

7) Constitutiones c. 17.

8) Jeder Bruder muß wenigstens einmal wöchentlich beichten. Constitutiones c. 8.

9) Das Skapulier deutet an, daß man unter dem Joch lebt.

10) Constitutiones c. 11. 48. 11) Ebd. c. 47. 12) Reg. Ben. c. 6. 42.

13) Bd. 1, S. 134 f. 248. 14) Constitutiones c. 17.

15) Nicht Prim, wie Oergel übersetzt: Vom jungen Luther, S 78.

16) Constitutiones c. 11.

17) So schon die Regel Benedikts.

18) Constitutiones c. 47. 19) Ebd. c. 17. 20) Ebd. c. 47.

21) „Audivi autem crebrius, nusquam satis pacifice vixisse eum: sed neque Romam, priusquam ulla de haeresi suspectus aut diffamatus esset, pacis gratia ivit." Ad semper victricem Germaniam Johannis Cochlaei paraklesis. 1524. Fol. C 2 b.

22) „Strenue in studiis et exercitiis spiritualibus militavit ibi deo annis quatuor." Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri. Mainz 1549, S. 1.

23) „Tametsi visus est fratribus nonnihil singularitatis habere." Ebd.

24) Vgl. Grisar: Luther, Bd. 1, S. 12, Anm. 2.

25) S. 65 f.

26) Vgl. Grisar a. a. O. S. 12 Anm. 4.

27) Grisar: Luther, Bd. 3, S. 706. 28) Ebd.

29) Bd. 1, S. 243 f. 245. 30) Bd. 1, S. 243 f. 31) Bd. 1, S. 239.

32) Grisar: Luther, Bd. 3, S. 706.

33) Bd. 1, S. 240. 246.

34) Selbſt Grisar traut ſeiner Hypotheſe einer „frühen Halluzination“ Luthers wenig zu (Grisar, Bd. 3, S. 706). Ueber die Erkrankungen Luthers im Kloſter vgl. ausführlich S. 116 ff.

35) Grisar, ebd.; Dungersheim von Ochſenfart: Dadelung des ..... Bekentnus oder untuchtigen Lutheriſchen Teſtaments, Bl. 14. In den Aliqua opuscula magistri Hieronymi Dungersheym ... contra M. Lutherum edita vom Jahre 1531. Ich zitiere nach Grisar, der das der Münchener Univerſitätsbibliothek gehörende Exemplar benutzte (Theol. 3099, n. 552). Es iſt ſeit einigen Jahren unauffindbar. — In Nathins Mitteilung, Luther ſei „wunderbarlich“ bekehrt worden, findet Grisar a. a. O. eine Andeutung des Pathologiſchen in Luther. War etwa auch Pauli „wunderbarliche Bekehrung“ etwas Krankhaftes? Nathin lag natürlich jede Anſpielung auf pathologiſche Formen der Bekehrung Luthers möglichſt fern.

36) Flacius Illyricus: Clarissimae quaedam notae verae ac falsae religionis, Magdeburg 1549, Kap. 15 am Ende: „Affirmabat is Martinum Lutherum apud ipsos sancte vixisse, exactissime regulam servasse et diligenter studuisse.“ Grisar, Bd. 3, S. 692 Anm. 2; J. Köſtlin: Martin Luther, 5. Aufl., Bd. 1, S. 55.

37) Grisar Bd. 3, S. 711: „Man darf ſagen: Wenn Weisheit in der Kloſterleitung gewaltet hätte, würden die Oberen Luther nicht zur Profeß angenommen, ſondern ſchon während der Prüfungszeit aus dem Kloſter in Frieden entlaſſen haben. Für ſie und ihn ſelbſt wäre es beſſer geweſen. Mit jenem krankhaften Weſen, es mochte welcher Urſache immer zugeſchrieben werden, eigneteer ſich nicht für das Kloſterleben, ſelbſt von andern Hinderniſſen, die in ſeinem Charakter lagen, abgeſehen.“

38) Grisar a. a. O. 39) Vgl. § 2, 1, S. 28 ff.

40) Constitutiones c. 48. 41) Ebd. c. 18.

42) Ebd.

43) Mc Giffert meint in ſeiner Lutherbiographie (S. 24) feſtſtellen zu dürfen, daß Luther die Brüder nicht als ebenbürtig habe gelten laſſen.

44) Mc Giffert ebd. S. 23.

45) Böckner: Das Peterskloſter zu Erfurt. In MVGAE. Heft 11, S. 161 f.

46) Oergel: Vom jungen Luther, S. 84.

47) Cod. chart. bibl. duc. Goth. B 168, S. 26; vgl. H. Grisar Bd. S. 2; ARG. 1907/08 S. 347; Bd. 1, S. 247.

48) N. Paulus: Joh. v. Staupitz. HJG. 1891, S. 321 f.

49) Constitutiones c. 47. 50) Ebd.

51) Ebd. c. 31. 52) Ebd.

53) N. Paulus a. a. O. S. 313.

54) Constitutiones c. 17. 55) Ebd. 56) Ebd. c. 1.

57) Brief Luthers an Lang vom 1. 3. 1517; Enders 1, S. 87 f.

58) N. Paulus a. a. O. S. 313.

59) TR I Nr. 495, aus dem Frühjahr 1533: „Cum essem monachus, nihil volebam obmittere de precibus.“ Vgl. N. Ericeus: Sylvula Sententiarum, 1566, S. 175. Melanchthons Mitteilung vgl. ZKG. 4, S. 330.

60) TR I Nr. 495: „Cum autem urgerer legendo publice et scribendo, ſammlet ich mein horas offt ein gantz woch bis auff den ſonnabend, je zwo wochen oder drey. Das ich mich je drey gantz tag ein ſperret vnd nichts aß vnd trand, bis ich ausgebettet hett. Da war mir der kopff ſo toll dauon, das ich in funff nächten (nicht fünf Wochen, wie N. Paulus berichtet) kein aug zu thett et decumbebam bis auff den tod vnd kam von ſinnen. Cum autem cito convaluissem, wenn ich wolt leſen, ſo gieng mir der kopff vmb. Alſo zoch mich vnſer herr Got vi quadam ab illa carnificina orandi.“ — TR II Nr. 1293, vor dem 14. 12. 1531: „Unſer herr gott hatt mich mit gewald ab horis canonicis geriſſen anno 1520, do ich ſchon vil ſchreib, und ſpart oft acht tag mein horas zuſammen, auf einen ſonabent zalt ich nacheinander ab, das ich per totum diem weder aß noch trand und ſchwecht mich alſo hart, das ich nimmer ſchlafen kunde, alſo das man mir Doctor Eſch haustum soporiferum muſt geben, welches ich noch füle in meinem Kopf.“

61) Vgl. TR 1 Nr. 495; II Nr. 1253.

62) Enders 1, 66; Brief an Lang vom 26. Okt. 1516: „Raro mihi integrum tempus est horas persolvendi et celebrandi."

63) Vgl. A. D. Müller, a. a. O. S. 9.

64) Typisch ist hier wieder der Roman, den J. v. Dorneth ihren Lesern auftischt (S. 61—63 ihrer Lutherbiographie).

65) M. Dresser: De festis diebus christianorum et ethnicorum liber, Leipzig 1590, S. 180: „Nota est autem adhuc Erfurdiae querela Martini Lutheri, quam habuit de fratrum suorum in se iniquo odio, inde orto, quod inuento quodam Bibliorum exemplari quiescere non vellet, nisi totum perlegisset. Id ergo moleste ferentes Monachi, laboribus domesticis, quoad eius fieri potuit, a Bibliorum lectione illum abstrahere conati sunt."

66) ARG, Jahrgang 5, S. 345: „At cum in monasterium intrabam et relinquebam omnia, desperans de me ipso, postulavi iterum biblia. Fratres mihi dederunt unam, eam perlegi diligenter et memoriae mandavi, etiamsi (non esset) correcta. At cum profiterer nomen monasterio, auferebant eam a me et dabant sophisticos libros. Quoties vero mihi otium erat, abdidi me in bibliothecam et recurri ad biblia et disputavi obiter in monasterio."

67) Vgl. Bd. 1, S. 88—90.

68) TR I Nr. 116; zwischen 9. und 30. Nov. 1531.

69) Gegen ihre Autorität haben Zweifel nicht aufkommen können.

70) G. Loesche: Johannes Mathesius, Ausgewählte Werke, dritter Band, 2. Aufl., Prag 1906, S. 20 f.,

71) Ratzeberger a. a. O. S. 46 f. 72) Ebd. S. 48.

73) Nic. Selnecker, a. a. O. Bl. 2 v.

74) Seckendorf, a. a. O. Bd. 1, 21.

75) W. Köhler sieht jedoch eine Unstimmigkeit in der auf Mathesius fußenden Ueberlieferung. Denn die Luther aufgehalsten Arbeiten charakterisieren ihn als einen Laienbruder, während das ebenfalls ihm aufgebürdete Amt eines „Kirchners" oder ostiarius ihn den Klerikern zuweist. Er vermutet darum einen Irrtum des ohnehin über Ordensangelegenheiten nicht genau unterrichteten Mathesius. (ZKG. Bd. 22, S. 74.) Aber warum denn überhaupt auf das Zeugnis eines Mathesius sich stützen? Daß Ratzeberger es bekräftigt macht es nicht glaubwürdiger. — G. Loesche hält wenigstens jene Nachricht eines Mathesius für legendär, daß Luther die unflätigsten Gemächer habe „außeubern" müssen. G. Loesche, a. a. O. S. 462. Vgl. Benrath: Luther im Kloster 1505—25, 1905 S. 35.

76) Constitutiones c. 7.

77) Mathesius könnte sich freilich auf eine Tischrede berufen. Wir lesen: „Lutherus iam magister coactus est mendicare caseos et pulsare et verrere latrinam. Et Vniversitas Erphurdiensis oravit pro eo, sed pauci ei pepercerant, reliqui clamaverunt: Nicht viel studirens! Saccum per dorsum et cum sacco per civitatem." ARG. Jahrgang 5, S. 370; aus dem Jahre 1540. Dazu bemerkt Kroker ebd. S. 372, Mathesius müsse Luther darüber klagen gehört haben, daß er noch als Magister im Erfurter Kloster niedere Dienste verrichten mußte. Denn auch diese Erzählung, die sonst nirgends stehe — Kroker hat Ratzeberger übersehen — finde sich auch in des Mathesius Predigten über Luthers Leben. Doch sie wird dadurch nicht glaubhafter, daß sie in der Rörerschen Sammlung enthalten ist. Dort nämlich lesen wir auch, daß Luther in Leipzig zum Doktor promovierte. Das ist selbst Rörer zu viel. Er korrigiert den Schreiber (ARG. a. a. O. S. 369). Von einem durchschlagenden Erfolg der Universität weiß freilich diese „Tischrede" nicht zu erzählen.

78) Oergel, a. a. O. S. 52.

79) Ebd. S. 47 f.

80) Enders Bd. 1, 38; Brief an Lang vom 29. 5. 1516.

81) „Aber die grauen und Barfüßermönche waren abergläubisch und ungelehrt, sollten und wollten nicht gelehrt sein, ja verachteten die, so gelehrt waren. Wie meine Brüder im Kloster, die waren mir gram, darum, daß ich studierte; sagten: sic tibi, sic mihi, Sackum per Nackum: es gehe dir, wie mir, hielten keinen Unterschied. Ein Ungelehrter galt bei ihnen

gleich ſo viel, als ein Gelehrter. Fragten nicht darnach, er wäre geſchickt, ſchwach oder ſtark, das ſahen ſie nicht an. Es mußte ſtraks ſteif nach der Regel gehen und gehalten werden." Walch XXII Sp. 1467.

82) Buchwald, Martin Luther, 2. Aufl. S. 47.

83) TR III Nr. 3580 d, zwiſchen 28. 3. und 27. 5. 1537; TR. III, Nr. 3737, zwiſchen 5. und 7. 2. 1538, Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538.

84) TR III Nr. 3737: „. . . et ubique fere omnia monasteria hunc titulum gloriari possent, ubi tantum ad lectionem, non ad intellectum respiciebant dicentes: Esto tu non intelligas verba scripturae et orationis, attamen Spiritus Sanctus intelligit et Diabolus intelligens fugit. Haec fuit summa propositio omnium monachorum odisse bonas artes et studiosos, ita concludentes: Si ille frater studuerit, tunc dominabitur nobis, ergo saccum per nackum." In weiterer Ueberarbeitung ŞB. 3, S. 291: „Dieſen Titel (nämlich Brüder der Unwiſſenheit) führen billig alle Klöſter und Mönche. Denn ſie ſehen nur auf das Leſen; wenn nur das Wort geplappert ſein, nach dem Verſtand aber fragen ſie nichts. Denn ſie ſagen: Wenn du gleich die Worte nicht verſtehſt, ſo verſteht es doch der heilige Geiſt, und der Teufel fleuget. Das iſt die höchſte Propoſition und Şürgeben der Mönche, die allen guten Künſten und Gelehrten feind ſein. Denn ſie ſchloſſen alſo: Wird dieſer Frater ſtudieren und gelehrt, ſo wird er unſer Herr wollen ſein, ergo saccum per nackum! Drum hänge man ihm den Sack ubern Nacken und laſſe ihn Betteln gehen von Haus zu Haus, durch die Stadt und aufm Land".

85) summa propositio.

86) „Sic cum ego ingrederer monasterium, dicebant ad me: Sicut mihi factum est, ita fiat tibi quoque". WA 42, 641; Enarr. in Gen. c. 17, 9.

87) „Monachorum illa fatuitas est, ut omnibus pedibus unius formae calceum aptent, et ad unam regulam omnes gubernent . . . Quanto autem rectius Augustinus dicit: Non aequaliter omnibus, quia non aequaliter habetis [valetis?] omnes." Ebd.; vgl. WA 44, 705; enarr. in Gen. 48, 17 f.

88) WA 43, 641; enarr. in Gen. 29, 28.

89) WA 44, 705; enarr. in Gen. c. 48, 17 f.

90) W. Köhler meint ZKG. 22, S. 76, daß hämiſche Bemerkungen der Brüder gegen Luther fielen und er ſelbſt erzähle, die Brüder hätten ihm mit höhniſchem Spott den Bettelſack aufgeladen. (Vgl. auch W. Köhler: Martin Luther und die deutſche Reformation, 1916, S. 18.) Er müſſe alſo Laienbruder geweſen ſein. Weder erzählt Luther dies noch iſt die Schlußfolgerung richtig. Denn auch die „Väter", alſo die Prieſter, konnten auf den Bettel geſchickt werden.

91) Enders Bd. 1, 99 f; Brief an G. Mascov vom 17. 5. 1517.

92) Das Urteil an ſich iſt amphiboliſch.

93) WA 44, 705.

94) WA 44, 351; enarr. in Gen. c. 39, 5.

95) WA 42, 670; enarr. in Gen. c. 17, 23.

96) Jürgens Bd. 1, 571.

97) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 197. Anm.; Brief Luthers an den Kurfürſten von Sachſen, vom April oder Juni 1540.

98) Ebd.

99) Aus dem Vorwort zu Bugenhagens Buch: Athanasii libri contra idolatriam gentium et de fide sanctae trinitatis. Viteb. 1532; de Wette: Briefwechſel Bd. 4, 427.

100) Dialogi III s. altercationes ab Athanasio contra Arium, Sabellium et Photinum coram Probo iudice habitae. Eine Schrift des Vigilius, Biſchofs von Thapſus in Afrika, cr. 484. Vgl. Enders Bd. 9, 253 Anm. 1.

101) de Wette Bd. 4, 427.

102) Melanchthon in ſeiner Biographie Luthers.

103) Jürgens Bd. 1, 571.

104) Constitutiones c. 16. 105) Ebd. c. 36.

106) Fratres conversi.

107) Constitutiones c. 16. 108) Ebd. 109) Ebd. c. 2.
110) Ebd. 111) Ebd. 112) Ebd. 113) Ebd. c. 6.

114) W. Köhler schreibt S. 361: „Daß er von Anfang an mit der Aufnahme als Novize Kleriker gewesen sei, ist nicht wahrscheinlich, schwerlich hätte man gewagt, den angehenden Kleriker so schweren Dienstleistungen zu unterwerfen! Luther ist Kleriker geworden." Vgl. Köhlers ausführlichere Erörterung in ZKG. 22, S. 74 ff, in der Auseinandersetzung mit Oergel und P. Drews, ThR. 1900, 211 ff. Aber die auch von Köhler für Geschichte gehaltene Legende eines Mathesius und Ratzeberger ist eine morsche Stütze des historischen Beweises. Zudem meint offenbar Köhler, Luther sei während seines ganzen Probejahres Laienbruder gewesen. Er erzählt nämlich, bald nach der Profeß habe sich Luther auf den Priesterstand vorbereitet. Jetzt sei er Kleriker geworden. (S. 361.) Dies scheitert jedoch schon an den eigenen Mitteilungen Luthers. Denn „im ersten Jahr" seines Mönchtums — de Wette Bd. 4, 427 — erquickte ihn sein „Pädagog", der Novizenmeister, wie auch Köhler richtig annimmt. Dem Novizenmeister lag aber der Unterricht im Brevier und in den Observanzen des Ordens ob, also die Einführung in den den Klerikern zur Pflicht gemachten Chordienst. Luther kann demnach nicht erst nach der Profeß „Kleriker geworden" sein. Köhlers Annahme verträgt sich aber auch nicht mit den Konstitutionen der Eremiten. Denn sie übersieht die dauernde Trennung von Laienbrüdern und Klerikern, und ebenfalls den Unterschied von Klerikern und Priestern. Nach Köhlers Schilderung hätten wir es mit synonymen Begriffen zu tun. Das sind sie jedoch nie. Auch die Konstitutionen der Augustiner Eremiten unterscheiden regelmäßig Kleriker und Priester. Kleriker sind alle Brüder, die nicht zu den Laienbrüdern gehören. Sie sind insgesamt zum Chordienst verpflichtet. Schon durch die Rezeption sind sie Kleriker geworden. Damals bereits erhielten sie Tonsur und Ordenskleid. (Vgl. auch c. 16: Als Kleriker darf nur aufgenommen werden, wer lesen und singen kann. Ebd.: Der Novize aber, der als Kleriker aufgenommen ist, soll usw. Ferner das Kapitel über die Aufnahme der Novizen, wo es sich ebenfalls um die Aufnahme in den Stand eines Klerikers handelt. In c. 3 werden die Conversen und Novizen ausdrücklich von einander unterschieden. Der Novize ist auch in allem den Brüder Klerikern gleich, bis auf die Teilnahme am Konvent. Der Laienbruder bleib von Anfang an und auf immer in der Stellung eines Knechts. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Luther vor der Profeß zu den Klerikern gehörte.) Aus dem Kreise der Kleriker stammen die Priester. Der Kleriker wird also Priester, aber natürlich erst nach der Profeß, der dauernden und vollständigen Eingliederung in den Orden. Als Priester hat er neben den Pflichten des Klerikers noch die Aufgaben zu erfüllen, die jedem Priester gesetzt sind. Von einem „angehenden" Kleriker nach der Rezeption und Profeß zu reden, ist darum unmöglich. Köhlers Darstellung wurzelt in einem falschen Zutrauen zur Legende und in der Verkennung der Bedeutung der Begriffe Kleriker und Priester.

115) Vgl. Constitutiones c. 16; ferner das Kapitel über die Rezeption.
116) Constitutiones c. 18. 117) Ebd. c. 17. 118) Ebd. c. 18.
119) Ebd. 120) Ebd. c. 17. 121) Ebd. 16.
122) So wird das Brevier genannt, weil es den Psalter, auf eine Woche verteilt, in sich aufgenommen hat.
123) Constitutiones c. 16.
124) „Septies in die laudem dixi tibi". Vgl. Ps. 46, 8: „Psallieret weise". Regel Benedikts c. 19.
125) Ps. 118, 62; vgl. die Regel Benedikts c. 16.
126) „Distincte, punctatim et morose dicatur". Constitutiones c. 1. — Die antiphonische Psalmodie beherrschte das Stundengebet. Doch neben ihr, die im Wechselgesang zweier Chöre sich vollzog, wurde speziell in den Nokturnen die Solo-Psalmodie mit dem Refrain aller Anwesenden, die „responsiale" Psalmodie gepflegt. Constitutiones c. 1.
127) Constitutiones c. 31. 128) Ebd. c. 47. 129) Ebd.
130) Regel Benedikts c. 19.
131) Vgl. Anm. 126.
132) Enders 1, 87 f.; Brief Luthers an Lang vom 1. 3. 1517.

133) Der Ritus der Basilika beim Lateran hatte ohnehin seine alte Bedeutung verloren, als die päpstliche Kapelle durch die Konstitution Etsi provide das Haupt aller Kirchen Roms und der katholischen Welt geworden war. Der liturgische „Minimismus" der Franziskaner und aller, denen das Kurialbrevier als ordo der heiligen römischen Kirche galt, stieß freilich auf den Widerstand derer, die an dem alten und vollen, unverkürzten Basilikalritus hingen. Radulphus de Rivo — Roilof van der Beeken —, cr. 1350 in Breda geboren, später Dechant von Tongern, ein entschlossener Verfechter der altrömischen Liturgie, wußte die Windesheimer gegen die liturgischen „Neuerer" einzunehmen und für das „urrömische" Ideal zu gewinnen. Aber die „neurömische" Liturgie und der liturgische „Minimismus" erwiesen sich als mächtiger. Auch die Augustiner Eremiten Observanten bekannten sich zum „Brauch der römischen Kurie". Die Konstitutionen von 1504 forderten, daß er immer beachtet werde (c. 1). Mitte des 16. Jhds. hatte endgültig die „neurömische Liturgie" gesiegt. — Ueber Radolf vgl. Cunibert Mohlberg: Radulph de Rivo. Der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie. Bd. 1, Löwen 1911.

134) Constitutiones c. 24. Die Benediktinerregel verlangte, daß die Mönche in ihren Kleidern sich aufs Lager legten, auf daß sie stets bereit seien, sich eilends zum Chorgebet zu begeben. c. 22.

135) Constitutiones c. 47. 136) Ebd. c. 5.

137) de beata virgine.

138) „Salve regina, mater misericordie, Vita, dulcedo et spes nostra salve. Ad te clamamus exules filij Eue. Ad te suspiramus gementes et stantes in hac lacrymarum valle. Eia ergo aduocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos conuerte. Et Jesum benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exilium, ostende. O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria, Ora pro nobis sancta dei genitrix. R: Vt digni efficiamur promissionibus Christi." Eine Uebersetzung von Paltz hat Kolde in seinem Buch über die deutsche Augustiner Kongregation S. 178 abgedruckt.

139) „Concede misericors deus fragilitati nostrae praesidium: vt qui sanctae dei genitricis memoriam agimus, intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus. Per eundem Christum Dominum nostrum."

140) Constitutiones c. 3. 141) Ebd. c. 8. 142) Ebd. c. 17.

143) Fornicatio, invincibile vicium und furtum.

144) Constitutiones c. 4. 145) Ebd. c. 47—50.

146) Ebd. c. 6. 147) Vgl. S. 37.

148) Vgl. die Regel Benedikts, c. 39, wo auch nur höchstens zwei Mahlzeiten, mittags und abends, gestattet sind.

149) Constitutiones c. 25.

150) Die sessio.

151) Constitutiones c. 21. 152) Ebd. c. 11.

153) „Ich bekenne Gott dem Allmächtigen, der seligen Maria, immer Jungfrau, dem seligen Erzengel Michael, dem seligen Johannes dem Täufer, den heiligen Aposteln Petrus und Paulus, dem seligen Augustinus, allen Heiligen und Euch, Brüder, daß ich gar sehr gesündigt habe in Gedanken, Wort und Werk: o meine Schuld, meine Schuld, meine übergroße Schuld. Deswegen bitte ich die selige Maria immer Jungfrau, den seligen Erzengel Michael, den seligen Johannes den Täufer, die heiligen Apostel Petrus und Paulus, den seligen Augustinus, alle Heiligen und Euch, Brüder, für mich zum Herrn, unserem Gott zu beten."

154) Constitutiones c. 13. 155) Ebd. c. 18.

156) EA 31, 278; vgl. H. S. Denifle: Luther und Luthertum, erste Auflage S. 231, zweite Auflage S. 223.

157) Denifle hat in beiden Auflagen seines „Luther und Luthertum" den Nachweis versucht, daß Luther erst an anderem Orte, bei einem gelegentlichen kurzen Aufenthalt im Barfüßerkloster zu Arnstadt von der Mönchstaufe erfahren habe. In Erfurt habe man nichts von ihr gewußt, weder im Lehrvortrag noch in der Praxis. An diesen Behauptungen ist alles falsch. Vgl. Scheel in BA Erg. Bd. 2, S. 139—146; ferner D. A. Müller: Luthers theologische Quellen, S. 27—30.

158) „licet sint absoluti a culpa et a poena".

159) In einer Anmerkung weiß auch Denifle, daß Paltz von der Mönchstaufe redet. Denifle a. a. O. S. 249 Anm. 4, erste Auflage. Grisar würdigt in seiner Darstellung die Mönchstaufe keiner Silbe. Auch im Register ist ihrer nicht gedacht. Dagegen weiß er, daß Luther bei der Profeß den Klosternamen Augustinus erhielt. Er hat diese Behauptung kritiklos aus der älteren Literatur übernommen. Zu ihrer Kritik vgl. Oergel a. a. O. S. 75 f.

160) Denifle weiß, daß Luther in der gleichen Schrift, in der er von der Erfurter Gratulation spricht, Arnstädt als den Ort bezeichne, in dem er zum erstenmal von der Mönchstaufe gehört habe. So stemple er sich selbst zum Lügner. Erfurt habe die Theorie von der Mönchstaufe nicht gekannt, und in einem unbewachten Augenblick habe Luther selbst dies bestätigt. In Arnstädt sei ihm die ihn ganz überraschende Theorie vorgetragen worden. Aber nicht Luther erzählt in diesem Fall ein Märchen, sondern Denifle.

161) WA 31, 148 f.

162) „Quin his auribus audiui quosdam maximi nominis inter eos docere, Religiosum esse hac gratia ditissimum, ut, quoties renouarit uotum religionis in corde suo per contriciunculam aliquam, toties a nouo ingrederetur religionem. Hoc autem ingredi baptismo aequabat, sicut aequant omnes." So in der zweiten Auflage der Schrift über die Mönchsgelübde. WA 8, 596. Vgl. dazu de captivitate Babylonica: „Hiis blandiciis impiis non contenti, addunt alii, Jngressum religionis esse uelut nouum baptisma, quod deinceps licet tocies renouari, quoties ab integro propositum religionis renouatur." WA 6, 539. Denifles Frage, in welchem Kloster der Brauch der Gratulation nach der Profeß herrschte, „bei Luthers Ordensgenossen in Erfurt, wo er Profeß ablegte, oder anderswo in Deutschland?", war ganz überflüssig.

163) Nik. Paulus: Markus von Weida. ZkTh. 1902, S. 253 f.

164) Scheel: Aus der Geschichte der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre ThR. Jahrg. 16, S. 104 ff.

165) Vgl. § 6 S. 144 ff.

166) Jm übrigen vgl. A. V. Müllers Auseinandersetzung mit Denifle über den Werkcharakter der Profeß. A. a. O. S. 29. Es genügt wirklich nicht, die offizielle Beichttheorie des 15. Jhds. gegen Luther auszuspielen. Jm Satz von der Vergebung der Sünden durch die Mönchstaufe steckt ein Archaismus aus der Zeit vor dem Aufkommen des mittelalterlichen Beichtsakraments. Und dieser Archaismus ist keineswegs ungefährlich. Auch kann man sich nicht mit Denifle auf die Erklärung zurückziehen, daß in den drei Gelübden sich der Akt der vollkommenen Liebe betätige, der wiederum die Versöhnung mit Gott voraussetze. Denn die Gelübde sind nicht Akte der vollkommenen Liebe, sondern Mittel, die vollkommene Liebe zu erlangen. Die Profeß ist eine satisfaktorische Leistung. Sie überragt jedes andere genugtuende Werk, nimmt aber als solches Teil am allgemeinen Charakter der satisfaktorischen Werke. Darum gilt sie auch als „sündentilgend". Die korrekte Theorie des späten Mittelalters verstand darunter natürlich die Nachlassung der Sündenstrafen. Die Formel selbst ist älter als die Lehre von der sakramentalen Ohrenbeichte und den bloß auf die Sündenstrafen bezogenen Satisfaktionen. Die ältere Auffassung von der Bedeutung der Satisfaktionen kennzeichnet darum auch sie. Kein Wunder, daß in der mönchischen, besonders der franziskanischen Literatur enthusiastische Vorstellungen von der Sünde und Schuld tilgenden Wirkung der Profeß entwickelt wurden, während doch die offizielle Theorie die Tilgung der Schuld dem Sakrament der Ohrenbeichte vorbehielt.

167) Rosarium Bl. 119.

168) Lavacrum conscientiae.

169) Vgl. BA Erg. Bd. 2, 156.

170) Vgl. meinen Artikel Sakramente I in RGG Bd. 5, Sp. 212 f.

171) BA Erg. Bd. 2, 145.

172) Zum ganzen vgl. BA a. a. O. S. 126—158.

173) Rosarium Bl. 119.

174) Apc. Joh. c. 22, 11.

§ 2.

1) Constitutiones c. 16.
2) Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation, S. 247. 252.
3) Ebd. 4) Ebd. S. 248 f. 5) Ebd. S. 232.
6) Vgl Oergel: Vom jungen Luther, S. 89.
7) Die Darstellungen, die nur einen einzigen Ordinationstag nennen, haben sich die Eigenart der katholischen Priesterweihe nicht deutlich gemacht.
8) Noch Hausrath erzählt freilich, am Sonntag Cantate, am 2. Mai 1507, habe Luther die Priesterweihe erhalten. Hausrath Bd. 1, 26. Aber dieser alte Irrtum der Lutherbiographen ist längst korrigiert. Schon Enders hat 1884 in seiner Ausgabe der Briefe Luthers darauf hingewiesen, daß man die Primiz, die am 2. Mai stattfand, mit der Priesterweihe verwechselt habe. Enders 1, 3 Anm. 2.
9) Oergel hat als erster sich der Mühe unterzogen, die Ordinationstermine Luthers festzustellen. S. 90.
10) Th. Kolde a. a. O. S. 97; Oergel a. a. O. S. 89.
11) So Oergel S. 90; Buchwald: Martin Luther, 2. Aufl., S. 49 übernimmt dies Datum.
12) Hausrath schreibt freilich: „Nachdem Bruder Martin seine theologischen Studien so vervollständigt hatte, stand seiner Weihe zum Priester nichts mehr im Wege. Das Kloster selbst hatte ein Interesse daran, ein hochbegabtes Mitglied unter die vollberechtigten Väter aufzunehmen." (S. 26). Beide Sätze sind falsch. Vollberechtigtes Mitglied wurde Luther schon durch die Profeß. Das theologische Studium, das nach Hausrath sich wesentlich auf die Sentenziarier bezog, hätte Luther ohnehin nicht in einem halben Jahre erledigen können. Doch es bedurfte dessen überhaupt nicht, um Priester zu werden.
13) Vgl. Oergel a. a. O. S. 92.
14) Vgl. S. 45.
15) Die Unterlage des corpus domini, aus blendend weißem Leinentuch.
16) TR. III Nr. 3722; vom 2. Febr. 1538. 17) Ebd.
18) Oergel a. a. O. S. 91 f.
19) Hausrath freilich sagt: „Die Regel war, die Weihe am Sonnabend zu erteilen, worauf dann der neue Priester am folgenden Sonntagmorgen die Messe hielt" (Bd. 1, S. 29). Das ist unrichtig. Die Weihe fand in der Regel nur an den fünf genannten Samstagen des Jahres statt, nicht „am Sonnabend". Schon deswegen kann Luther nicht am Samstag vor Cantate ordiniert worden sein. Bestätigt wird dies durch seinen Brief an Braun in Eisenach, Enders 1, 2.
20) „ob commoditatem patris mei." Enders 1, 2.
21) TR a. a. O.
22) lect. 25. 23) lect. 8.
24) TR. III Nr. 3723; vom 2. Febr. 1538.
25) Gleich institutio.
26) lect. 16. 27) lect. 14. 28) lect. 17.
29) lect. 12. 30) Ebd. 31) lect. 16. 32) lect. 12.
33) Vgl. A. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Bd. 3, S. 575.
34) Der mit dem Gebet Te igitur clementissime beginnt und mit dem Herrengebet nach dem Genuß des Leibes und Blutes Christi schließt. Biel a. a. O. lect. 15.
35) rememoratiua representatio.
36) lect. 27.
37) Vgl. H. Kattenbusch in RE. 3. Aufl., Bd. 12, S. 691.
38) memoria.
39) Bd. 1, S. 20. 40) Ebd. S. 212.
41) Vgl. meinen Artikel Opfer II in RGG Bd. 4, Sp. 970 f.
42) Biel, lect. 15. 43) Ebd. lect. 7. 44) Ebd. 45) Ebd.

46) „Nuntius et procurator ecclesiae deo dilectae."
47) Biel, lect. 27. 48) Ebd. lect. 24. 26. 49) Ebd. lect. 22.
50) K. Müller: Kirchengeſchichte, II. 1 S. 66. 51) Biel, lect. 23.
52) „Quarta die sui baptismi."
53) Biel, lect. 23.
54) WA 1, 69; Predigt vom 1. Aug. 1516.
55) Im Missale Romanum fehlt ſie. Der Papſt war ja ſelbſt der weltliche Herr des römiſchen Gebiets.
56) Biel, lect. 26. 57) Biel, lect. 23.
58) Vgl. R. Sohm: Weltliches und geiſtliches Recht, 1914.
59) In der Vorrede zu ſeinen geſammelten Werken vom Jahre 1545.
60) Walch Bd. 22, Sp. 1517. TR IV Nr. 4174, vom 5. Dez. 1538.
61) Val. Bavarus II, 753.
62) Enders 1, 2; Brief vom 22. Apr. an Braun.
63) Luther: „precibusque tuis, ut acceptabile fiat sacrificium nostrum in conspectu Dei" — Miſſale: „Orate fratres, vt meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat aput Deum."
64) Enders 1, 3; Brief an Braun vom 22. Apr. 1507.
65) Brief Luthers vom 27. Apr. 1507. „Et certus sum venturum eum, nisi (quod Deus auertat) infelix interim et sinistrum emergat obstaculum." H. Degering: Aus Luthers Frühzeit. ZBlfBblw. Jahrg. 33, Heft 3. 4, Nr. 16, S. 88.
66) So vermutet G. Kawerau.
67) Brief vom 27. Apr. 1507.
68) Ebd. „Sed pulsabat animum michi scrupulus quidam: adeo ut dubitarem, citarem te, immo venires tu necne. Metuebam siquidem ne in suspicionem quomodolibet venirem et te questus gratia vel quantulicunque sollicitasse viderer. Sed puto, in memoria habes, quam fuerim prodigus in seculo et minus amans lucra, ne ergo speres eundem animum me exuisse nunc in monasterio. Denique scimus non oportere te muneribus certare nec velim propter hoc te vocatum."
69) Schwerlich wollte er den „Schwarzkutten" zeigen, was ein Mansfelder Ratsherr bedeute (Hausrath Bd. 1, 28). Schon deswegen nicht, weil er nicht als Ratsherr, ſondern im beſten Fall als Vierherr von Thal-Mansfeld in Erfurt einzog.
70) „Do hett in einer geſagt: Ir muſt ein gutten freundt haben, das ir im ſo ſtarck kompt." TR II Nr. 1558 Schl.; vom 20. 5. 1532.
71) Ebd.; Val. Bavarus II, 753.
72) TR II Nr. 1558; vgl. Val. Bavarus a. a. O. Ein Wittenberger Student konnte mit 10 Fl. jährlich ſeinen Unterhalt beſtreiten.
73) Im Brief an Braun vom 22. Apr.; a. a. O.
74) J. Köſtlin 5. Aufl. Bd. I, S. 73. Noch ausführlicher J. v. Dorneth und Oergel.
75) „Qui pridie, quam pateretur, accepit panem."
76) „Hanc igitur oblationem."
77) Biel, lect. 33.
78) „Per virtutem intentionis primae". Von der Winkelmeſſe und Pfaffenweihe, 1533; EA 31, 331. — Biels Urteil über das Verſagen des Gedächtniſſes bei der Meſſe vgl. S. 36. Ueber die Luther bekannt gewordene Angſt zelebrierender Prieſter vor den Konſekrationsworten — nicht vor allen Riten der Meßhandlung — vgl. TR IV Nr. 4998; zwiſchen 21. 5. und 11. 6. 1540.
79) „Hanc igitur oblationem."
80) Biel, lect. 33.
81) Vgl. Köſtlin a. a. O. S. 73; Jürgens I, 694; Griſar I, 10; Buchwald S. 50; Meurer S. 25; Burck S. 54; Martin Rade I, S. 38; W. Köhler übergeht den Vorfall mit Stillſchweigen. J. v. Dorneth iſt natürlich wieder beſonders genau unterrichtet. Eine Probe ihrer geprieſenen volkstümlichen Schilderung mag einmal

vorgelegt werden. Selbſtverſtändlich übernimmt ſie den Irrtum älterer Biographen, daß die Primiz unmittelbar auf die Ordination folgte. Doch wie viel mehr weiß ſie als jene. „War das aber Hans Luthers Sohn Martin, der jetzt mit tief bleichem Antlitz und glühenden Augen zum Altar trat? Wie war ſeine Jugendfriſche in dieſen Kloſtermauern ſo raſch dahingewelkt! Wie eingefallen waren die Wangen, wie tief lagen die Schläfen an dem geſchorenen Haupt, welches ſonſt voll dichter brauner Locken ſtand. Hans Luther ſtarrte auf die Jammergeſtalt, ſchwer wurde es ihm, die heftige innere Bewegung, die ihn bei dieſem Anblick packte, niederzudrücken. Nachdem die Weihe vollzogen war, ergriff der Biſchof den Abendmahlskelch, gab ihn Martin in die Hand und ſprach feierlich: ‚Nimm hin die Gewalt zu opfern für die Lebendigen und die Toten.‘ Martin ſtand vor dem Altar im Begriff, zum erſtenmal den heiligen Akt des Opfers zu vollziehen. Da — was überkam ihn? ‚Dich, lieber Vater, bitten wir‘, begann er — und ſeine Wangen wurden noch blaſſer, ein Beben überflog ſeine Glieder, als habe ſein geiſtiges Auge das Auftauchen einer drohenden Erſcheinung erſchaut. Doch war's allein die Vorſtellung der furchtbaren Majeſtät Gottes, welche ihn eben wieder mit erſchreckender Gewalt ergriffen hatte. Es erſchütterte ihn die Frage, wie er, der niedrige, ſündige Mönch, zu wagen vermochte, dieſem Gott mit der heiligſten Darbringung entgegenzutreten? Wie er des Altars Brot und Wein ergreifen durfte, um ſie vermittelſt der Worte ſeiner unwürdigen Lippen, vermittelſt der Berührung ſeiner unwürdigen Hände in das Fleiſch und Blut des wahren Gottes zu verwandeln? Lehrte doch die Kirche, daß jedes kleinſte Verſehen im vorgeſchriebenen Zeremoniell, die Weglaſſung eines Wortes, ein nicht vorſchriftsmäßiges Kreuzſchlagen uſw. einer Todſünde gleich zu achten war. Er fuhr unterdeſſen im Meßkanon mit den gebotenen Zeremonien fort, bald die Arme ausbreitend, bald ſie ſchließend, bald das Kreuz ſchlagend, bald ſich zum Altarkuß niederbeugend, hier zum Himmel aufblickend, dort die Augen zu Boden ſenkend. Er war bis zu den Worten gelangt: ‚Wir opfern Dir, dem Lebendigen, Wahrhaften und Ewigen.‘ Kaum waren ſie über ſeine Lippen gekommen, als allen ſichtbar, ein tiefes Schauern ihn überlief, ſodaß er im Begriff ſtand, den Altar zu verlaſſen. Nur die entſchiedenen, gebieteriſchen Winke des Kloſterbruders, welcher ihn zum Prieſterſtand vorbereitet hatte, ließen ihn am Platz bleiben. — Seine Faſſung kehrte zurück, und nachdem das Meßopfer vollbracht war, ohne daß er dabei in etwas gefehlt, fühlte er eine frohe Erleichterung. Der Glaube, daß er vermittelſt der empfangenen Prieſterweihe und des dargebrachten Meßopfers von allen begangenen Sünden rein geworden war, ließ ihn ſogar kurze Zeit eine wahrhaft ſelige Befriedigung genießen.“ (J. v. Dorneth, S. 66—68.) Alle Fehler dieſer fantaſtiſchen „populären“ Schilderung, einſchließlich der Verquickung von Ordination und Primiz, aufzudecken lohnt nicht die Mühe. Erſtaunlich bleibt nur, daß Kirchenhiſtoriker unſerer Tage das Buch J. v. Dorneths rühmen konnten.

82) „Sicut ego olim cum adhuc essem Monachus, et primum in Canone Missae legerem haec verba: Te igitur clementissime pater, Item: Offerrimus tibi vivo, vero et aeterno, totus stubebam et cohorrescebam ad illas voces. Cogitabam enim: quo ore alloquor ego tantam maiestatem, cum ad conspetum aut colloquium alicujus Principis aut Regis expavescere omnes oportent.“ Enarr. in Gen. 25, 21; WA 43, 382.

83) TR III Nr. 3556 A; zwiſchen 21. und 28. 3. 1537; vgl. TR III Nr. 3556 B: „In missa incipiens verba: Te igitur, clementissime etc., ita horrui, ut fugissem de altari, nisi fuissem admonitus per priorem. Nam quis potest ferre maiestatem Dei sine mediatore? Deus voluit, me prius illos terrores experiri.“

84) TR II Nr. 1558; vom 20. 5. 1532. Schl.

85) ARG 5, 1908, S. 354: Bei den Worten offero uſw. „sic perterrefiebam, ut ab altari discedere cogitabam, et fecissem, nisi me retinuisset meus praeceptor, quia cogitavi: Wer iſt der, mit dem du redeſt? Von der Zeit an habe ich mit großem Entſetzen Meſſe geleſen, und dandh Gott, das er mich daraus erlöſt hat.“ Vgl. Ericeus, S. 177: „Postremo, cum iam Erphurdiae primitias celebrarem et aec verba legerem: ‚Offero tibi deo vivo aeterno‘ etc., adeo perterrefiebam, ut altare deserere in animo haberem. Ac fecissem, nisi me redarguisset meus praeceptor. Quiescebam ac cogitabam: Wer iſt der, mit deme du redeſt? Von der zeit an, hab ich mit groſſem entſetzen Meſſe geleſen, vnd dancke

Gott, der mich drauß erlöset hat." Vgl. Grisar III, 682 f. 597. Lauterbach S. 186: „fere mortuus essem."

86) Die Vorlesungen über das erste Buch Mosis wurden auf Grund von Kollegnachschriften herausgegeben. Luther selbst hat die Ausgabe nicht besorgt. Zu seinen Lebzeiten sind nur die ersten elf Kapitel erschienen. Was demnach in der Erläuterung des Kap. 25 gedruckt wurde, haben seine Augen nicht gesehen. Besold versichert freilich, es „in gutem Glauben und sorgfältig gesammelt" zu haben. Aber auch das gibt uns nicht die Gewißheit, überall vor ureigenen Worten Luthers zu stehen.

87) Merkwürdiger Weise gibt auch Grisar die Darstellung des Genesiskommentars ungeprüft weiter. (Grisar Bd. 1, S. 10.) Später —Bd. 3, 959 — hebt er doch gerade die kritische Ueberlegenheit des katholischen Lutherforschers über den protestantischen hervor. — Trotz H. Preuß wage ich die Unmöglichkeit zu behaupten. Wenn Luther bei seiner Primiz die Messe las, so kann er „unmöglich" die Gebete des Kanons vor denen des Offertoriums gesprochen haben. Das „Rationale" des Missale gestattet rückhaltlos, die von der älteren protestantischen Ueberlieferung angegebene Reihenfolge als „unmöglich" zu charakterisieren.

88) Z. B. Meurer S. 25; Hausrath Bd. 1, S. 28; Jürgens Bd. 1, S. 694; Köstlin, 5. Aufl., Bd 1, S. 73.

89) Hier kann man sehr instruktiv erkennen, wie unkritisch auch neuere katholische Forscher gearbeitet haben, wenn sie Luther auf Grund des Wortlauts der Ueberlieferung zum Lügner oder Legendenbildner gestempelt haben. Die „Legende" fällt der späteren Generation zur Last. Hätten Denifle und Grisar kritischer gearbeitet, als sie getan, so hätten sie einen beträchtlichen Teil ihrer Anklagen gegen Luther fallen lassen müssen. Je kritischer die Lutherforschung arbeitet, desto ehrwürdiger wird die Person des Reformators. Das psychologisch plumpe Ketzerschema wird gründlich zerrieben.

90) WA 40, 1 S. 137; zu Gal 1, 15.

91) Bindseil coll. Bd. 3, S. 183 f. — Zur Frage, ob Luther stets ungern Messe gelesen habe, vgl. noch S. 49.

92) Vgl. S. 46 f.

93) Gebet: „Suscipe, sancte pater omnipotens, aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam: quam ego indignus famulus tuus offero tibi Deo meo viuo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis etc." Dies Gebet wird gesprochen, nachdem der Diakonus dem zelebrierenden Priester die Patene mit der Hostie gereicht hat. Nach dem Gebet wird die Hostie auf das Korporale zurückgestellt.

94) Ebd.

95) Hausrath Bd. 1, S. 28; vgl. J. Köstlin a. a. O. S. 73. — J. v. Dorneth tut, als wäre in dieser Abschwächung die Wirklichkeit schlechthin. Ob sie je die Quellen selbst gesehen hat? — Auch H. v. Schubert will die Darstellung der Tischreden nicht gelten lassen. Er schreibt: „Demnach ist seine Erzählung in den Tischreden, er habe vor Angst während der Messe vom Altar weglaufen wollen, doch wohl eine der Uebertreibungen, wie sie in den Tischreden nicht selten sind." (A. Hausrath, Bd. 1, S. 576, Nachtrag zu S. 28.) Eine Uebertreibung haben wir ganz gewiß vor uns. Nur wird man sie schwerlich Luther aufbürden dürfen.

96) „Denn do ich die Wort laß: Te igitur clementissime pater etc."

97) „Te igitur clementissime pater, per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus et petimus."

98) Vgl. S. 50.

99) Hausrath weiß, daß sich während der Primiz die früheren Anfälle aufs neue meldeten, um nun auf lange hinaus ihn nicht zu verlassen. Bd. 1, S. 29. Vgl. H. Grisar, Bd. 2, S. 804: „Eigentümlich, daß nach seiner Erzählung grade bei der erstmaligen Feier der Messe durch den Neugeweihten sein krankhafter Angstzustand sich stark offenbarte, der dann in der Folge besonders bei den Messen an ihm hervortrat." Vgl. Bd. 3, S. 597. Was TR IV Nr. 4174 — vom 5. Dez. 1538 — ausgeführt wird, liegt in der

Linie der Erzählung des Geneſiskommentars. Auch hier fehlt die dramatiſche Szene; und was den Zelebrierenden bewegt, iſt die Frage der Würdigkeit der Perſon vor Gott.

100) WA 43, 382.

101) Johann Schlaginhaufen, Tiſchreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, Hrsg. von W. Preger, S. 19, Nr. 56; Tiſchrede vom Dez. 1531.

102) H. Griſar ſchreibt Bd. 1, S. 10, der Brief an Braun beweiſe, daß Luther ſich im Kloſter glücklich fühlte. S. 223 wird uns von dem „begeiſterten Einladungsbrief zu ſeiner Primiz" erzählt. Hier wird der Brief zu einem Zeugnis wider den ſpäter vom Reformator geſchaffenen Kloſterroman. Darnach atmet der Brief eine normale katholiſche Frömmigkeit. Trotzdem zeugt er an anderen Stellen von Luthers „krankhaftem Angſtgefühl". Er wird in Verbindung gebracht mit der „Verwirrung und Not", die Luther bei der Primiz ausſtand, mit der „ungeſunden angſthaften Ueberreizung mit phyſiſcher Erregung", die Griſar natürlich nach dem Muſter der Tiſchreden ſchildert. So leſen wir denn: „Aus dem Ton des Einladungsbriefes Luthers zu ſeiner Primiz kann man ohnehin ſchließen, wie erregt ſeine Stimmung war" (Bd. 1, S. 99). Das iſt ein ſonderbares Verfahren. Darf denn heute kein katholiſcher Prieſter Gott demütig dafür danken, daß er in ſeiner großen Barmherzigkeit einen unwürdigen Sünder zum erhabenen Prieſterdienſt berufen habe? Oder iſt es ein Kennzeichen krankhafter Erregung, wenn ein Freund gebeten wird, das Opfer des Zelebranten mit ſeinen Gebeten zu unterſtützen? Dann wäre auch das römiſche Miſſale in krankhafter Erregung geſchrieben und zuſammengeſtellt (vgl. S. 45). Ja es wäre die eigentliche Quelle der krankhaften ſeeliſchen Zuſtände. Und Biels auch von Griſar hochgerühmte Auslegung des Meßkanons dürfte keinem angehenden Prieſter in die Hand gegeben werden. Denn ſie läßt recht viel kräftigere „Töne" der „Erregung" vernehmen, als Luther kurzes Einladungsſchreiben. Griſar iſt es entgangen, daß, was überhaupt in Luthers Brief als „erregt" gelten könnte — im Brief vom 27. April an ſeinen Eiſenacher „Lehrer" iſt überhaupt nichts von „Erregung" zu ſpüren — an Worte und Gedanken des Miſſale und der expoſitio Biels ſich anlehnt. Hätte er dies beachtet, ſo hätte ihn gewiß nicht der „Ton" des Briefes an Braun befremdet.

103) Vgl. Bavarus a. a. O. Bd. II S. 754.

104) WA 44, 711; enarr. in Gen. c. 48, 20.

105) J. v. Dorneth muß natürlich auch dieſen Irrtum verbreiten. S. 67.

106) Der fantaſievollen Schilderung J. v. Dornethſ braucht überhaupt nicht nachgegangen zu werden.

107) „Da nhun frater Lutherus Prieſter worden und ſeine erſte Meſſe ſingen ſolte, thete er ſolches ſeinem Vater und freunden zu Mansfeld zu wiſſen, und lude ſie uff denſelben actum. Da ruſtet ſich der alte Luther hierzu nicht anderſt, als ſolte er ettwa ein hochzeitmal ausrichten, wie es noch an etzlichen ortern Im Bapſtthumb der brauch iſt. Als nhun der alter Luther mit ſeinen freunden erſchienen, und die malzeit nach gehaltener Meſſe war, kommet der Neue Prieſter Luther an diſch zu ſeinem Vater, und ſpricht, Mein lieber Vater, Wie kommets doch, das Jhr mihr ſo hardt ſeidt zuwider geweſen, und meiner kein gnad haben wollen, ſieder Ich bin geiſtlich worden, Ja, ſagt der alte hans Luther, habet Jhr mir gedacht In den Zehen geboten, An das vierdte gebött, Du ſolt Vater und Vater [!] ehren, Dieſem gebote Zuwider habet Jhr mich und euere liebe Mutter In unſerem alter verlaſſen, Da mihr erſt einen troſt und hulffe von euch hatten haben ſollen, weil Ich ſoviel koſten uf euere ſtuoia gewendet habe, und ſeidt wieder unſeren Willen Ins Cloſter gangen, Ja, antwortet frater Martinus, lieber Vater, Ich kann aber In dieſem geiſtlichen ſtande mit beten und anderer Andacht auch [!] alleſampt mehr dienen, Den da Ich weltlich wehre blieben, Ach, wolte Gott ſagete der alte Luther, das Jhme alſo wehre, Ob dieſes meines Vaters Worten ſagete Lutherus erſchrack Ich dermaſſen, als gieng mihr ein ſchneidendes ſchwert durchs hertze, das er mich erſt lernete An die Zehen gebote denken, konte auch derſelben reden hinfuro nimmer vergeſſen, So wolte ſich auch mein Vater ob meinem geiſtlichen ſtande nicht zufrieden geben, ſo lange Ich Im Cloſter war, Da ich aber hernacher durch Gottes Gnade erleuchtet, die Kappe ablegete und ehelich ward, da nam mich mein Vater zu gnaden an, und wurde wieder lieber Sohn. Da er mich nhun einsmal beſuchete,

fragete Ich wieder: Warumb er mihr doch allezeit wehre zu wieder geweſen In meinem Munchſtande, Ach, ſagete er, mihr iſt allezeit vorgeweſen, Es ſtecke hinter dem geiſtlichen ſtande nur eitel gleisnerey und buberey, Alſo ſagete Lutherus wardt mein Vater mit mihr wieder zufrieden, daraus man fein ſehet, wie allezeit Gott noch hin und wieder viel einfeltiger hertzen Jhme behalten habe, Auch mitten unter dem Bapſtumb in einfeltigkeit des Chriſtlichen glaubens". Ratzeberger S. 48 f. Die Erzählung Cod. chart. bibl. duc. Goth. Nr. 153,[4, hat der Herausgeber der Handſchrift Ratzebergers ebd. Anm. 10 ebenſo eilfertig wie Jürgens auf Luther bezogen, mit dem ſie nichts zu tun hat.

108) „Memini ego, cum vovissem, indignante vehementer patre carnis meae, ab ipso audivisse iam pacato: utinam non esset Satanae praestigium! Quod verbum sic egit radices in cor meum, ut nihil ex ore ejus unquam audierim, quod tenacius servaverim; videtur mihi per os ejus Deus velut a longe me allocutus, sed tarde tamen satis, ad correptionem et monitionem." Enders Bd. 3, S. 225; Brief vom 9. Sept. 1521.

109) WA 8, 573 f.

110) TR I Nr. 623, Herbſt 1533 DD; Nr. 881, erſte Hälfte der dreißiger Jahre, DD und Medeler; III Nr. 3556 A und B, zwiſchen 21. und 28. 3. 1537, Lauterbach und Weller; Bavarus a. a. O. S. 752 ff., aus der Predigt vom 2. Epiphanienſonntag 1544; WA 44, 711; enarr. in Gen. c. 48, 20.

111) Enders 1, 3; Brief vom 22. Apr. 1507 an Braun.

112) Val. Bavarus a. a. O.

113) Vgl. Bd. 1, S. 247. 114) Vgl. ebd. S. 95. 115) Vgl. ebd. S. 243.

116) Val. Bavarus a. a. O.

117) Meurer, Martin Luther, S. 26. Hier wird auch Bavarus mit Ratzeberger harmoniſtiſch — und als wäre dies ganz ſelbſtverſtändlich — verknüpft. Vgl. Hausrath Bd. 1, S. 29. Natürlich geht auch J. v. Dorneth dieſen Weg.

118) In einer Veit Dietrichs und Medelers Sammlung angehörenden Tiſchrede — TR I Nr. 881 — heißt es, Martin habe während des „Frühſtücks" den Vater gefragt, wie ihm ſein institutum gefalle. Der Vater entgegnete: „Wißt ir nicht, daß man Vater und Mutter gehorchen ſoll?" In der Faſſung Veit Dietrichs aus dem Herbſt 1533 erwidert der Vater dem Sohn bei Tiſch: „Wißt ihr nicht, daß geſchrieben ſteht: Ehre Vater und Mutter?" Als Martin ſich entſchuldigen wollte, daß das Unwetter ihn erſchreckt und ins Kloſter getrieben hätte, antwortete Hans: „Schauet auch zu, das es nit ein geſpenſt ſey." TR I Nr. 623.

119) Die in der Sammlung Veit Dietrichs und Medelers enthaltene Tiſchrede läßt uns wiſſen, Hans Luther habe ſeinem Sohn auf die Mitteilung, daß und warum er Mönch zu werden wünſche, geſchrieben: „Wie wenns ein geſpenſt wer?" Zur Primiz geladen ſei er dann der Frage des Sohnes mit dem Hinweis auf das vierte Gebot begegnet. Luther ſelbſt aber verſichert im Sept. 1521, der Vater habe nach der Ausſöhnung ihm mündlich ſeine Zweifel an dem himmliſchen Charakter der Erſcheinung zum Ausdruck gebracht. Dagegen kann dieſe Tiſchrede wirklich nicht aufkommen, mag ſie auch Vertrauen gefunden haben. Die zweite Faſſung aus dem Herbſt 1533 erweckt zwar den Eindruck der Verſtändigkeit, kehrt aber die Reihenfolge von Frage und Antwort um und macht dadurch aus dem Vorfall eine Unterhaltung, deren eigentlicher Sinn verborgen bleibt. Das gilt auch von der in Lauterbachs und Wellers Nachſchriften enthaltenen Tiſchrede (TR III Nr. 3556 A, zwiſchen 21. und 28. 3. 1537). Ja ſie weiß überhaupt nichts mehr mit dem fälſchlich an zweite Stelle gerückten Wort vom Geſpenſt anzufangen. Wenn wir leſen, Hans Luther habe am Tage der Primiz ſeines Sohnes geſagt: „Mein Sohn, weißt du nicht, daß du den Vater ehren ſollſt? Wenn es nur nicht ein Geſpenſt mit dir wäre", ſo wiſſen wir, daß dem Schreiber jede klare Anſchauung fehlt. Vgl. Bd. 1, S. 243.

120) Bd. 1, S. 253.

121) WA 8, 574. 122) Ebd. S. 624; vgl. BA Ergb. 1, 296 f.

123) Vgl. Er. Alberus: Der Barfußer Münche Eulenſpiegel vnd alcoran, Wittenberg 1542, Bl. L 2.

124) Heinrich Sedulius: Apologeticus, Antwerpen 1607, S. 108.

125) Jodoc. Chlichtoveus: Antilutherus, Köln 1525, Bl. 181 b: „Honorare parentes et eis obedire, sed modo congruente suae vitae conditioni."

126) Ebd.: „sed modo et via conveniente suae professioni."

127) WA 8, 574. 128) Dal. Bavarus, a. a. O.

129) EA opp. ex. lat. 23, 401; Enarr. in Jes. c. 9.

130) WA a. a. O. 131) Ebd.

132) In unbefangener Einmütigkeit ſtellt man, Lauterbachs Tiſchrede folgend, die Antworten um. Vgl. Oergel, S. 93; Meurer S. 26; Köſtlin 1, 74; W. Köhler S. 362; Buchwald S. 50. Damit verlegt man ſich das Verſtändnis des Vorgangs, ſetzt ſich übrigens auch ohne Grund über Luthers eigene Darſtellung hinweg. Warum Hausrath den Vorgang auseinander reißt (S. 28. 29), bleibt unverſtändlich.

133) WA a. a. O. „Verum ego securus in iustitia mea."

134) „Te velut hominem audivi et fortiter contempsi."

§ 3.

1) Constitutiones c. 32: „in quibus fundamentum ordinis consistit".

2) Ebd. c. 36.

3) H. S. Denifle: Univerſitäten, S. 719 Anm. 180; S. 720.

4) Constitutiones c. 36.

5) Oergel identifiziert, wie auch H. Böhmer, den cursor mit dem Studenten der Theologie (S. 102). Das widerſpricht den Konſtitutionen. Den Titel eines Kurſors erhielt, wer das Partikularſtudium mit Erfolg abſolviert hatte. Er erwarb dadurch weder das Recht auf das Studium der Theologie noch die Bezeichnung eines Studenten der Theologie.

6) Vgl. Th. Kolde: Auguſtiner-Kongregation, S. 97, Anm. 2: „Dedimus — nämlich der General — licentiam f. Andreae Proles Cursori Perusij, ut possit gradum lectoriae suscipere sub magistro Regente Perusij cum omnibus gratiis, quibus ceteri lectores Ordinis consueverunt."

7) Th. Kolde a. a. O. S. 97.

8) Oergel a. a. O. S. 55. 9) Ebd. S. 87; Th. Kolde S. 52.

10) Th. Kolde a. a. O. S. 53.

11) ThGQu Bd. 2, 177.

12) Höhn: Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae ord. FF. Eremit. S. P. Augustini, 1744; Oergel S. 54. Eine Zenſur erachtet H. Böhmer für nötig. Ich hatte Griſar hypothetiſch auf Höhn aufmerkſam gemacht. Das nimmt Böhmer zum Anlaß der Behauptung, ich hätte Höhn als ſelbſtändigen Zeugen genannt. (Böhmer, Luthers Romfahrt S. 25.)

13) Th. Kolde a. a. O. S. 175.

14) Constitutiones c. 32: „Studia, in quibus fundamentum ordinis consistit, continuentur. Et maxime quod generalia studia in feruore et assiduitate studij nutriantur et ad illud apti promoueantur."

15) AEU II S. 54 § 51.

16) Ebd. S. 52 § 37. — Einem ſonderbaren Irrtum iſt Weißenborn, der Herausgeber der Fakultätsſtatuten, erlegen. Er ſchreibt, die der Theologie ſich zuwendenden Magiſter der freien Künſte hätten zuerſt als cursores ſich zwei Jahre mit dem Bibelſtudium befaßt, nach Ausweis von Rubr. 9, 1. Nach Ablauf dieſer Zeit hießen ſie baccalarii biblici. Darauf hörten ſie die Sentenzen. (A. a. O. S. 46, Anm. 2.) Die Berufung auf Rubr. 9, 1 iſt jedoch unzuläſſig. Denn dieſer Abſatz — AEU II S. 55 § 62 — handelt von der Zulaſſung zur Lektur der Sentenzen und fordert als Bedingung eine vorhergegangene zweijährige Betätigung als Biblicus. Lediglich § 53 hätte von Weißenborn zitiert werden dürfen. Hier aber heißt es unzweideutig, daß zum „Kurs" oder zur Vorleſung über die Bibel der ſich bewerbende Magiſter erſt nach fünfjährigem Studium in der theologiſchen Fakultät zugelaſſen werden dürfe. Der cursor war aber nicht, wie Weißenborn überzeugt iſt, der

Student der Theologie — der wird in den Statuten scolaris genannt — sondern ein Graduierter, der „Kurse" über die Bibel und Sentenzen abhielt. So wird der Biblicus auch Kursor genannt (§ 57. 37; vgl. auch S. 54 die Ueberschrift), ebenfalls der Sententiarius (§ 37).

17) AEU II S. 54 § 53. 18) Ebd. § 54. 19) Ebd. S. 57 § 74.

20) Ebd. § 53. 21) Ebd. S. 55 § 55.

22) Colacio preambula sine questione; vgl. Kink, Geschichte der kaiserlichen Universität Wien Bd. 2, 106. Die Bestimmung ist von Paris übernommen.

23) AEU II S. 55 § 56: Ad recommendacionem sacre scripture et libri, quem legere proponit.

24) AEU II S. 55 § 57. 25) Ebd. § 59.

26) Ebd. S. 54 § 48: „Item statuimus et ordinamus quod biblici et bacculariі et licenciati suas posiciones determinaciones, collaciones et sermones ostendant magistro suo vel decano facultatis et stent eius consilio et moderacioni, nec volumus quemquam de licenciatis baccalariis ac scolaribus in nostra facultate publicum actum facere de predictis, nisi ea, que dicturus est, ostendat suo magistro."

27) Ebd. S. 53 § 47: ‚Inhibemus ad vitandum hereses et errores, ne quis baccularius biblicus legat in conclavi seu extra scolas aliquem librum sacre theologice scripture, hoc statutum ad magistros nequaquam extendere volentes."

28) Quam cito commodose. 29) Ebd. S. 51 § 49.

30) Ebd. S. 54 § 51: „Si religiosus, promovendus talis sit ita edoctus, quod sufficienter in scolis theologicis opponere et respondere sciat."

31) Ebd. S. 54 § 53: „Ad istud autem statutum obligari nolimus religiosos per suos superiores promotos, sed eos admittere sine isto iuramento, sicut admittuntur Parisius et Bononie et in aliis universitatibus ad biblie lecturam."

32) Ebd. S. 54 § 52: „Inprimis statuimus quod volens incipere cursum biblie in Erffordia se humiliter facultati presentet cum testimonio, quod ad talem gradum est promotus, si est religiosus."

33) Ebd. S. 55 § 62: „Inprimis circa baccularios lecturos sentenciarum statuimus, quod nullus admittatur ad lecturam sentenciarum hic in Erffordia; nisi iuret quod compleverit duos annos, postquam incepit legere cursus suos studendo et legendo in eadem facultate; per hoc tamen non intendimus restringere et limitare religiosos specialiter per suos superiores promotos et facultati nostre ad legendum sentencias presentatos, sed eos admittere sine (nicht sint) isto iuramento, sicut Parisius Bononie et in aliis universitatibus tales solent admitti."

34) Constitutiones c. 36. 35) Ebd.

36) „Ist derhalben ein vorzweyfelt Dinck, daß Luther so lang ein geistlicher Munch geschienen hot, und hot ihme lossen nochsagen, wie man von dem wirdigen Vatter Doctore J. Natin, seines Ordens und Klosters vornummen hot, er sei wunderbarlich wie ein ander Paulus zur Geistlicheit bekehrt." Ochsenfart: Erzeigung der falschheit des unchristlichen Lutherischen coments uber das sibente Capitel der ersten Epistel zu den Chorinthern. Bl. E. Enders, Bd. 1, S. 19, Anm. 1. Vgl. Grisar Bd. 1, S. 2: Ochsenfart: Dadelung des... Bekenntnus oder untuchtigen Lutherischen Testaments. Aliqua opuscula magistri Hieronymi Dungersheym .... contra M Lutherum edita 1531. Bl. 14 a. Münchener Universitätsbibliothek Theol. 3099 n. 552. Ferner H. Böhmer: Luthers Romfahrt, 1914, S. 57, Anm. 2. Die Münchener Bibliotheksverwaltung teilt mir mit, daß die opuscula Dungersheims von Ochsenfart „zur Zeit leider nicht auffindbar" seien.

37) So Oergel a. a. O. S. 103.

38) Th. Kolde a. a. O. S. 416.

39) Joh. Nathin de Nova ecclesia A. M. lector et frater ord. S. Aug. 2. post. Othmari Nil dedit. Th. Kolde a. a. O. S. 137 Anm. 4.

40) Th. Kolde ebd. S. 137.

41) Oergel a. a. O. S. 104.

42) E. Krause: Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, 1885, S. 342; Mutian an Urban, Juli, 1513: „Nathin barbarus et morosus."

43) Th. Kolde: Analecta Lutherana, S. 10; Brief an Lang, den Freund Luthers, vom 10. Sept. 1510.

44) Brief vom 8. Mai 1512 an Lang.

45) Oergel a. a. O. S. 104: „Nathin .... ein Mann ganz der alten Schule, von scholastischer Bildung und mönchischer Strenge und Herbigkeit, ein Gegner der humanistischen Bestrebungen, dazu ein eigensinniger Kopf, rechthaberisch und unverträglich — Satan nannten ihn boshafter Weise die Humanisten — kurz eine Persönlichkeit, die einen angehenden Studenten der Theologie eher abstoßen, als für den heiligen Gegenstand erwärmen konnte."

46) Th. Kolde a. a. O. S. 197. 47) Ebd. S. 206.

48) Ebd. S. 207 Anm. 1: „Qui ad librariam perficiendam in dicto conventu inchoatam manus adiutrices porrexerint."

49) Ebd. S. 176.

50) Supplementum de exercitibus infernalibus ipsas sacratissimas indulgentias impugnantibus et de modo expugnandi eos per bumbardas de turri dauitica emittendas.

51) Th Kolde a a O. S. 175, Anm. 3.

52) Enders Bd. 1, 17; Brief Luthers an den Prior Andreas Lohr und die Senioren des Erfurter Augustiner Konvents vom 16. Juni 1514.

53) Oergel a. a. O. S. 104.

54) Man hat dies aus einer von Schlaginhaufen festgehaltenen Tischrede erschlossen: „Usingen, mein praeceptor, sagte zu mir, der ich die Bibel so liebte: Was ist die Bibel. Man muß die alten Doktoren lesen, die die Wahrheit aus der Bibel gesaugt haben. Die Bibel ist die Ursache allen Aufruhrs" (TR Nr. 1240, vor 14. 12. 1531). Aber Luther konnte Usingen, dessen Unterricht er in der Artistenfakultät genossen hatte, natürlich auch in späteren Jahren seinen Lehrer nennen. Wir können auch dieser Tischrede nicht entnehmen, wann die Aeußerung gefallen ist. Sie den ersten Klosterjahren Luthers zuzuweisen (so Köstlin Bd. 1, S. 71), zwingt uns nichts. Man kann sie mit demselben, ja mit größerem Recht in die spätere Zeit verlegen. Nur weil es üblich geworden war, möglichst alles, was man wußte oder was berichtet wurde, der ersten Klosterzeit zuzusprechen, mußte ihr auch diese Bemerkung Usingens angehören. Oergel vermutet, Nathin habe dies Wort gesprochen (Oergel, a. a. O. S. 106). Aber es braucht gar nicht während der ersten theologischen Studiensemester Luthers gefallen zu sein. Die Bemerkung selbst ist nicht einzigartig. Auch Biel sucht einen sicheren Führer durch die Schrift und lehrte in der von Luther gekannten Sentenzenvorlesung den Magister Petrus Lombardus als den Lehrer würdigen, der vor Fährlichkeiten beschirmen könne.

55) N. Paulus in StrThSt I Heft 3,1893, S. 17—20.

56) Oergel a. a. O. S. 106; Selnecker a. a. O. S. 2 v: „Sacerdos factus, iussus est omissis sacris Biblijs ex obedientia legere scholastica et sophistica scripta."

57) Oergel a. a. O.

58) Ebd. S. 105 f. Auch dies hätte mit einer Bemerkung Selnekers belegt werden können. Denn wir lesen dort, Luther habe aus den sophistischen Schriften keine Gewißheit der Lehre und des Glaubens, auch keine Tröstung gewinnen können. So sei er denn in die „schwersten Paroxysmen geistlicher Traurigkeit" gefallen. „Ex quibus cum nullam vel certitudinem doctrinae et fidei, vel consolationem percipere posset, incidit in difficillimos spirituales tristitiae paroxysmos" (Selnecker a. a. O.). Melanchton ist die Quelle.

59) Er zog sich den Unwillen seines gestrengen Lehrmeisters zu. Es fiel das geringschätzige Wort von der Bibel und die Mahnung, die alten Lehrer zu lesen, die den Saft der Wahrheit aus der Bibel gesogen hätten. Nathin nötigte seinen Schüler, die Bibel wegzulegen, damit er sich ungestört dem für wichtiger erachteten Studium der Scholastiker widmen könne. So Oergel, der auch für die folgende Darstellung im Text die Verantwortung trägt.

60) Unklar bleibt W. Köhlers Ansatz. Als Priester widmete sich Luther eifrig der Bibel. Nach seiner Profeß habe man ihm aber die Bibel wieder abgenommen und die

Scholaſtiker in die Hand gegeben; doch „ſo oft ich Zeit hatte, verbarg ich mich in die Bibliothek und eilte zur Bibel". (W. Köhler, a. a. O. S. 362 f.) Zum geſchichtlichen Wert dieſer Bemerkung Luthers vgl. Anm. 69. Luther legte ſchon im Herbſt 1506 die feierlichen Gelübde ab und wurde erſt im Frühjahr 1507 Prieſter. Wenn wir weiter hören, Staupitz ſei ihm bald darauf zu Hilfe gekommen und habe bei Tiſch nur Bibellektionen vorleſen laſſen, ſo wäre damit nur angeordnet, was die Konſtitutionen verlangten. Aber auch dieſe „Tiſchrede" macht die Erzählung vom Bibelverbot nicht glaubwürdiger. Außerdem verlegt ſie den Schauplatz der „Hilfe" nach Wittenberg, nicht nach Erfurt! (ARG 1907/08 S. 346.)

61) Oergel S. 106.

62) Bd. 1, S. 234.

63) glosa notabilis.

64) TR I Nr. 116; zwiſchen 9. und 30. 11. 1531. 65) Ebd.

66) Oergel S. 108.

67) Bd. 1, S. 89 f.

68) Jürgens Bd. 1, S. 671; Cod. chart. bibl. duc. Goth. 4°, Nr. 168. — ARG 1907 bis 1908, S. 345.

69) Bd. 1, S. 90. Wir kennen die Sorgloſigkeit, mit der Worte Luthers umgebildet und ergänzt wurden. Hatte der Reformator erklärt, „im Papſttum" hätte die Bibel „an der Kette" oder „unter der Bank gelegen" — vgl. Grisar Bd. 3, 454-460 — ſo war dies ein dogmatiſches Urteil. Er wollte den Abfall vom Inhalt der Schrift geißeln. Aber das einmal mißverſtandene Wort beeinflußte nicht nur die Darſtellungen bis heute, ſondern auch die Texte ſelbſt, denen man ohnehin alles andere als diplomatiſche Sorgfalt angedeihen ließ. Falſch darum auch Hermelink, S. 44 Anm. 1. Genau ſo unzuverläſſig wie die von Matheſius benutzte Quelle iſt die „Tiſchrede" in den Rörer'ſchen Handſchriftenbänden, die den Schauplatz nach Wittenberg verlegt und nun ganz merkwürdige Dinge zu berichten weiß. Sie mag als Kurioſum hier abgedruckt werden. „Non ita longe post transferebar huc per Staupitium. Hic incidi in Sophisticam, sed cum ea de re curiosius disputaremus, tandem eo progrediebamur, ut de principiis quaestio esset. Ac qui aderant, dicebant, haec esse praesupponenda; doctores sic concludere, non licere illis adversari. Ego vero: Probare, inquam, non praesupponere. Ego vero sic sensim me subduxi a sophisticis et volebam mecum privatus studere et orare. Consultebam commentarios et maxime psalmis delectabar; videbam titulos, ut possem argumenta eruere. Sed cum commentarios inspicerem, videbam neminem sibi constare. Ego vero metui doctorum sententias damnare. Sed Stupitius revocavit me et praefecit me, ut legerem et praedicarem, et praecepit, ut omnes lectiones a mensa tollerentur et biblia ubique legerentur. Ac cum legerem et praedicarem hic, manebam semper apud scripturas. Quare per triennium audivi hic haereticus." Warum grade ſolche „Anekdoten" neuerdings zu Ehren kommen, iſt nicht recht verſtändlich. Trotzdem lohnt es ſich nicht, die hiſtoriſchen Fehler dieſer „Tiſchrede" aufzuweiſen.

70) Vgl. auch J. Köſtlin, Bd. 1, S. 55 f.: „Auch iſt die Angabe, daß ihm die Bibel nach der Ablegung ſeines Gelübdes oder nach der Prieſterweihe wieder genommen worden ſei, obgleich man ſich dafür auf eine mündlich überlieferte Aeußerung von ihm beruft, nicht glaubwürdig. Er äußert ſich ſonſt vielmehr ſo, als ob er eben jenes Exemplar fort und fort wieder durchgeleſen und bis zu ſeinem Abgang aus Erfurt behalten habe. Staupitz ermahnte ihn auch perſönlich, vor allem mit dem bibliſchen Texte ſich genau bekannt zu machen, damit er ein guter Theologe werde."

71) AEU II S. 55 § 60.

72) Ebd. — Das klöſterliche Generalſtudium wird grundſätzlich auf den Stundenplan der Fakultät Rückſicht genommen haben. Kolliſionen der Stundenpläne beider Anſtalten waren bei der engen perſönlichen Verbindung auf die Dauer nicht möglich. Auch die Sententiarier hatten ihre beſtimmte Stunde. (Ebd. S. 56 § 68.) Nach dem Mittageſſen zu leſen war ihnen ausdrücklich und auf das Beſtimmteſte unterſagt. Außerdem wollten die Vorrechte der „Magiſter" berückſichtigt ſein (ebd. S. 50 f. Rubr. 6). So blieb dem Kloſter nichts anderes übrig, als die Vorſchriften der Fakultät ſich anzueignen. Im eigentlichen Sinn

ſich ihnen anzubequemen wird überhaupt nicht nötig geweſen ſein. Denn als die Fakultät gegründet wurde, ſtand ſie zunächſt ganz unter dem Einfluß der Lehrer aus dem Auguſtinerorden. Es kann darum ſehr wohl der im klöſterlichen Generalſtudium üblich geweſene Stundenplan von der Fakultät übernommen worden ſein. Luther um die angegebene Zeit in den bibliſchen Kurſen für Anfänger zu ſuchen, begegnet darum keinen größeren Schwierigkeiten.

73) CR I Nr. 116: „valere ad historiam."

74) Denifle-Chatelain Chartularium universitatis Parisiensis, Bd. 2, S. 698 § 18 und S. 705 § 5; Bd. 3, S. 143.

75) R. Kink: Geſchichte der kaiſerlichen Univerſität zu Wien, 1854, Bd. 2, S. 107.

76) „secundum modum antiquitus in dicta facultate Parisiensis studii approbatum."

77) AEU II S. 50 § 29. 78) Ebd.

79) CR 6, 159: „Doctrinam in scholis usitatam quotidie discebat et Sententiarios legebat et in disputationibus publicis labyrinthos aliis inextricabiles diserte multis admirantibus explicabat."

80) „Interea fontes doctrinae coelestis avide legebat ipse, scilicet scripta prophetica et apostolica, ut mentem suam de dei voluntate erudiret et firmis testimoniis aleret timorem et fidem. Hoc studium ut magis expeteret, illis suis doloribus et pavoribus movebatur." Ebd.

81) AEU II S. 55 § 60; S. 56 § 68

82) Biel, collectorium 1501, Prolog.

83) AEU II S. 54 § 53.

84) Denifle-Chatelain, Chartularium Bd. 2, S. 698 § 14: „Primo quod scolares, qui noviter incipiunt audire theologiam, (primis) quatuor annis portent vel portari faciant ad scolas biblici Bibliam, in qua lectiones Biblie diligenter audiant." Vgl. ebd. Bd. 3, S. 143, Brief aus der päpſtlichen Reſidenz Avignon vom 5. Juni 1366. Vgl. Kink a. a. O. Bd. 2, S. 102.

85) Denifle-Chatelain, Chartularium Bd. 2, S. 698 § 15: „Item quod scolares noviter librum Sententiarum audientes (primis) quatuor annis portent vel portari faciant textum Sententiarum ad scolas bacalarei, a quo Sententias audient, ut textum Sententiarum audiant diligenter. Vgl. ebd. Bd. 3, S. 143 und das Wiener Statut bei Kink a. a. O.

86) S. 64. 87) AEU II S. 55 § 64.

88) Ebd. S. 56 § 65: „Item statuimus quod quilibet baccularius legens sentencias totum textum de verbo ad verbum et ipsum (quando) difficilis est exponendo declaret." Dieſe Erläuterungen konnten immerhin, wie die Randbemerkungen des Sententiars Luther zu den Sentenzen des Lombarden bezeugen, recht beträchtlichen Umfang gewinnen. Zu den Pariſer Anweiſungen über den Inhalt der Vorleſung vgl. Denifle-Chatelain Bd. 2, S. 698 § 6: „Item quod legentes Sententias non tractent questiones aut materias logicas vel philosophicas, nisi quantum textus Sententiarum requiret, aut solutiones argumentorum exigent, sed moveant et tractent questiones theologicas speculativas vel morales ad distinctiones pertinentes." — Ebd. § 7: „Item quod legentes Sententias legant textum ipsarum ordinate, et exponant ad utilitatem auditorum." Vgl. ebd. Bd. 3, S. 144, Statut vom 5. Juni 1366, Avignon. Vgl. den Brief Gregors IX vom 13. Apr. 1231 ebd. Bd. 1, S. 138: Lehrer und Schüler der Theologie ſollen ſich nicht als Philoſophen benehmen, ſondern darnach trachten, Gottesgelehrte zu werden, und nur über die Fragen disputieren, die durch die theologiſchen Bücher und die Traktate der heiligen Väter nahe gelegt ſind. Vgl. Clemens VI vom 20. Mai 1346; ebd. Bd. II, S. 587. Die Wiener Fakultät übernahm auch dieſen Grundſatz; vgl. Kink a. a. O. II, S. 116.

89) AEU II S. 51 § 31.

90) Darauf führen ſchon ſeine eigenen Randbemerkungen zum Lombarden. Es bedarf jedoch überhaupt keines beſonderen Nachweiſes. Vgl. das Folgende im Text.

91) CR 6, 159.

92) Vgl. Luthers Brief aus dem Jahre 1516 an Lang; Enders Bd. 1, S. 55.

93) Ebd. 94) Constitutiones c. 40.

95) WA 6, 195; Responsio ad condemnationem doctrinalem per Lovanienses et Colonienses Factam, 1520. — WA 6, 600; Adversus execrabilem Antichristi bullam, 1520.

96) W. Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Lehre und Leben, 1908, S. 177 Anm. 1.

97) Trotz Braun a. a. O. — Vgl. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1, 2. Aufl., S. 525 f. 574.

98) Sed nos monachi non legimus eum (sc. Augustinum), sed Scotum. Aus Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, hrsg. v. E. Kroker, 1903, S. 125. Nr. 152; zwischen 21. Mai und 11. Juni 1540.

99) TR III Nr. 3722, 2. Febr. 1538, Lauterbach: „Scotus optime scripsit super 3. librum sententiarum."

100) WA 2, 403: „Ein einziger Mann erhob sich, Skotus, und bekämpfte und überwand die Meinungen aller Schulen und Doktoren."

101) WA 9, 83. 102) TR III Nr. 3722. 103) Vgl. Bd 1, 171.

104) Vgl. TR I Nr. 280, vom 8. 6. 1532: „Cum essem iuvenis theologus et deberem facere ex una quaestione novem corrolaria, accipiebam haec duo vocabula: Deus creavit, da gab mir Thomas wol 100 quaestiones drauff. Das ist die Ordnung Thomas: Erstlich empfängt er die Sentenzen aus Paulus, Johannes, Jesajas, hernach schließt er: Aristoteles aber sagt, und nach Aristoteles erläutert er die Schrift. Secunda secundae und prima primae wäre leidlich. Aber man las es selten in oen Schulen. Indes wurden die lächerlichen Bücher gegen die Heiden gelesen."

105) Denifle, Luther und Luthertum a. a. O. S. 523.

106) Ebd. 107) Ebd. S. 574. 108) Ebd.

109) Ebd. S. 523. Die Aeußerung in der Schrift Rationis Latomianae confutatio aus dem Jahre 1521 (WA 8, 127), weiß trotz Denifle nichts davon.

110) Denifle a. a. O. S. 573, Anm. 1. 111) Ebd.

§ 4.

1) 1 Clem. 10, 6.

2) EA 17, 139; Predigt über Lc. 19, 41 ff. am 10. Sonnt. nach Trin. in der Paulinerkirche zu Leipzig.

3) Zum Folgenden vgl. meine Artikel Sünde, Rechtfertigung, Urstand, Prädestination in RGG; dort auch die neuere Literatur. Ferner Bd. 1, 204 ff. — Da Luthers theologische und religiöse Entwicklung nicht nur mit den spätmittelalterlichen Fragen verflochten ist, sondern über sie und die Hochscholastik in die augustinische und urchristliche Zeit zurückgreift, kann die altkirchliche Fassung des Problems nicht mit Stillschweigen übergangen werden; um so weniger, als wie z. B. Köstlins und Denifles Darbietungen zeigen, das Verständnis der älteren Phase des Problems das Urteil über die geschichtliche Stellung Luthers erheblich beeinflußt. Wurde Luther wirklich zunächst nur Augustiner? Oder entstellte er wirklich bewußt und kühn, was der Katholizismus aller Zeiten über die rechtfertigende Gnade ausgeführt hatte, nur um mit eigener Originalität prunken zu können? Konnte er mit gutem Grund den Thomismus zurückweisen und doch wiederum später, ohne als „Halbwisser" gelten zu müssen, die ganze mittel- und spätmittelalterliche Scholastik unter einen Generalnenner bringen? Der Biograph Luthers ist nicht in der Lage, vor der spätmittelalterlichen Schule, aus der der Reformator hervorging, Halt zu machen. Er wird durch Luther selbst weiter geführt und genötigt, den Blick auf den Gesamtkatholizismus zu richten. So darf auch der Leser dieser Nötigung nachgeben und die ältere Zeit wenigstens in der Form einer Skizze an sich vorübergehen lassen. Sie entlastet zugleich die späteren Paragraphen.

4) Vgl. O. Scheel: Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus. ThStKr 1904, S. 519 ff.

5) Vgl. Urstand II in RGG Bd. 5 Sp. 1528 f.

6) Luthers Lehrer Gabriel Biel hat diese Weisung aufgenommen. Er beruft sich ausdrücklich auf Augustin. Expos Can. Miss lect. 33. Vgl. S. 151 den seelsorgerlichen Zuspruch an den von der Prädestinationsidee angefochtenen Luther.

7) Ueber die italisch-gallischen Kämpfe gegen Augustin und für einen verkappten Pelagianismus vgl. H. v. Schubert: Der liber Praedestinatus, 1903.

8) Mausbach behauptet in seinem Werk über die Ethik Augustins, auch Augustin habe sie nicht gekannt. Das ist ein Irrtum. Vgl. O. Scheel in ThLZ . . . .

9) Vgl. die Geschichte der Schrift Inevitabile des Honorius Augustodunensis.

10) Bd. 1, 207. 210. 11) Bd. 1, 199.

12) „Facienti quod in se est, deus non denegat gratiam". Oder später: . . . „deus infallibiliter dat gratiam".

13) Joh. 15, 5. Einige Zitate bei H. S. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1, 2. Aufl. S. 577, Anm. 4.

14) K. Heim glaubt, den neuen Aristotelismus für den „Neosemipelagianismus" der hochmittelalterlichen Scholastik verantwortlich machen zu dürfen. Heim: Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius, 1907. Dagegen vgl. Scheel in ThLZ 1910 Sp. 816 ff.

15) Aber hatte man nicht längst die Prädestination in diese Richtung umgelogen? Prädestinatianisch wie Augustin dachte auch die voraristotelische Scholastik nicht, auch Petrus Lombardus nicht. Und was bedeuteten schließlich hier und dort, in der Früh- und Hochscholastik, bei einem Honorius Augustodunensis und Thomas von Aquin ernstere Beschäftigungen mit dem strengen Begriff der Vorherbestimmung? Ueber den katholischen Gottesgedanken konnten sie so wenig wie bei Augustin, dem wirklichen Prädestinatianer, hinausführen. Geschichtliche Wirkung war ihnen ohnehin nicht beschieden. Die Gottesanschauung, die hinter dem Satz von der heiligmachenden Gnade stand, blieb nach wie vor maßgebend. Ein vorbehaltloses Bekenntnis zu der durch keinen Rationalismus des Gesetzes beschränkten Prädestination hören wir nicht. Ganz unabhängig von dem neuen Aristotelismus steht diese Tatsache da. Er kann darum auch nicht für einen hochscholastischen „Semipelagianismus" verantwortlich gemacht werden.

16) K. Müller in seinem Abriß der mittelalterlichen Kirchengeschichte in der „Kultur der Gegenwart" Tl. I, Abt. IV 1, 2. Aufl. 1909, S. 233.

17) Bd. 1, 208 f. 18) Bd. 1, 209. 19) Bd. 1, 178. 20) Bd. 1, 207.

21) So im Synodalbeschluß von Orange im Jahre 529: „Infusio et inspiratio sancti spiritus". F. Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., 1906, S. 444. Aber freilich, „eingegossen" wird immer noch der heilige Geist.

22) Neuerdings ist zwar der Versuch gemacht worden, auch Skotus zum Anwalt einer gratia gratis data zu machen. So von P. Minges: Die Gnadenlehre des Duns Skotus, 1906. Doch ohne Erfolg. Die einzige Stelle, aus der nachgewiesen werden könnte, daß Skotus unter der influentia generalis nicht die allgemeine Mitwirkung versteht, sondern die übernatürliche Gnade, ist unecht. Das weiß auch Minges. Sein indirekter Beweis ist aber nicht überzeugend. Vgl. O. Scheel in ThR 16, 101 f.

23) Bd. 1, 210.

24) Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908, S. 198 f. und 199 Anm. 1 meint, Biel sei nur in den Fragen des meritum Occamist gewesen, in denen der Sünde und Rechtfertigung habe er sich formal an Thomas angeschlossen. Das ist eine sehr voreilige Annahme. Genaue Vergegenwärtigung des occamistischen Aristotelismus und der Darbietungen Biels hätte vor ihr bewahren können. Auch was Braun S. 177 über die geschichtliche Stellung der Erbsündenlehre Luthers aus der Erfurter Zeit mitteilt, ist dogmengeschichtlich unzureichend. Weder durch Biel noch durch Aegidius Romanus ist Luther auf eine in thomistischen Bahnen sich bewegende Erbsündenlehre geführt worden. Ich kann nicht finden, daß Brauns Untersuchungen das Problem sonderlich gefördert haben. Vgl. Anm. 49.

25) Bd. 1, 210.

26) Biel Coll. lib. IV dist. 2 art. 3 dub. 2 G.

27) Enders Bd. 2, 84. 109; WA 3, 394 f.

28) Biel a. a. O. lib. II dist. 28 qu. vn. A.

29) Biel a. a. O. B.: „Beatus Thomas 1. 2. qv. 109 fere per omnes articulos eiusdem questionis videtur temperantius loqui".

30) Ebd.: „Sic in statu nature integre potuit homo implere omnia precepta legis quantum ad substantiam actus; non autem ad modum, qui est diligere ex charitate meritorie. In natura autem corrupta non potuit implere omnia quantum ad substantiam actus, quia non illud preceptum primum et maximum diligendi deum super omnia sine gratia sanante. In vtroque tamen statu ad quodcumque agendum requiritur auxilium primi mouentis dei. Sed ad preparandum se ad donum dei suscipiendum non indiget alio dono gratie, sed deo ipso mouente."

31) WA 3, 394 f.: „Certum est enim Modernos cum Scotistis et Thomistis in hac re de libero arbitrio et gratia consentire, excepto uno Gregorio Ariminense, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagians deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Carlstadio, id est Augustino et apostolo Paulo, consentit. Nam Pelagiani, etsi sine gratia opus bonum fieri posse asseruerint, non tamen sine gratia coelum obtineri dixerunt. Idem certe dicunt scholastici, dum sine gratia opus bonum, sed non meritorium fieri docent. Deinde super Pelagianos addunt, hominem habere dictamen rectae rationis, cui se possit naturaliter conformare voluntas, ubi Pelagiani hominem adjuvari per legem dei dixerunt." Vgl. Enders Bd. 2, 109.

32) Ihn auf die Maßstäbe heutiger geschichtlicher Forschung zu verpflichten ist töricht. Dem geschichtlichen Verständnis dient besser, wer auf die Perspektiven achtet, in denen er als Scholar der Erfurter theologischen Fakultät die Scholastiker sehen lernte. Ueberlegenheit zur Schau zu tragen, wie Denifle es für gut befunden hat (a. a. O. S. 546), ist ebenso billig wie überflüssig. Auch A. Th. Jörgensen: Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme, Köbenhavn 1908, S. 23, Anm. 1 beanstandet diese Ueberlegenheit Denifles. Er hat aber nicht gesehen, daß Luther nur Erfurter Schulwissen vorträgt. Das ist übrigens nicht nur ihm oder Denifle entgangen, sondern der katholischen wie der protestantischen Forschung. Der „Halbwisser" Luther, der es fertig brachte, Moderne, Skotisten und Thomisten zur speziellen Gnade die gleiche Haltung einnehmen zu lassen, wird für den Historiker zu einem gewissenhaften Schüler der Erfurter Lehrer.

33) Vgl. auch den Brief an Lang vom Sept (?) 1516; Enders Bd. 1, 55. Zu seiner Erfurter Vorlesung über die Sentenzen des Lombarden vgl. O. Scheel: Die Entwicklung Luthers usw. in SchrVfRG Nr. 100, S. 125 ff. und Bd. 2 § 10.

34) Biel lib. III dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 2 Q.

35) Ebd.: „Propter illas duas rationes quidam dixerunt, quod natura hominis non sufficit diligere deum super omnia sine habitu infuso . . . Sed ille rationes nihil probant, Arguunt enim de appetitu naturali; dubium querit de appetitu vt libero: qui vt sic non est determinatus ad vnum, sed potest in vtrumque oppositorum et in diuersa obiecta etiam non opposita. Et ideo secundum quod est liber ad quodlibet volendum vel nolendum, potest actu elicito velle se non esse. Ideo aliter respondetur ad dubium secundum opinionem Scoti, Ockam, Petri de ali. et aliorum per quinque propositiones. Prima. Viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere deum super omnia. Probatio omni dictamini rationis recte voluntas ex suis naturalibus se potest conformare; sed diligere deum super omnia est dictamen rationis recte; ergo illi se potest voluntas ex suis naturalibus conformare et per consequens deum super omnia diligere . . . Preterea: homo errans potest diligere creaturam super omnia et frui ea ex puris naturalibus; ergo pari ratione potest diligere deum ex suis naturalibus super omnia et frui eo. Mirum enim valde esset, quod voluntas posset se conformare dictamini erroneo et non recto." Vgl. ebd. prop. 3 R.

36) Ebd. dub. 2 Q. 37) Ebd. Q prop. 2.

38) Bd. 1, 171.

39) Biel a. a. O. R prop. 5.

40) Biel a. a. O. lib. II dist. 28 qu. vn. art. 1 not. 1 D.

41) Biel ebd. not. 2 F: „Secundo notandum, quod cum loquimur de puris naturalibus, non excluditur generalis dei influentia, que ut causa prima concurrit cum agente secundo, i. e. agente creato ad omnem actum positiuum. Siquidem nullus actus positiuus . . . perfici potest deo tamquam causa prima non coagente. Plus enim influit causa prima in effectum quam quecumque causa secunda . . . Sed per pura naturalia intelligitur anime natura seu substantia cum qualitatibus et actionibus consequentibus naturam, exclusis habitibus ac donis supernaturaliter a solo deo infusis.

42) Vgl. Bd. 1, 210.

43) Biel lib. II dist. 28 art. 1 dub. 2 N. 44) Ebd.

45) Biel lib. IV dist. 4 qu. 1 art. 2 concl. 3 H.

46) Biel lib. II dist. 28 art. 1 dub. 2 M.

47) Bd. 1, 191. 48) Biel a. a. O. N.

49) Braun macht Biel, soweit es sich um die Lehre von der Gnade und Sünde handelt, zu einem halben Thomisten, und er meint, Luther habe seine ursprüngliche Ansicht von der Erbsünde — WA 9, 73 — „nicht nur aus dem hier in thomistischen Bahnen gehenden Biel, sondern auch aus der Autorität seines Ordenslehrers Paltz, aus Aegyd, geschöpft." (Braun a. a. O. S. 177, Anm. 1). Hier ist im Grunde alles verzeichnet, Luthers Erbsündenlehre im Jahre 1509/10 ebensowohl wie Biels Darbietungen und ihre geschichtliche Stellung.

50) Biel a. a. O. dub. 3 O. 51) Ebd. dub. 2 N.

52) Ebd. dub. 3 P: „Libertas est essentialis voluntati, et voluntas omnes actus suos eque libere elicit. Difficultas itaque non opponitur libertati in eliciendo, sed facilitati. . . . Difficultas igitur in eliciendo non minuit libertatem . . ., minuit delectationem in eliciendo et promptitudinem. Et ideo quantumcumque crescit difficultas nunquam aufert libertatem, sed bene tollit delectationem et promptitudinem et per hoc frequenter mutat voluntatem vt desinat velle quod voluit sublata delectatione, aut incipiat velle quod noluit accedente metu vel tristicia, semper tamen manet libertas in volendo et nolendo."

53) Wer diesen Sachverhalt überschaut, wird schwerlich in Versuchung geführt werden, ihn aus den Einwirkungen eines uns unbekannten stoischen Aristoteleskommentars zu erklären. Hermelinks Annahme war gegenstandslos. Das hat freilich Braun nicht gehindert, sie aufzugreifen und weiter zu geben (Braun a. a. O. S. 171, Anm. 1). Wahrscheinlicher ist sie dadurch nicht geworden. Von der angeblich „neuen, stoisch gehaltenen Logik", den „parva logicalia" eines Petrus Hispanus scheint er ohnehin keine klare Vorstellung zu haben. Denn daß sie die „Wiege der ganzen Erkenntnis" waren, die „Luther von der Scholastik erbte, der Auffassung der Gnade im Sinn der acceptatio, der positiven Bibeloffenbarung und des Primats des Glaubens über die Vernunft", kann doch wohl nur jemand behaupten, dem Petrus Hispanus mitsamt dem Terminismus nicht durch eignen Augenschein bekannt ist. Braun hat vermutlich die in Betracht kommenden Schriften nie in seinen Händen gehabt. Wo auch fand er Schriften eines Petrus Hispanus unter dem Titel parva logicalia oder auch lediglich mit diesem Stoff sich befassend? Im übrigen vgl. Bd. 1, 286 Anm. 48.

54) Im Propheten Sacharja las man: Bekehret euch zu mir, so will ich mich zu euch bekehren (Sach. 1, 13). Durch den Mund des Jeremia hatte der Herr verheißen: Wenn ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so lasse ich mich von euch finden (Jer. 29, 13). Der Psalmist hatte versichert: Die nach ihm fragen, deren Herzen werden leben (Ps. 22, 27). Durch den Apostel Jakobus erfuhr man, daß Gott sich uns mit seiner Gnade nahe, wenn wir uns Gott nahen (Jak. 4, 8). Ja der Herr selbst hatte im Evangelium unmißverständlich und vorbehaltlos dem Suchenden eröffnet, daß er finden werde, dem Bittenden, daß ihm gegeben werde (Luc. 11, 9). Biel lib. III dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 2 prop. 2 Q.

55) WA 4, 262: „Hinc recte dicunt doctores, quod homini facienti quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam dei et pactum misericordiae."

56) Biel a. a. O.: „Sed perfectissimus modus faciendi quod in se est querendi deum, appropinquandi deo et conuertendi ad deum est per actum amoris amicitie. Nec alia dispositio perfectior ad gratiam est homini possibilis. Nam nullo actu magis appropinquare deo possumus quam diligendo deum super omnia. Hic enim actus perfectissimus est omnium actuum respectu dei viatori ex naturalibus haberi possibilium; ergo est immediata et vltima dispositio ad gratie infusionem nec immediatior dari potest. Et per consequens ea existente in eodem instanti infunditur gratia, quia subiecto disposito vltimata dispositione ad formam forma immediate infunditur. In naturalibus siquidem nulla ratio est, cur posterius infunderetur et non in eodem instanti quo est sufficienter dispositum; multo magis in gratuitis." Vgl. lib II dist. 28 qu. vn. dub. 1 L.

57) Der Ordensgeneral Ugolin Malabranca, der Nachfolger Gregors von Rimini, in seiner lectura super quatuor libros Sententiarum, lib. II dist. 25 qu. 3; bei Denifle a. a. O. S. 549, Anm. 3. Der Vorwurf ist später von Luther aufgenommen worden. Er freut sich, auf Gregor von Rimini sich berufen zu können. Vgl. Anm. 31 dieses Paragraphen.

58) Biel lib. II dist. 28 qu. vn. art. 2 concl. 2 K.

59) Ebd. art. 1 not. 3 G.

60) Biel lib. III dist. 27 art. 3 dub. 2 prop. 2 Q: „qui requirent eum, viuent corda eorum. Viuimus autem per gratiam. Hinc Chrysostomus lib. I de compunctione cordis. Non inquit personarum acceptor est deus."

61) Biel lib. II dist. 28 qu. vn. art. 1 dub. 2 M: „. . . . hec omnia, que dicta sunt, orat ecclesia, orant et prophete fideles, non vt dentur simpliciter, sed vt dentur eo modo, quo nobis proficiunt ad vitam eternam. Sic autem ea habere non poterit voluntas ex naturalibus suis; ex quibus non potest mereri vitam eternam; nec pro alijs orare licet nisi sub hac conditione et hoc fine. Et illo modo nihil habere possumus nisi a solo deo."

62) Vgl. § 2, S. 37.

63) Biel, lib. II dist. 28 qu. vn. dub. 1 L: „Actus dilectionis dei super omnia est dispositio vltimata et sufficiens de congruo ad gratie infusionem; qua existente simul tempore gratia infunditur. Hoc tamen non est proter impotentiam liberi arbitrii absolute; posset enim actum dilectionis dei super omnia elicere ex suis naturalibus etiam si gratia non infunderetur. Sed est ex liberalitate dei gratiam liberaliter infundentis libero arbitrio aliqualiter bene dispositoo."

64) § 10 S. 242. Vgl. O. Scheel: Die Entwicklung Luthers usw. SchrVfRG Nr. 100 S. 134.

65) „Si autem volumus salvare Anselmum . . . videtur procedere ex destinatione eterna, quae praeordinavit non minus acceptare pro redemptione hominum nisi mortem filii sui. Tunc nulla necessitas absoluta fuit. Unde in psalmis: copiosa apud eum redempcio." Ox. III dist. 20 qu. un. n. 10; bei J. Klein: Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus, 1913, S. 158, Anm. 1.

66) Vgl. Anm. 65.

67) „Si autem volumus salvare Anselmum".

68) „Aliqu idautem est possibile deo dupliciter vel sec. eius potentiam absolutam, qua potest omne id, quod non includit contradictionem, aut sec. potentiam eius ordinatam, sec. quam fit omne illud, quod consonat legibus divinae iustitiae et regulis sapientiae eius, quod si fieret aliter et sec. alias leges statutas et ordinatas a divina voluntate, non inordinate fieret, sed ita ordinate sicut modo secundum istas. Par. IV dist. 1 qu. 5 n. 2; bei J. Klein a. a. O. S. 159, Anm. 1.

69) Biel lib. II dist. 28 qu. vn. not. 3 G.

70) Ebd. lib. III dist. 23 qu. 1 not. 4 H. J.: „Adhuc circa illum terminum virtus accipiendo vt supra dictum est: pro qualitate perficiente operantem et opus eius: quo modo ph. dicit II Ethico. c. VI Virtus est que habentem perficit: et opus bonum reddit. Notandum post Ockam in II Sentent. q. X quod virtus in proposito nihil aliud est quam habitus inclinans ad actum virtuosum. Cum enim habitus generetur ex actibus: ex virtuosis actibus generatur habitus virtuosus . . . Ex quo sequitur, quod virtuosum esse

primo conuenit actibus et per actus habitibus . . . Suppositio itaque quod esse virtuosum primo conuenit actibus: et per actus habitibus: est consequenter notandum, quod ad actum esse virtuosum tria requiruntur, sec. ph. Ethico. c. III."

71) In der Vorlesung über den Römerbrief verdammt Luther ganz rückhaltlos diesen Satz. Von den iustitiarii und modernen Pelagianern und Aristotelikern will er gar nichts wissen. Seine Gegner hat er nicht verzeichnet. Als Pelagianer hätten sie freilich nicht charakterisiert werden dürfen. Luther verhehlt auch nicht, daß sie der „natürlichen" Gerechtigkeit nie die Bedeutung eines meritum de condigno zuwiesen. Wenn er aber ausführt, daß sie wahrhafte Gerechtigkeit durch Werke des natürlichen Willens glaubten erwerben zu können, so entspricht dies dem Sachverhalt. Daran ändert auch nichts der ebenfalls von den Occamisten aufgenommene Satz, daß erst die Person gerecht sein müsse, ehe die Werke gerecht sein könnten. Denn dieser Satz befaßt sich mit dem übernatürlichen Habitus und der vor Gott geltenden Gerechtigkeit. Die allgemeine Frage, ob überhaupt wirkliche Gerechtigkeit aus Werken möglich sei, wurde ohne Zögern bejaht.

72) Biel lib. III dist. 23 not. 4 J.: „Tertium quod ponit philosophus est quod firme et immobiliter operetur: et hoc quidem respicit rationem habitus, qui est difficulter mobilis: secundum quem habens eum operatur constanter quoad seipsum et immobiliter quoad exteriora impedimenta, ita quod per nulla exteriora moneatur, quin operetur eligens propter hoc."

73) Der Thomist konnte dennoch vergeblich nach einer „organischen" Verbindung von Natur und Gnade in der occamistischen Gnadenlehre Umschau halten und in der Begründung des übernatürlichen Gnadengeschenks die Notwendigkeit vermissen. Er machte ja die übernatürliche Gnade zu einem unentbehrlichen Beistand des sittlich lebenden Menschen und zu einem schöpferischen, wirklich Neues schaffenden Gnadengeschenk, das nicht nur, wie die Occamisten lehrten, die Gebote nach der „Absicht" Gottes, d. h. mit dem Stempel der Gnade zu erfüllen gestattete, sondern der „Substanz" nach neue Werke hervorzubringen ermöglichte. Mochten auch die Occamisten verkünden, daß der rechten Vorbereitung „unfehlbar" die „Eingießung" der Gnade folge, so hatten sie doch keineswegs die innere Notwendigkeit der Verleihung eines übernatürlichen Habitus erwiesen.

74) Gedem, subalternem Positivismus, der sich mit der bloßen Tatsache der Anordnung zufrieden gibt und schrankenlose Willkür ruhig hinnimmt, war damit noch nicht das Wort geredet. Wer so urteilte — vgl. Stockums: Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes, 1911 — verstand den „freien Willkürbeschluß" Gottes nicht. Er war ja so wenig „vernunftlos", wie die „Willkür", d. h. die Rechtsordnung einer spätmittelalterlichen Stadt. Da auch die „absolute Macht" Gottes stets unter den Regeln der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit stand, so war einem Mißverständnis der „willkürlichen" Satzung der geltenden Heilsordnung gewehrt. Die Beziehung von absoluter und geordneter Gewalt darf nicht außer acht lassen, wer sich mit der occamistischen Gnadenlehre befaßt. Sonst läuft er Gefahr, sie zu karikieren.

75) Biel lib. IV dist. 14 qu. 1 not. 4 K: „Quarto notandum, quod de potentia dei ordinata culpa non remittitur, nisi gratia gratum faciens infundatur; quia ordinauit deus nullum velle liberare a debito mortis eterne, nisi quem acceptat ad gloriam beatitudinis perpetue. Quemcunque autem ordinat siue acceptat ad gloriam, huic infundit gratiam qua redditur dignus tanta gloria, sec. illud apostoli: Gratia dei vita eterna. Rom. VI."

76) „Et ideo relinquitur, quod charitas sit ratio acceptandi obiecta sc. ratio acceptabilitatis in obiecto acceptabili." Par. I dist. 17, qu. 2 n. 5; bei Klein a. a. O. S. 142, Anm. 3.

77) Biel a. a. O.; vgl. lib. II dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 2 M: „Nam ratio meriti principalissime conuenit actui ex libera acceptatione diuina."

78) Biel lib. IV dist. 2 qu. 1 art. 3 dub. 1 F.

79) Biel lib. II dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 2 M: „Et potest poni exemplum. Cursus equi per certam viam ad certum terminum est ab equo et sessore dirigente equum. Principalius quidem ab equo, quantum ad substantiam motus et eius velocitatem. Sed inquantum direct per talem viam ad hunc tesminum, principalius est a sessore dirigente.

Et potest cursus equi plus placere inquantum ducit sessorem per hanc viam ad illum terminum quam inquantum est motus quidem caute velocitatis. Et secundum hoc intelligendum est illud beati Augustini ad Sixtum presbyterum: quod gratia habet se ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum."

80) Vgl. Braun a. a. O. S. 180.

81) Biel lib. II dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 1 L.

82) Biel lib. III dist. 2 qu. 1 art. 3 dub. 1 F: „Et si iterum replicares, si passio esset causa meritoria gratie, iam gratia esset ex meritis, et ita gratia non esset gratia, vt arguit apostolus Roma. XI. Respondet Scotus: quod gratia non est ex meritis recipientis gratiam, saltem gratia prima; potest tamen esse ex meritis alterius. Nam potest quis mereri gratiam alteri, vt dictum est in II dist. XXVII arti. III. Etiam quis sibi ipsi potest mereri augmentum gratie. Et hoc vult apostolus cum ait: Si autem gratia, iam non ex operibus sc. nostris; alioquin gratia non esset gratia. Unde potest concedi, quod in operibus dei ad nostram salutem ordinatis nullum fuit meritum gratie, i. e. sine quibuscunque meritis nisi sola incarnatione filii dei." — Biel lib. II dist. 27 qu. vn. art. 3 dub. 1 L: „Beatitudo respondet tantum gratie et operibus propriis eius qui beatificatur, et non gratie alterius, nec alienis operibus, dempto merito Christi qui omnibus nobis meruit gratiam."

83) Biel lib. I dist. 41 qu. vn. dub. 3 G.

84) WA 45, 86. 85) Biel a. a. O. dub. 3 G Summ. 6. 7. 8.

86) Bd. 1, 208.

87) Biel lib. I dist. 40 qu. vn.: „Reprobatio damnandorum est: et est prescientia iniquitatis malorum et preparatio damnationis eorum, non iniquitatis. Nam maliciam reproborum non preparat dominus, sed eam prescit, penam autem eternam reprobatorum preparat. In saluandis vero gratiam iustificationis in via et gloriam beatificationis in patria preparat et donat dominus." — Ebd. art. 1 not. 2 B: „Est enim reprobatio prescientia culpe et preparatio pene, vt dicit magister. Vel est ordinatio alicuius creature ad penam eternam, et hec pena eterna est effectus reprobationis, non autem culpa, per quam reprobatus meretur eternaliter puniri, eo quod culpe — deus reprobans — non est autor, sed solum precognitor."

88) Ebd. lib. I dist. 41 Summ. 7: „Deus adest omnibus obicem non ponentibus offerens gratiam. Nec alicui adulto — rationis vsum habenti et quod in se est facienti — subtrahit necessaria ad salutem. Vult enim omnes homines saluos fieri et ad cognitionem veritatis peruenire." Vgl. lib. IV dist. 2 qu. 1 dub. 1 F.

89) Ebd. lib. I, dist. 41 art. 2 concl. 2 D: „Nam sicut damnandi reprobantur, quia preuidentur finaliter peccaturi, ita tales predestinantur, quia preuidentur finaliter perseueraturi in charitate."

90) WA 2, 401; resol. Luth. super prop. suis Lips. disp. 1519. 91) WA 45, 86.

92) Bd. 1, § 2. 93) WA 45, 86.

§ 5.

1) S. 29.

2) Enders 1, 196; Brief vom 20. 5. 1518. Ebd. 4, 231; Brief an Staupitz vom 17. 9. 25.

3) Vgl. S. 30. Ohne Rücksicht auf die nächstliegenden Erwägungen, ob denn überhaupt die Chronologie es zulasse, sind diese Unterredungen ohne weiteres in das Erfurter Kloster verlegt worden.

4) „Memini, reverende pater, inter iucundissimas et salutares fabulas tuas, quibus me solet dominus Jhesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis poenitentia". Enders 1, 196.

5) H. Preuß meint freilich, der Historiker dürfe kein „Unmöglich" behaupten. Die „Irrationalität" des Geschehens verbiete es. Aber Preuß wird schwerlich auch in diesem zweiten Band den „Rationalismus" der „religionsgeschichtlichen Schule" entdecken, der historische Aufgaben nicht lösen könne und den Weg der Erkenntnis versperre, wenn

ich dennoch die Behauptung wage. Denn Staupitz befand sich in Italien, Luther in Erfurt. Da es im 16. Jhd. noch keinen Fernsprecher gab, auch sonst kein „Irrationale" solcher Art, kann Luther sich im Winter 1506/07 nicht mit Staupitz unterhalten haben. Mag man einen noch so großen Respekt vor der „Unvernunft" in der Geschichte haben, hier darf die „Vernunft" eine „Unmöglichkeit" feststellen.

6) Enders 1, 196; 4, 231.

7) Die folgenden Ausführungen des § werden die erforderlichen Ergänzungen bringen.

8) Die Erwiderung W. Köhlers auf meine Darstellung der Schul- und Universitätsjahre Luthers ist mir nicht ganz verständlich. Er schreibt, und meint damit auf einen Fehler aufmerksam zu machen: „Schulgesetze sind nicht identisch mit dem Leben der Schule selbst; auf unzähligen Mitteln und Wegen schiebt sich Persönliches . . . ein, durchkreuzt, ja sprengt schließlich Gesetz und Recht . . . Eine statutarische Einzwängung alles Persönlichen und Irrationalen ist doch noch zu keiner Zeit gelungen und kann auch nicht gelingen. Bei Scheel aber wird an verschiedenen Stellen, wenn ein Bericht oder eine Auffassung mit der statutarischen Ordnung nicht stimmt, sofort ein „Unmöglich" gefällt. Das geht zu weit; das statutarische „Unmöglich" kann darum doch möglich sein." (ThR Jahrg. XIX, S. 90.) Köhler hat übersehen, daß ich genau so urteile, auch ausdrücklich diesem Urteil Worte geliehen habe. Mir ist es auch nicht in den Sinn gekommen, „sofort" ein „Unmöglich" zu behaupten, wenn ein Bericht mit der statutarischen Ordnung nicht korrekt stimme. Nirgends sind mir Statuten eine ausschließliche und ungetrübte Quelle gewesen. Freilich auch nicht die Anekdoten und von bestimmter Seite stammenden Berichte über Ausschreitungen. Je mehr es Mode geworden war, aus ihnen die Erkenntnis abzuleiten, desto berechtigter durfte die Aufforderung sein, das ganz vernachlässigte statutarische Material zu prüfen. Wer dazu auffordert, kann sehr wohl mehr kennen als bloß die Welt des Statutarischen und Rationalen; zumal wenn er es ausdrücklich bezeugt und auch in seiner Beweisführung und Darstellung davon Gebrauch macht.

9) Bd. 1, 184 ff. 188 ff. 198 ff. Vgl. meinen Beitrag in der Festschrift Geschichtliche Studien für A. Hauck 1916: „Zum naturwissenschaftlichen Weltbild Luthers", S. 230 ff.

10) Die wichtigsten Stücke sind in meinen Dokumenten zur Entwicklung Luthers abgedruckt.

11) Denifle ist nicht müde geworden, dies zu wiederholen.

12) Grisar vermeidet in der Regel die derbsten Urteile Denifles. Da er zudem angeblich als erster sich die Aufgabe gestellt hat, eine historisch-psychologische Lutherbiographie vorzulegen, so kann nicht alles Lüge und Verleumdung sein. Eine wertvolle Ergänzung werden die neuropathischen Leiden Luthers. Sie nachzuweisen wurde freilich keine besondere Mühe aufgewandt. Selbst um die unerläßliche Voraussetzung des Beweises, um die kritische Sicherung des Buchstabens der Texte, kümmerte man sich nicht. Eine genaue Zeichnung des Krankheitsbildes galt darum auch für überflüssig. Es war ja nicht nur bequemer, unter dem Schein kritischer Erörterung alles unkritisch in der Schwebe zu lassen, sondern auch eindrucksvoller. Nun hatte ja die Phantasie einen weiten Spielraum. Was der Erzähler bescheiden andeutete, konnte der Leser mutig ausführen. Die psychologische Methode huldigte einem verwandten Verfahren. Der souveränen Nichtachtung der textkritischen Fragen ging die psychologische Andeutung zur Seite, die letztlich unter der Herrschaft der von der Kirche vorausgesetzten Ketzerpsychologie stand. Von einer „historisch-psychologischen" Methode Grisars kann im Ernst nicht gesprochen werden, mögen auch Protestanten wie W. Braun und andere diese neue „Lutherpsychologie" mit freudiger Bewegung begrüßt haben. Grisars Lutherbild ist von demjenigen Denifles ganz, zum Teil sklavisch abhängig. Doch auch ohne solche Abhängigkeit würde es die charakteristischen Züge des Ketzers gewonnen haben. Denn im katholischen Glauben fand Grisar das „unschätzbare Regulativ" der wissenschaftlichen Forschung. Er zweifelte nicht, daß er von seinen Resultaten würde abkehren und zu neuen Untersuchungen würde schreiten müssen, wenn das Ergebnis seiner ersten Untersuchung dem kirchlichen Glauben widersprechen würde. Die Grundsätze historisch-wissenschaftlicher Arbeit, die Pius X in der Enzyklika Pascendi und im Motuproprio Sacrorum antistitum proklamierte, geben Gri-

sars Lutherbiographie das Gepräge. Die „historisch-psychologische" Methode der Geschichtsforschung ist ihr fremd. Das gilt auch von L. Cristiani: Du Lutheranisme au Protestantisme, Paris 1911. Im übrigen vgl. O. Scheel: Die historisch-psychologische Methode in Grisars Luther. StKr 1914, S. 127—152.

13) Ein instruktives Zeugnis dessen ist das Buch von W. Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908. Braun hat vor Denifle und Grisar die Waffen gestreckt, soweit es sich um den „Klosterroman" und das „Klostererlebnis" Luthers handelt. Daß Denifles Kritik auf halbem Wege stehen und Grisars Lutherpsychologie in den ersten Anfängen stecken blieb, hat er nicht bemerkt.

14) Bd. 1, 36 f. 41 ff.

15) Eine eingehende Kritik Denifles, Grisars und aller, die in ihren Spuren wandern, ist unnötig. Einige Fehler der Methode werden aus dem Text deutlich werden. Das darf genügen. Alle Irrtümer und Nachlässigkeiten aufzudecken wäre Sisyphusarbeit. Im übrigen darf ich mich hier selbst entlasten. Denn manche Erkenntnis Denifles und Grisars habe ich in früheren Untersuchungen als schwere Täuschung nachgewiesen. Denifles Mißhandlung der Schrift Luthers über die Mönchsgelübde ist von mir im zweiten Ergänzungsband der Werke Luthers, Berlin 1905, erörtert worden, die Entdeckung vom Klosterroman Luthers in meiner Schrift: Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief, SchrVfRG, Nr. 100, kritisch gewürdigt worden. Den historischen Wert der Entdeckungen Grisars habe ich in der ZKG Bd. 32, S. 386—407 und S. 531—571 unter dem Titel: „Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther" besprochen. Ueber „Luther und die Lüge" hat W. Köhler ausführlich und umsichtig in den SchrVfRG Nr. 109/110, 1912, gehandelt. Er schließt mit dem Ergebnis: „Ueberhaupt, was ist denn von allen den vielen ‚Lügen' Luthers übrig geblieben? Eine einzige reservatio mentalis, und die war, an katholischem Maßstab gemessen, untadelhaft. Von wirklichen Lügen, d. h. bewußten Unwahrheiten oder Wahrheitsverdrehungen nichts, ganz und gar nichts!" A. a. O. S. 199. Denifle hatte geschrieben Bd. 1, 309: „Wir stoßen . . . auf einen Agitator, der jedes höheren Ideals bar, und dem kein Trugschluß zu kühn, keine List zu arg, keine Verleumdung zu groß war, um die katholische Lehre über die Räte, über die Gelübde, kurz, den ganzen Orden zu verzerren und vor aller Welt verächtlich zu machen." Vgl. 2. Aufl. S. 298. Wer sich für die zahlreichen Auseinandersetzungen mit Denifle interessiert, sei auf den ThJB verwiesen, der die Streitliteratur ausführlich verzeichnet und zum Teil auch kritisch besprochen hat.

16) Vgl. S. 26 f. über die Mönchstaufe in Erfurt und Denifles Feststellung des Tatbestandes.

17) Vgl. den Abschnitt über die Primiz Luthers.

18) War Luther überhaupt „Fabeldichter", so bereits in jüngeren Jahren. Denifle meint — S. 389; vgl. S. 350 —, Luther habe vor 1530 sich mit seinen Fabeln nicht an die Oeffentlichkeit wagen können, da er von den noch lebenden Ordensbrüdern sofort der Lüge gezieben wäre. Sie mußten gestorben sein, ehe er die Welt zu betrügen anfangen konnte. Als ob im Jahre 1530 alle Ordensbrüder Luthers das Zeitliche gesegnet hätten, oder auch nur so senil gewesen wären, daß Luthers Verleumdungen sie nicht mehr aus ihrer Lethargie hätten aufrütteln können. Zum Ueberfluß wissen wir, daß noch 1543 Flacius mit einem dem Papsttum treu gebliebenen früheren Klosterbruder Luthers sich über den ehemaligen Bruder Martin unterhalten konnte. Vgl. S. 6 und O. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 81.

19) Vgl. die folgende Darstellung.

20) Ueber den Sinn der christlichen Vollkommenheit im Katholizismus vgl. meine Artikel Askese III 4 und evangelische Räte in RGG I. Ferner Luthers Werke, Berlin 1905, Ergänzungsband 2, S. 36 f., 45 ff., 90 ff.; H. S. Denifle: Luther und Lutherтum, Bd. 1, 2. Aufl., 1904; Nik. Paulus in den historisch-politischen Blättern 1906. Auf weitere Literatur führt die eben genannte.

21) Th. v. Aqu. Summa theol. sec. sec., status perfectionis, qu. 184 art. 3; vgl. H. S. Denifle, a. a. O. S. 147.

22) Th. v. Aqu. in Matth. c. 19, 21.

23) Vgl. z. B. im Anſchluß an Thomas von Aquino die Streitſchrift Schatzgeyers: De vita christiana, opera omnia, Ingolſtadt 1543, Bl. 146 b; A. Pighius: Controversiarum praecipuarum explicatio, Paris 1594, Bl. 211 b.

24) Vgl. Bd. 1, 25 f. Denifle kann es nicht laut genug Luther und der proteſtantiſchen Forſchung zum Vorwurf machen, daß ſie das Motiv des Eintritts in den Orden fälſchen. Nicht um der Sündenvergebung und des gnädigen Gottes willen werde man Mönch, ſondern um die chriſtliche Vollkommenheit zu erlangen. Gnädig werde Gott dem Menſchen durch das von der Schuld der Sünde losſprechende Sakrament der Beichte. Der Eintritt in das Kloſter habe keine ſündenvergebende Wirkung. Wer es behaupte, ſei ein Ignorant oder ein Verleumder. Und wir vernehmen, jede Lutherlegende müſſe jetzt den Satz fallen laſſen, „daß jene Bußwerke dem Mönch Luther als Mittel und Stützen von der Kirche und dem Orden angeboten wurden, damit er den ſtrengen Richter verſöhne, einen gnädigen Gott kriege, die Sünden tilge und den Himmel finde" (Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1², S. 399). Sich mit dieſer Streitfrage hier eingehender zu befaſſen wird wohl nicht verlangt. Ganz gewiß iſt auch der Mönch auf das Sakrament der Beichte angewieſen, wenn er von der Schuld der Todſünde befreit werden will. Luther beichtete darum auch ſo oft er konnte. Damit iſt jedoch nicht alles geſagt. Der Chriſt ſteht auch im Kampf gegen die läßlichen Sünden. Auch ſie müſſen geſühnt und vergeben werden. Das geſchieht durch die genugtuenden Werke. Deren gab es im Kloſter mehr und wirkſamere als in der Welt. Niemand auch wird im Ernſt leugnen mögen, daß man um der „Genugtuung" willen, um des Nachlaſſes der Sündenſtrafen willen Mönch werden konnte. Wer aus dieſem Grunde ſich in einen Orden aufnehmen ließ, wollte ein Leben der „Buße" führen, die Verfehlungen ſeines früheren Wandels gründlich und wirkſam ſühnen. „Büßer" nannten ſich darum gern die Mönche. Schließlich aber galt es ſchlechthin, vor dem Gott würdig dazuſtehen, der Rechenſchaft fordern werde von allem, das getan und unterlaſſen wurde bei Leibesleben. Das Ringen um die Vollkommenheit und deren reiche Verdienſte iſt ein Kampf um den „gnädigen Gott". Da das Kloſter beſſere Bürgſchaften verhieß als die Welt, ſo war es durchaus nicht ungewöhnlich, wenn jemand Mönch wurde, um eines gnädigen Gottes ſich getröſten und der himmliſchen Herrlichkeit ſicher werden zu können. Auch der Mönch lebte unter dem uns bekannten katholiſchen Gottesgedanken (vgl. Bd. 1, 20 f.). Denifles Einwand iſt eine dialektiſche Finte. In der mittelalterlichen Wiſſenſchaft waren ſolche Kniffe an der Tagesordnung. Die Scholaren wurden, wie wir wiſſen (Bd. 1, 157 f. 165 f.), darin unterwieſen. Heute dürften ſie der Vergangenheit angehören. Im übrigen vgl. meine Ausführungen in Luthers Werken, 1905, Ergänzungsband 2, S. 90 ff. 114 ff. und A. V. Müller, a. a. O. S. 13—21.

25) TR IV Nr. 3926; vom 27. Juli 1538.

26) Const. c. 1. 17; im Chor und in der Stille.

27) Const. c. 8; vgl. c. 17. Der Novizenmeiſter ſoll ſeinen Zögling vornehmlich lehren, häufig zu beichten. Nach dem Kommentar zum Galaterbrief — WA 40, 2 S. 92: ad Gal.; 5, 17 — hätte Luther täglich gebeichtet. Doch für dieſe Bemerkung iſt Körer verantwortlich. In der Handſchrift fehlt ſie.

28) „Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa".

29) EA 17, 139; Predigt vom 12. Aug. 1545. — WA 45, 482. 670; Predigten über das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, 1538. Vgl. EA² 19, 419 vom 2. Dez. 1537.

30) Am 1. Adventsſonntag, Empfängnis der Jungfrau, Geburtstag Chriſti, Epiphanien, Reinigung Mariä, am erſten Sonntag der Quadrageſima, Verkündigung Mariä, Gründonnerstag, Pfingſttag, Fronleichnam, am Feſte Johannes des Täufers, Himmelfahrt, am Tage des heiligen Auguſtin, am Geburtstage Mariä, am Michaelistag und aller Heiligen. Niemand durfte an dieſen Tagen ohne Grund der Kommunion fern bleiben. Die Verpflichtung galt Novizen wie Profeſſen, Klerikern wie Konverſen. Const. c. 10.

31) de Wette, Bd. 4, 42.; vgl. S. 16 dieſes Bandes.

32) WA 40, 2 S. 103: „Ego monachus saepe ex animo optabam eam felicitatem mihi contingere, ut possem videre conversationem et vitam alicuius sancti hominis. Interim

tamen somniabam talem sanctum, qui in eremo agens abstineret a cibo et potu, et victitaret tantum radiculis herbarum et aqua frigida. Et illam opinionem de monstrosis illis sanctis non solum hauseram ex libris sophistarum, sed etiam patrum." Für den Wortlaut haftet Köter. Die Handschrift aber bestätigt den Inhalt. Luthers Schrift über die Mönchsgelübde verrät eine rechtschaffene Kenntnis der Viten und der legenda aurea.

33) Vgl. S. 72 f.

34) TR I Nr. 979; II Nr. 1351; zwischen 1. 1. und 23. 3. 1532; TR I Nr. 644, Herbst 1533.

35) So Melanchthon in seiner vita Lutheri.

36) Melanchthon weiß von reger Lektüre augustinischer Schriften zu berichten, namentlich der Auslegung der Psalmen und der Schrift über den Geist und Buchstaben. (Ebd.). Diese Schriften aber sind Luther erst später unter die Augen gekommen.

37) Brief an Spalatin, Wittenberg, 19. Okt. 1516; Enders 1, 63 f: „Non quod professionis meae studio ad b. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit".

38) Ein „Greis", so erzählt ohne genaue Kenntnis des Vorgangs Melanchthon, habe Luther auf den Artikel von der Sündenvergebung im apostolischen Symbol aufmerksam gemacht, ihn als die individuelle Zusicherung der Vergebung verstehen gelehrt und diese Auslegung durch ein Wort Bernhards bestätigt. Die Entdeckung des paulinischen Evangeliums wird nun unmittelbar darauf geschildert. Auch hier bezeugt Melanchthon ausreichend, wie wenig er weiß.

39) Const. c. 22.

40) Nach dem Reformator ist das Fasten eine feine äußerliche Zucht, wie jeder aus dem kleinen Katechismus weiß. — Im Frost, unter dem Luther gelitten habe, erkennt Denifle freilich ein Stück des „Klosterromans". Doch wie sollte Luthers Zelle, die nicht geheizt werden konnte, im Winter warm sein? Vgl. Scheel in den SchrVfRG Nr. 100 S. 74.

41) WA 45, 482; Predigten über das 14. und 15. Kap. S. Johannis, 1538. EA² 19, vom 2. Dez. 1537.

42) EA 17, 139 f.; Predigt vom 12. Aug. 1545.

43) WA 44, 705; Enarr. in gen. c. 48, 17. 18; zum Jahre 1545. Vgl. ebd. WA 43, 536 in c. 27, 38—40; nach 1540, vor 1542/43. Ebd. WA 43, 255; Herbst 1539. Vgl. WA 45, 670; aus dem Jahre 1538. Predigten über das 14. und 15. Kap. S. Johannis. Vgl. Bindseil Bd. 3, 183 f; unter dem 11. Jan. 1539.

44) Sie gehören zum Klosterroman, wie es seit Denifles Kritik heißt.

45) Vgl. Denifle a. a. O. S. 358.

46) Luther nennt auch die Zeit, nämlich 15 Jahre. Das soll er nach Denifle und dem ihm überall treu folgenden Grisar sich ganz aus den Fingern gesogen haben. Denn schon 1516 erfahre man aus einem seiner Briefe an seinen Freund Lang, daß er sich leichten Herzens über die Pflichten seines Gelübdes hinwegsetzte. Er habe also keine 10 Jahre es mit dem Klosterleben ernst gemeint. Der schnell fertigen Kritik Denifles folgte die amüsante Entdeckung Grisars, daß Luther schon in Rom ganz von weltlicher Gesinnung beherrscht war. Denn damals reichte er eine Bittschrift an den Papst ein, es möchte ihm erlaubt sein, 10 Jahre lang in weltlichen Kleidern in Italien zu studieren. Grisar hat sich durch seinen Gewährsmann, den allem Klatsch kritiklos erliegenden Oldecop, vollständig irre leiten lassen. Aber auch Denifle wurde gegen seinen Willen Romanschreiber. Vgl. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 68. 74—79 und ZKG Bd. 32 S. 396—400.

47) WA 17, 1 S. 309; aus dem Sermon am Tage Johannis, 24. Juni 1525.

48) Bd. 1, 253.

49) Vgl. S. 27.

50) Grisar erhob den Anspruch, eine psychologische Lutherbiographie geliefert zu haben. Vgl. Anm. 12.

51) Vgl. Bd. 1, 36 f. 40—43.

52) „Cur corpus meum ieiuniis, vigiliis et frigore afflixi?" WA 43, 255; Enarr. in gen. c. 22, 16 c—18; Herbst 1539. Vgl. WA 37, 661 und 247; aus den Predigten von der

heiligen Taufe, 1. Febr. 1534; von Cruciger herausgegeben? „und mich zumartert und zu plagt mit faſten, frieren und ſtrengem leben". Denifle glaubt mit der Frage, woher denn Luther im Sommer den Froſt geholt habe, die Behauptung Luthers, er habe in ſeiner Zelle unter dem Froſt gelitten, als Fabel erweiſen zu können. Er ſelbſt ſcheint übrigens — begreiflich genug — doch Bedenken gehabt zu haben, alles auf eine Karte zu ſetzen. Denn wir hören ihn auch noch fragen, ob denn nicht die Ordensregel geſtattet hätte, im Winter die Zelle zu erwärmen. Wer Zeit und Neigung hat, auf dieſes Frageſpiel ſich einzulaſſen, wird mit der Gegenfrage antworten können, woher denn der Bettelmönch den Ofen und das Holz nehmen ſollte. Er könnte weiter fragen, ob denn ein Geſtatten ſo viel wie Anordnen ſei. Noch andere Fragen könnten laut werden. Aber barocken Einfällen ernſthaft nachzugehen wird niemand fordern. Vgl. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 74.

53) WA 33, 574 f.; aus der Auslegung des 6. 7. 8. Kapitels des Evangeliums Johannes, 28. Okt. 1531; von Aurifaber herausgegeben.

54) WA 47, 589; aus den Predigten über Matth. 18—24, 7. Dez. 1539.

55) Const. c. 22.

56) Vgl. A. Hausrath: Luther Bd. 1, S. 29 f. Sie waren auch den Konſtitutionen nicht fremd. Sie wiſſen, daß es Brüder gibt, die ohne genügenden Grund den Pflichten des Konventslebens ſich entziehen.

57) WA 47, 590; aus den Predigten über Matth. 18—24, 7. Dez. 1539.

58) ZBlfBblw XXXIII Heft 3. 4, 1916, S. 88.

59) WA 17, 1, S. 309; aus dem ander Sermon am Tag Johannis, 24. Juni 1525.

60) WA 33, 574 f. Aus der Auslegung des 6. 7. 8. Kapitels des Evangeliums Johannes, 28. Okt. 1531. Von Aurifaber herausgegeben. Ebd. S. 561; vom 21. Okt. 1531.

61) WA 38, 143; aus der kleinen Antwort auf Herzog Georgs näheſtes Buch, 1533. — In der Vorleſung über den Galaterbrief von 1531 heißt es: „Sic ego bin tieffer in monachatu geſteckt usque ad deliriam et insaniam et insaniam capitis et pure Papam adorans, non quaesivi praebendas. . . Si esset iustitia legis aliquid, wer ich auch drinn blieben. Ich bin ein ſonderlich man geweſt fur meinen brudern. Et nos fuissemus meliores Papistae quam ipsi: diligenter oravimus, Missavimus". (WA 40, 1 S. 134.) Rörer ſchaltet in dem gedruckten Kommentar ein: „etiam cum incommodo corporis et sanitatis meae". Schon er zeichnet an dem Bilde vom körperlich erſchöpften Luther. Die Späteren haben es ungeprüft aufgenommen und ausgeführt. — In der am 12. Aug. 1545 in Leipzig gehaltenen, noch in demſelben Jahr in Nürnberg gedruckten Predigt über das Evangelium des 10. Sonntags nach Trinitatis leſen wir: „Nun bin ich der Beſten einer geweſen, der ſolches mit Ernſt und Andacht getan". EA 17, 139 f. Der Wortlaut iſt nicht authentiſch.

62) „Ich bin komen im Kloſter . . . umb des leibes geſundheit." WA 33, 501. Aus der Auslegung des 6. 7. 8. Kapitels des Evangeliums Johannes, 21. Okt. 1531; von Aurifaber herausgegeben.

63) Die herrſchenden Biographien haben gern grade dieſe Ausſagen verarbeitet. Sie ſind die eigentlichen Stützen Denifles und Griſars. Grade mit den Texten, für deren Formulierung nachweislich Luther nicht verantwortlich gemacht werden kann, beweiſen ſie, daß Luther eine Legende um ſein Kloſterleben geſponnen habe. Einige der nicht authentiſchen Texte mögen hier angeführt werden. WA 40, 1 S. 135, Kommentar zum Galaterbrief, 1535: „Nam in iis observandis tam diligens et superstitiosus eram, ut plus oneris imponerem corpori, quam ut sine periculo sanitatis ferre poterat". Dieſe Worte ſind reine Einſchaltung. WA 45, 670; Predigten über das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, 1538: „Nach dem ich uber zwenzig jar ein fromer Mönch geweſt, teglich Meſſe gehalten, und mich ſo mit beten und faſten geſchwecht, das mein nicht lang ſolt geweſt ſein, wenn ich darin blieben were." — Ebd. S. 482: „Als auch ich ſelbs bin zwenzig jar ein Mönch geweſen und mich gemartert mit beten, faſten, wachen und frieren, das ich allein fur froſt möcht geſtorben ſein." — Bindſeil, a. a. O. Bd. 3, 183; unter dem 11. Januar 1539: „Jeiunia papistica erant epulationes. Tantum vere afflictae conscientiae serio ieiunarunt. Ich hette mich betzeitte tzu todt gefaſtet. Nam saepe in triduo ne unam guttam aut micam accepi". Hier iſt der Text ganz unſicher. Ebenfalls auf recht

ſchwankenden Boden führt uns die Vorleſung über die Geneſis. „Ego ipse talis fui, qui ieiunio, abstinentia, duritia laborum et vestium propemodum mihi mortem conscivi, corpore horribiliter macerato et exhausto.“ (Enarr. in gen c. 48, 17. 18, zum Jahre 1545. WA 44, 705.) — Ferner: „Ego ipse nisi liberatus fuissem consolatione Christi per evangelium, non vixissem biennium, ita excruciabar, et fugitabam ab ira dei.“ (WA 43, 536; zu c. 27, 38—40, nach 1540 und vor 1542/43.) Endlich: „Nam hoc quoque propria experientia didici, quod post vigilias, studia, jejunia, orationes, et alia durissima exercitia, quibus monachus ego ad mortem usque me affligebam, tamen illa dubitatio relinquebatur in animo, ut cogitarem: Quis scit, an Deo haec grata sint?“ (Enarr. Ps. 51; EA opp. ex. lat. 19, 102. Der Text ſtammt von Veit Dietrich. Luther hielt die Vorleſung 1532; herausgegeben wurde ſie von Veit Dietrich 1538.) Die Steigerung der Urteile in den letzten Texten iſt unverkennbar. In den authentiſchen Texten meint Luther nur, es hätte zu einem körperlichen Zuſammenbruch kommen können, wenn er im Kloſter geblieben wäre. Er führt auch nur ſeine körperlichen Leiden auf die Kaſteiungen der Mönchsjahre zurück. Nicht aber heißt es, daß ein „ſchrecklich erſchöpfter“ Körper das Ergebnis der „Marterung“ geweſen und er unmittelbar vor dem Zuſammenbruch geſtanden hätte. Vollends nicht, daß er keine zwei Jahre im Kloſter gelebt hätte, wenn er nicht durch das Evangelium befreit worden wäre. Hier ſcheint bereits die melanchthoniſche Tradition wirkſam zu ſein, derzufolge Luther in den erſten beiden Mönchsjahren an den Abgrund der Verzweiflung und den Troſt des rechtfertigenden Glaubens geführt wurde. Luther ſelbſt war überzeugt, erſt nach dem Beginn des Ablaßſtreites das pauliniſche Evangelium entdeckt zu haben. (Vgl. O. Scheel: Luthers Rückblick auf ſeine Bekehrung in der praefatio zu ſeinen geſammelten Schriften. ZThK 1911. Vgl. auch § 13.) Anders O. Ritſchl: Luthers theologiſche Entwicklung bis zum Jahre 1519. JW 21. Januar 1911; derſ.: Dogmengeſchichte des Proteſtantismus, Bd. 2, 1. S. 8 f. und Anm. 2. Dazu vgl. meine Darſtellung § 13.

64) Vgl. die Texte in der vorangegangenen Anmerkung.

65) Vgl. S. 60.

66) WA 40, 1 S. 134; Kommentar zum Galaterbrief: „etiam cum incommodo corporis et sanitatis meae“. Das iſt aber Einſchaltung Körers. In der Handſchrift fehlt jeder Hinweis auf dieſe körperliche Schwächung.

67) Caſſian Coll. II 22; Denifle a. a. O. S. 362.

68) Denifle a. a. O. S. 363.

69) Ebd. S. 371. Denifle nennt eine ganze Reihe von Zeugen.

70) WA 3, 648.

71) Vgl. O. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 210 Anm. 62 und S. 187. ArefBA I, 1, S. 120.

72) Bd. 1 S. 200. 73) Bd. 1 S. 94 f. 74) Bd. 1 S. 111 ff.

75) „Ich hab zu Erfurt ſelbſt im Karthäuſerkloſter geſehen einen Kranken an einer Krücken gehen, der noch jung war; den fragte ich, ob man ihn nicht des Chors und der Wache überhebe? Nein, ſprach er kläglich, ich muß fort“ (WA 50, 612 f. Von den Conciliis und Kirchen. 1539). — Ein Parallelbericht findet ſich in WA 42, 504; in gen. 13, 8 f., 1539: „Iuvenis ego vidi Erfordiae multos Carthusianos, qui cum adhuc firma aetate per annos esse deberent, pallebant immodice, baculo regebant gressus: Miratus igitur calamitatem hanc interrogabam, unde conciliassent hoc malum. Respondebant: ex vigiliis. At cur non dormis? inquio: Non permittitur, respondebant.“ Auch der Vergleich dieſer Parallele mit den authentiſchen Worten Luthers iſt inſtruktiv.

76) WA 40, 2 S. 103. Der gedruckte Kommentar iſt natürlich wortreicher, bleibt aber hier doch im Einklang mit dem Manuſkript.

77) Enders 1, 87 f.; Brief Luthers an Lang, Wittenberg 1. März 1517.

78) Vgl. Denifle a. a. O. S. 371.

79) Bd. 1, 182. 80) Ebd. S. 253.

81) WA 38, 143; aus der kleinen Antwort auf Herzog Georgs nächſtes Buch, 1533.

82) S. 6. 83) Hausrath Bd. 1, 34.

84) Ebd. S. 31. 85) Ebd. S. 32. 86) Ebd. S. 36.

87) Joh. Cochlaeus: Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, Mainz 1549, S. 2.

88) Dem, der nicht Ketzer wurde, wird umgekehrt der Kampf mit Dämonen zu einer Etappe auf dem Wege zur Heiligkeit.

89) Vgl. Smith: Luthers early development in the light of Psycho-Analysis. The American Journal of Psychology. Albany, N. Y., Worcester, Mass. 1913, Bd. 24, 375.

90) Smith a. a. O. S. 362.

91) Vgl. Bd. 1, S. 11. 119.

92) Bd. 1 im Sachverzeichnis unter „Gesundheit Luthers".

93) Bd. 1, 246. 94) Ebd. S. 194.

95) Ebd. S. 27—30. WA 37, 500; vom 24. Juli 34. Vgl. Bd. 1, S. 25.

96) WA 49, S. VIII. Vgl. Bd. 1, 2. Aufl., § 2 Anm. 92.

97) Smith meint, auch andere glaubten an den Teufel, aber in Luthers Leben wurde der Teufel — und das sei das Charakteristische — eine wirkliche und schreckliche Erfahrung. (A. a. O. S. 364.) Besessenheit, die durch Hunderte von Zitaten erwiesen werden könne — es wird auf die Sammlung bei Grisar Bd. 3, 231 ff. aufmerksam gemacht — und concupiscentia sollen diese Behauptung illustrieren. Und doch überwindet der Reformator die „Besessenheit" mühelos durch den „Glauben" oder durch drastische Verachtung? Und er ist überzeugt, daß ein Wörtlein den Fürsten dieser Welt fällen kann? Auch hier hat Smith reichlich schnell den Beweis geschlossen. Ganz abwegig ist es, den überlieferten Teufelsglauben sofort individuell psychologisch zu begreifen. Smith hält grade dies für ein wissenschaftliches Verfahren. Psychologisch betrachtet sind die Teufel „functional symbols of the repressed, but not eliminated elementary sexual life". (A. a. O. S. 365.) Und der Ursprung des Glaubens an persönliche Teufel geht zurück auf eine Bedingung der Nerven, „frequently brougth on by an abnormal infantil sexual life". (Ebd. Vgl. E. Jonas: Der Alptraum, S. 70. 91. 95.) Die armen mittelalterlichen Menschen! Und doch wieder nicht. Denn nur einem Luther war ja der Teufel eine wirkliche und schreckliche Erfahrung. Demselben Luther, der noch, als er seine Horen betete, den Spuk des Teufels gering achtete, in der Gewißheit, daß auch er unter der Gewalt Gottes stehe. (WA 49, S. VIII.)

98) Bd. 1, 253.

99) Damals stand er bereits im ersten öffentlichen Kampf. Den Vorfall selbst hat die Ueberlieferung sehr bald ausgeschmückt. In dieser erweiterten Form haben ihn dann die Biographien in die ersten Erfurter Jahre verlegt. Vgl. S. 8 f.

100) WA 38, 143; aus der kleinen Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch, 1533.

101) Daß er keine zwei Jahre die Martern hätte aushalten können, erwies sich als eine apokryphe Behauptung. Vgl. Anm. 63. Man soll auch die Darstellung nicht mit Angaben belasten, die überhaupt nicht sich auf Luther berufen können. Daß er „unbedeckt" in der kalten Zelle gelegen hätte, wird nicht von ihm erzählt, wenn auch Denifle es ihm unterschiebt.

102) WA 38, 148 f.; 1533. 103) Vgl. S. 8 f.

104) J. v. Dorneth zeichnet die Gestalt Luthers so, daß man befürchtet, die Messe übersteige seine Kraft. (Vgl. S. 47.) Mit dem ihr eigenen Geschick hat sie grade das herausgegriffen, was zur Legende gehört.

105) Enders 1, 2.

106) TR IV Nr. 3926; vom 27. Juli 1538.

107) WA 42, 504; in gen. 13, 8 f., 1539.

108) Enders 1, 6; Brief an Braun, Wittenberg, 17. März 1509: „Quod si statum meum nosse desideres, bene habeo dei gratia."

109) Der Reformator kann dennoch berechtigt gewesen sein, die Kasteiungen im Kloster für seine späteren Leiden verantwortlich zu machen. Jahrelange „Askese" kann schließlich auch einem gesunden Körper zusetzen. Im übrigen darf aber nicht vergessen werden, daß die „Selbstaussagen" des Reformators, soweit sie die Schwächung der Gesundheit durch

Kasteiung zum Inhalt haben, zum Teil von anderen formuliert sind oder gar in Aussagen über geistliche Anfechtungen eingeschaltet wurden. So im Kommentar zum Galaterbrief, WA 40, 1 S. 134. Vgl. Anm. 61. 66.

110) EA opp. lat. ex. 18, 111; Auslegung von Ps. 2, 11: „Dienet dem Herrn mit Furcht."

111) „Metuebas tu paterno affectu imbecillitati meae, cum essem iam adulescens, secundum et vicesimum annum ingressus, hoc est, fervente — ut Augustini verbo utar — adolescentia indutus, quod multis exemplis didiceras hoc vitae genus infoeliciter quibusdam cecidisse". WA 8, 573; 1521.

112) Ein apodiktischer Beweis kann allerdings nicht geliefert werden. Wir sind im wesentlichen auf Aussagen des Reformators angewiesen. Sie dürfen aber als einwandfrei gelten. Auch Smith, der doch nach sexuellen Neurosen fahndet und in Luther ein ganz typisches Beispiel der neurotischen quasi-hysterischen Folge eines infantile sex-complex entdeckt, schenkt der positiven Versicherung Luthers Glauben. Es ist auch diesem Psychanalytiker bedeutungsvoll, daß Selbstvorwürfe fehlen (Smith: Luthers early development etc. a. a. O. S. 362. 371). Denifle wußte es allerdings besser; und Grisar gibt wenigstens zu verstehen, daß der Verdacht rege bleiben müsse. Der Historiker jedoch hat keinen Anlaß, bei den offenen und versteckten Anschuldigungen der katholischen Gegner des Reformators sich aufzuhalten. Wie jeder Ketzer an sittlichen Gebrechen leidet, so auch Luther. Er hat ja die Kirche, den Born der übernatürlichen Liebe und Zucht, verlassen. In seinem Lebenswandel wurden darum mühelos die Symptome des sittlichen Verfalls gefunden. Dahin gehören auch die geschlechtlichen Verfehlungen. Sehr bald wußte man von Luthers Sünden wider das sechste Gebot zu berichten. Grisar vergißt nicht, auf die Zeugnisse eines Hieronymus Dungersheim und Hieronymus Emser die Aufmerksamkeit zu lenken. (Grisar: Luther, Bd. 1, 19 f.). Mit dem Zeugnis Emsers, „das bisher nicht in Verhandlung gekommen ist" (a. a. O. S. 20), meint er sogar einen besonders guten Griff getan zu haben. Darauf einzugehen, ist nicht nötig. Im übrigen werden nur die wenigsten wünschen, daß hier alles erörtert werde, was plumpe Bosheit oder verschmitzter Advokatengeist zusammengetragen haben. Dazu vgl. vornehmlich W. Walther: Für Luther wider Rom, 1906, S. 627 ff. und G. Kawerau: Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen zu H. Grisars Luther. SchrVfRG Nr. 105, 9 ff.

113) WA 8, 573.

114) Vgl. W. Walther: Für Luther wider Rom, S. 633. Das Selbstzeugnis der Predigt vom Jahre 1519, daß er die schändlichen Anfechtungen wider Keuschheit und Jungfrauschaft wohl kenne, auch nicht so stark sei, daß er sich enthalten könne, ist trotz Denifle wertlos. Denn die Predigt wurde ohne Wissen Luthers entstellt gedruckt. Er beschwerte sich bitter über die Entstellung seiner Worte und gab nun selbst den authentischen Text heraus. (W. Walther, a. a. O. S. 629.) Wie so oft stützt auch hier Denifle seinen Beweis auf einen apokryphen Text. Nur vermittelst dieses Verfahrens können Denifle, Grisar und wer sonst noch ihre These vom Klosterroman Luthers unterbringen. Uebrigens denkt Grisar nicht daran, die schlimmsten Entgleisungen Denifles mitzumachen. Die Aeußerung: „Wo nur eine kleine Anfechtung kam von Tod oder Sünde, fiel ich dahin" (WA 38, 148), will nicht von Nachgiebigkeit gegen die böse Lust bei jedem Anstoß reden, sondern vom angeblichen Zerrinnen seiner Zuversicht, einen barmherzigen Gott zu haben. Wäre es auch eine Sisyphusarbeit, alle Mißverständnisse lutherscher Texte richtigzustellen, so darf doch hier erwähnt werden, daß Grisar bemüht ist, die ärgsten Entstellungen und Unterstellungen zurückzuweisen.

115) WA 8, 660: „Ego ipse in me et multis aliis expertus sum, quam pacatus .... soleat esse Satan in primo anno .... monachatus, ut nihil iucundius esse uideatur castitate" Grisar meint nun, Luther bekenne selbst, daß er in späterer Zeit anders gewesen sei. (Grisar, Bd. 1, 15.) Das grade bekennt Luther nicht, sondern nur sein Kritiker.

116) Libido und concupiscentia sind nicht Sünde, sondern nur eine Versuchung zur Sünde. Erst die Zustimmung des Willens begründet die Sünde, die „schuldhafte Begierlichkeit".

117) Als Mönch „ego non sensi multam libidinem. Pollutiones habui ex necessitate corporali“ (TR I Nr. 121; zwiſchen 30. November und 14. Dezember 1531.)

118) „Externe bonus, vixi castus, pauper nihil curavi mundo“ (WA 40, 1 S. 137, ad Gal. 1, 15). Die Rörerſche Erweiterung des Textes iſt jüngſt Gegenſtand einer wiſſenſchaftlichen Fehde geworden. Rörer druckt: „Externe non eram sicut ceteri homines, raptores, iniusti, adulteri, sed servabam castitatem, obedientiam et paupertatem. Denique .... totus eram deditus ieiuniis, vigiliis, orationibus, legendis Missis etc.“ (WA a. a. O.). Grisar bemerkt dazu, hier habe man „durchaus eine jener im Alter ihm geläufigen verzerrten Schilderungen ſeines Ordensſtandes“ (Grisar, Bd. 3, 1005). Im übrigen habe Luther nur ſagen wollen: „Ich war meinem Stande nach ein Ordensmann.“ (Ebd. und Bd. 1, 460.) G. Kawerau hatte dieſe Auslegung mit Recht beanſtandet. Luther könne nicht in einem Zuſammenhang, in dem er grade die Ehrbarkeit und Unanfechtbarkeit ſeines Lebens betonen wolle, nur den geiſtreichen Gedanken ausgeſprochen haben: „In monachatu war ich meinem Stande nach ein Ordensmann.“ Hier mache uns Grisar bedenklich irre an ſeiner Fähigkeit, Quellen vorurteilslos zu leſen. (G. Kawerau: Luther in katholiſcher Beleuchtung. SchrVfRG Nr. 105 S. 20). Grisar beharrt freilich bei ſeiner Auslegung. Wir ſind aber gar nicht auf Rörers Text angewieſen, der die Worte der Handſchrift erheblich und eigenmächtig erweitert. Der den urſprünglichen Worten Luthers näher kommende Text der Handſchrift (vgl. oben) iſt unmißverſtändlich. Er dürfte ſelbſt Grisar an ſeiner Umſchreibung irre machen.

119) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533.

120) TR II Nr. 2288 a (Cord): „A praeceptore meo didici Erfordiae: Pauca et bona loquendum est; alioqui facilem lapsum esse aut tibi aut illi“. Vom Jahre 1531.

121) Vgl. Bd. 1, 134.

122) Const. c. 9.

123) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533; vgl. N. Ericeus: Sylvula Sententiarum, 1566, S. 196.

124) TR I Nr. 121; zwiſchen 30. Nov. und 14. Dez. 1531: „Mulierculas ne aspexi quidem, cum confiterentur; nolebam enim nosse eorum facies, quos audiebam. Erfurdiae nullam audivi, Wittenbergae tres tantum.“

125) WA 40, 1, S. 137; ad Gal. 1, 15.

126) Grisar bleibt freilich überzeugt, daß Luther zum Kloſterleben nicht taugte und das Erfurter Kloſter ihm die Profeß hätte verweigern müſſen. Grisar, Bd. 1, 5.

127) Vgl. Bd. 1, 18; P. Drews: Studien zur Geſchichte des Gottesdienſtes und gottesdienſtlichen Lebens, IV 1910.

128) Bd. 1, 18.

129) E. Kroker: Tiſchreden in der matheſiſchen Sammlung, S. 2121 Nr. 393, zwiſchen 2. und 17. Sept. 1540. Denifle meint, der Reformator habe in ſeinen Rückblicken auf die Kloſterjahre abſichtlich verſchwiegen, daß die Gebete des Breviers und Miſſale von der Barmherzigkeit Gottes zeugten! Das widerſpricht Luthers eigenem Zeugnis. Doch auch H. Böhmer hat den Sachverhalt nicht geſehen. (H. Böhmer: Luther im Lichte der neueren Forſchung, 3. Aufl. S. 45.)

130) „Nihil volebam omittere de precibus.“ Vgl. S. 8.

131) Vgl. S. 9. Enders Bd. 1, 66 f.; Brief an Lang, Wittenberg, 26. Okt. 1516. Nach Denifle und Grisar würde freilich dieſer Brief urkundlich bezeugen, daß Luther ein überaus läſſiger Beter war. Dazu vgl. A. V. Müller: Luthers theologiſche Quellen, S. 7—9. Wer mit mittelalterlicher Gebetspraxis nicht vertraut iſt, könnte noch in einer anderen Aeußerung Luthers Mangel an Gebetsgeiſt entdecken. Er will im Kloſter das Stundengebet oft ſo zerſtreut abſolviert haben, „das der Pſalm oder die Zeit aus war, ehe ich gewahr wurde, ob ich am Anfang oder in der Mitte wäre“ (EA 23, 22). Gemeint können natürlich nur die letzten Kloſterjahre ſein. Grisar bemerkt zu dieſem Bekenntnis, eine freiwillige Ablenkung der Aufmerkſamkeit müßte allerdings als Vergehen gerügt werden. Aber des viel Beſchäftigten Phantaſie konnten unbeabſichtigt Gedanken ſelbſt in dieſer Stärke einnehmen (Grisar, Bd. 1, 87 Anm.). Das entſpricht der mittelalterlichen Kaſuiſtik.

132) WA 38, 143.

133) Vgl. den Brief an Lang vom 26. Okt. 1516; Enders 1, 66 f.

134) Mit welchem Recht der Begriff Marter verwendet wird, ist schon gezeigt worden. S. 111.

135) „Im Bapsttumb hat ich keinen glauben, das mir gott geben wurde, darumb ich betete. Darauff folgete das vertrauen auff mein eigen gerechtigkeit und Wirdigkeit des Gebets, und dacht: Ej, dein gebet ist köstlich und recht, den du hast nicht allein gebeten, sondern auch verstanden und dasselbige gewunscht. Aber also sollstu zu Got kommen, als ein kuchlein unter die flügel der gluckhennen, durch den glauben, . . . also beten wir, das unser gebet im glauben geschehe, und aus dem glauben fliesse. Von dem hat niemands etwas gewust. Ich hab den glauben nicht gehabt, sondern meinet, ich thett dem Gebet sein recht, weil ichs gelesen hette, verstanden und auch gewundscht, aber den Felss und grund des gebets nicht gesetzt Christum, sondern St. Georgium, Vincentz." (WA 47, 460 f.; aus den Predigten über Matth. 18—24, 1539.)

136) WA 49, 602; Einweihungspredigt über das Evangelium am 17. Sonnt. n. Trin. Lk. 14, 1—11, gehalten zu Torgau 1544. Der Wortlaut der gedruckten Predigt ist nicht authentisch. In der Handschrift, deren unterster Rand abgeschnitten ist, stehen nur noch die Worte: „Et ego possem exempel setzen ex papatu, quomodo fui 15 annis." Der Zusammenhang zeigt aber, daß die gedruckte Predigt den Sinn nicht fälscht.

137) Wenn er in späteren Jahren unter der Last der Geschäfte nicht immer mit voller Aufmerksamkeit den Psalm betete (EA 23, 22), also der „Wunsch" nicht immer das Gebet begleitete, so zeugt dies nicht von mangelndem Gebetsgeist und religiöser Verschuldung. Die klösterliche Kasuistik hatte solche Fälle vorgesehen. Vgl. Anm. 131.

138) WA 47, 460 f.; vgl. EA 17, 252; WA 45, 482; Predigten über das 14. und 15. Kap. S. Johannis, 1538. Vgl. EA² 19, 419 vom 2. Dez. 1537; EA 46, 78. Hauspostille, Predigt am 4. Sonnt. des Advent über Joh. 1, 19—28, 1532, nach Köstlin: „Im Papsttum hat man gepredigt vom Dienst der lieben Heiligen, daß man sich auf ihre Verdienste sollte verlassen. Und ich selbst habe also geglaubt und gepredigt. St. Annen war mein Abgott, und St. Thomas mein Apostel. Da bauet ich auf festiglich. Hier auch St. Barbara und St. Christophel rief man an, wider den schnellen, jähen Tod, und da war kein Zweifel an." EA 1, 166. — Meßpriester geworden rief er in jeder Messe drei Patrone an. EA opp. ex. lat. 23, 354.

139) Vgl. Bd. 1, 30 f.

140) Vgl. Anm. 138.

141) Hiob 5, 1 in der Uebersetzung der Vulgata.

142) WA 1, 426.

143) Biel, expos. can. miss., lect. 32.

144) Bd. 1, 18 f.

145) H. Grisar hat den wunderlichen Einfall gehabt, theologischen „Freisinn" in Luthers Entwicklung hineinzutragen. Das mag als Kuriosum eben noch erwähnt werden.

146) EA var. arg. 1, 16. — H. Böhmer erklärt, Luther sei „sicher nie" Papist gewesen, „höchstens ein Papalist" und daher in der Auseinandersetzung mit Prierias und Eck rasch und „ohne schwere innere Kämpfe" mit dem Papalismus fertig geworden. (H. Böhmer, a. a. O. S. 51.) Nicht bewiesen, sondern nur vorbereitet wird diese Behauptung lediglich durch die Bemerkung, es sei für Luthers Entwicklung „nicht gleichgültig" gewesen, „daß er in den Anschauungen einer theologischen Schule aufwuchs, deren Begründer und einflußreichste Wortführer ausgesprochene Gegner des Papalsystems waren". Es ist reichlich gewagt, die eigenen, unzweideutigen Erklärungen Luthers so glatt zu übergehen, um von seiner inneren Haltung zur Autorität des römischen Bischofs in den Jahren des Ablaßstreites zu schweigen. (Darüber vgl. Bd. 3.) Und war denn die occamistische Schule auf ein kirchenpolitisches Programm vereinigt? Oder bedeuten die kirchenpolitischen Schriften eines Schulhauptes wie Occam mehr als die tatsächliche kirchenpolitische Haltung der Erfurter Modernen und eines Bettelordens wie des Ordens der Augustiner Eremiten?

Aber wozu die Fragen? Es genügt, auf Luthers eigenen Zeugnisse und die Stellung seiner Erfurter Lehrer zum Papismus hinzuweisen.

147) EA var. ar. 1, 16.

148) WA 40, 1 S. 138, ad Gal. 1, 15: „Si hus venisset, ich hette auch holtz und stro etc., Si non manu, tamen consentiente corde". Aus dem Jahre 1531. Rörers Druck ist wiederum nicht nur wortreicher, sondern auch radikaler. Darnach hätte Luther solchen Abscheu vor dem Namen Huß gehabt, daß er es für ein Verbrechen hielt, auch nur an ihn zu denken. „Nam adeo abhorrebam vel ipsum nomen Joannis Huss, ut etiam cogitare de eo sceleratum et impium ducerem. Adeoque zelabam pro Papa, ut ad occidendum Johan. Huss ipse ferrum et ignem subministrassem, si non opere, tamen consentiente corde. Et putassem me summum obsequium Deo praestare." WA 40, 1 S. 138.

149) Vgl. den Text in Anm. 148.

150) Vgl. S. 61. 151) Bd. 1, 285 Anm. 4.

152) WA 8, 45; Rationis Latomianae confutatio, Juni 1521.

153) Ebd.

154) Auch W. Köhler hat in seinen Untersuchungen über „Luther und die Kirchengeschichte", 1900, S. 167, Zweifel geäußert: „Man wird billig fragen dürfen, ob hier nicht die Erfahrung späterer Jahre mitspricht." Angeblich hat Luther viel Gutes in den Predigten von Huß bemerkt und sich entsetzt, daß ein solcher Mann als Ketzer getötet worden sei. Christlich und gewaltig habe derselbe, wie er sich damals überzeugte, die Schrift führen können. EA 65, 81. Grisar, Bd. 1, S. 83.

155) „Et hodie Boemi, vicini nostri: qui in omni mundicia pene nos excedunt, excepto corde, quod spiritualis superbia polluit." WA 3, 292; vgl. ebd. S. 334 und die Scholien zum Römerbrief, AretBA 1, 2 S. 315. Ferner WA 1, 69. 697; 3, 361; 4, 345.

156) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 108; unter dem 5. Aug. Vgl. die zu Torgau 1544 gehaltene Einweihungspredigt über das Evangelium am 17. Sonnt. n. Trin., EA 17, 252.

157) Vgl. S. 16. 158) Bd. 1, 185. 159) Ebd. S. 204.

160) Vgl. K. Müller: Kirchengeschichte, Bd. 2, 1 S. 39.

161) TR I Nr. 644, Herbst 1533. Die Tischrede läßt den Charakter der Mystik nicht klar erkennen. Wohl nennt Luther Bonaventura als seinen Führer. Das ist jedoch nicht entscheidend. Denn Luther hatte gelernt, Platoniker und Thomisten occamistisch zu deuten. Es ist darum von vornherein wahrscheinlich, daß er es mit der quietistischen Mystik versuchte. Erkenntnistheoretisch blieb Luther jetzt und später Occamist. Daran hat auch die Bekanntschaft mit Augustin nichts geändert. Böhmer behauptet zwar, Augustin habe auf Luther einen solchen Eindruck gemacht, daß er versuchte, nach Weise der Neuplatoniker sich zu Gott zu erheben. (Böhmer: Luther im Lichte der neueren Forschung, 3. Aufl., S. 52.) Ein Beweis wäre aber erwünschter gewesen. Offenbar hat sich Böhmer von Hunzinger inspirieren lassen. (Dazu vgl. Scheel, SchrDfRG Nr. 100 S. 164—173.) Luther selbst hat nie von einem solchen Einfluß Augustins gesprochen; und was wir aus der Zeit der ältesten Beschäftigung mit Augustin aus Luthers Feder besitzen, zeigt unverfälschten Occamismus. „Platonische" Mystik ist ihm bewußt erst in Dionysius Areopagita entgegengetreten. Augustin hat er durch die Brille des Occamismus gelesen, soweit es sich um die Probleme der Dialektik handelt. In den ersten Klosterjahren fehlte alles, was ihn auf den Weg der Neuplatoniker hätte führen können. Wenn der Reformator gelegentlich von seinen mystischen „Spekulationen" redet, so deutet dies nicht auf irgendwelche Beschäftigung mit „spekulativer" Mystik. Seinem eigenen Sprachgebrauch zufolge ist der Ausdruck neutral. Spekulieren ist nachsinnen. Im übrigen hat sich der Reformator, wie viele nach ihm bis in die Gegenwart, den Unterschied der spekulativen und quietistischen Mystik nicht deutlich gemacht. Er kannte nur eine mystische Theologie, als deren Hauptvertreter ihm später der Areopagite erscheint. Ausdrücke der spekulativen Mystik mit solchen der quietistischen zu vermengen konnte ihm darum nicht schwer fallen. Man wird nun erst recht sich hüten, ohne weiteres aus dem Ausdruck auf die Sache zu schließen. Der Reformator, der von der mystischen Vereinigung Gottes mit der Seele durch Union des Intellekts und Willens berichtet (TR

a. a. O.), wird als Kloſterbruder der in ſkotiſtiſchen und occamiſtiſchen Kreiſen heimiſchen quietiſtiſchen Myſtik den Tribut gezollt haben.

162) TR I Nr. 644, Herbſt 1533.

163) Enarr. in Jes. c. 9, 1543 gehalten, 1546 von Joh. Freder veröffentlicht; EA opp. ex. lat. 23, 401: „Si . . parvulum hunc, natum de virgine, ex oculis seposueris, et speculationes de divinitate interim sectatus fueris, numquam deum cognosces. Nam fui et ego in ista schola, ubi putavi me esse inter choros angelorum, cum tamen inter diabolos potius sim versatus.“ Auch dieſe Vorleſung Luthers iſt vom Herausgeber recht frei überarbeitet worden. Lücken im Manuſkript Rörers, des Schreibers, wurden für den Druck vom Herausgeber ergänzt.

164) WA 38, 148 f.; vgl. S. 26 dieſes Bandes. 165) WA 38, 148.

166) Ein Beweis iſt überflüſſig. Die Briefe aus der Zeit ſeines Diſtrittsvikariats und die Vorleſung über den Römerbrief reden eine deutliche Sprache.

167) EA 17, 139 Predigt zu Leipzig über das Evangelium des 10. Sonnt. n. Trin., 12. Aug. 1545, gedruckt zu Nürnberg 1545; WA 49, 602; Einweihungspredigt über das Evangelium am 17. Sonnt. n. Trin. zu Torgau 1544 gehalten. — WA 47, 589; aus den Predigten über Matth. 18—24, 7. Dez. 1539. — In epist. St. Paul ad. Gal. Comm., 1531, in Gal. 1, 15; WA 40, 1, S. 137: „Interim alebam sub ista sanctitate, fiducia mea diffidentiam dei, blasphemiam, timoren sentiebam . . . Ista pericula non vidi tum.“ — WA 44, 260; in Gen. c. 37, 12—14. — Aus dem Sermon am Tage Johannes, 24. Juni 1525, WA 17, 1 S. 309: „Und ynn der ſumma eyn monchiſche heyligkeyt an ſich genomen, das wir ynn einem ſcheyn gleyſſender werck ſind eynher gangen, alſo das wir auch ſelbs nicht anders gewuſt haben, denn das wir von der ſcheyttel an bis zur ferſen gantz heylig geweſen, haben alleyn die werck und den leyb, nicht das hertze angeſehen.“ — Brief an G. Spenlein, Wittenberg 8. April 1516, Enders 1, 29.

168) S. 56 f. 169) Ebd.

170) WA 8, 574: „Verum ego securus in iustitia mea te velut hominem audivi et fortiter contempsi, nam ex anima id verbi contemnere non potui.“

171) Valentin Bavarus: Rapsodiae, a. a. O. Bd. 2, 754.

§ 6.

1) Aref BA 1, 2 S. 109. 2) Enders 8, 161. 3) S. 121 f.

4) Biel, expos. can. miss. lect. 7. 5) Ebd.

6) WA 8, 633; de vot. mon., 1521. — Denifle hat in dieſer Formulierung des Reformators eine große „Verſchmitztheit“ entdeckt (Denifle: Luther und Luthertum, S. 51). Denn die Auguſtiner Eremiten gelobten nicht die Regel, ſondern zu leben der Regel gemäß oder nach der Regel. Luther aber wählte die andere Formulierung, um den Eindruck zu erwecken, als habe er jeden Satz und jede Mahnung der Regel gelobt. Wenn er darum als Eremit nicht in Begleitung anderer den Baderaum aufgeſucht hätte, würde er das Gelübde gebrochen haben. Ohne dieſe Verdrehung des Mönchsgelübdes konnte aber Luther nicht auskommen. Denn er mußte den Widerſinn der Kloſtergelübde nachweiſen. Auf geradem Wege war dies nicht möglich. Ueber die Haltloſigkeit dieſer Polemik Denifles braucht hier kein Wort verloren zu werden. Vgl. O. Scheel in BA Ergbd. 2, 184 ff. und A. V. Müller: Luthers theologiſche Quellen, S. 43 ff.

7) Jordan von Sachſen, den Denifle nur unvollſtändig zitiert (Denifle: Luther und Luthertum, S. 52 Anm. 2), fragte: „An omnia, quae continentur in regula, obligent ad culpam? vel quod idem est sub praecepto?“ Er antwortet zunächſt: „Dicit autem quidam solennis Doctor: quod sic, propter verbum: ‚Praecipimus‘ in principio Regulae positum.“ A. V. Müller a. a. O. S. 45.

8) A. V. Müller a. a. O. 9) Vgl. S. 24.

10) Verfaſſer iſt Coriolan von Cori, General der Auguſtiner Eremiten. A. V. Müller a. a. O. S. 46.

11) „Ut ergo cuncta ista servantur . . . . Per hoc signum universale ‚cuncta‘ ostendit

nullum absque peccato nos posse mandatum preterire .... Per hoc quod dicit ‚et si quid servatum minus fuerit' docuit non solum aliquid omittere crimen esse, sed etiam si minus bene adimpleatur fore culpabile. Per idem quod sequitur ‚non negligenter pretereatur' non solum negligentiam, sed omnes pretermissionis modos damnat". (A. V. Müller a. a. O. S. 46.) Wurde außerdem in der Profeß nicht nur Gott und der Jungfrau, sondern auch dem seligen Auguſtin Gehorſam gelobt, was in vielen Auguſtinerklöſtern üblich war, ſo verpflichtete ſich der Betreffende nach Jordanus unter Todſünde auf alle Gebote der Regel: „Promittere enim obedientiam beato Augustino secundum eius regulam, quid est aliud quam eius regulam indefinite et generaliter ad omnia contenta eius se obligare". Jordanus lehnt darum dieſen Zuſatz ab, da er eine durchgehende obligatio gravis den Brüdern nicht auferlegt wiſſen möchte. A. V. Müller, a. a. O. S. 46 Anm. 1.

12) Die drei vota substantialia Gehorſam, Keuſchheit und Armut.

13) Die Konſtitutionen der Dominikaner von 1507 ſchreiben: „Declaramus quod ex voto nostre professionis tenemur et obligamur caste et sine proprio vivere et regulam ac constitutiones non contemnere." (A. V. Müller, a. a. O. S. 48). Luther polemiſiert in ſeiner Schrift über die Mönchsgelübde ausdrücklich gegen den Verſuch, die Verpflichtung des Gelübdes sub gravi auf die drei „weſentlichen" Beſtandteile zu beſchränken. Er kennt dieſe Abſchwächung zur Genüge, verſagt ihr aber die Berechtigung. Das darf beachten, wer die Mönchsjahre Luthers unterſucht.

14) Denifle hat es trotzdem für ſtatthaft gehalten, Luthers Aeußerungen über ſein Kloſterleben an Thomas von Aquino und den Verpflichtungen des Predigerordens zu meſſen. Nun mochte es ihm nicht mehr ſchwer fallen, den Reformator zum Lügner zu ſtempeln. Aber als Hiſtoriker hat ſich Denifle damit keinen Ruhm erworben.

15) TR II Nr. 1351, zwiſchen 1. Jan. und 23. März 1532.

16) EA 44, 347. 17) Ebd. 18) Const. c. 24.

19) Denifle und Griſar haben es behauptet. Griſar wiederholt jedoch im weſentlichen nur, was Denifle ausführt. (Griſar Bd. 3, 686). Freilich iſt er höflicher als Denifle, der Luther ſchlechtweg zum Lügner ſtempelt, weil er behaupte, es ſei eine große Todſünde geweſen, wenn ein Mönch ohne Skapulier die Zelle verlaſſen hätte (Denifle a. a. O. S. 54). Griſar meint nur, kein Vernünftiger ſei ſolcher Angſt fähig geweſen. Aber es iſt keineswegs ſicher, daß Luther wirklich geglaubt hat, eine Todſünde begangen zu haben, wenn er die Zelle ohne Skapulier verließ. In einer Predigt vom 2. Adv. 1534 über Lk. 21, 25 f. heißt es zwar, es ſei eine große und ſchwere Todſünde geweſen, wenn ein Mönch „etwa aus Vergeſſen den Schöpler unter der Kappe nicht angelegt" hätte. Aber der Wortlaut dieſer Predigt fußt auf einer Nachſchrift Rörers, kann darum nicht als authentiſch angeſprochen werden. Es gibt kein einwandfreies Zeugnis für Denifles Behauptung. EA 44, 347 leſen wir in dem von Denifle zitierten Satz nur, daß Luther nicht ſo kühn geweſen wäre, das Skapulier abzulegen. Er hätte alſo nur befolgt, was die Konſtitutionen ihm geboten. Einer Todſünde wird nicht gedacht. EA 48, 203 wird zwar geſagt, die Papiſten hätten alles voller Todſünde gemacht, „ein Mönch durfte ohne Schöppler nicht gehen". Der Zuſatz „aus der Zelle", auf den Denifle Gewicht legt, fehlt jedoch im Text. Es könnte, wie A. V. Müller überzeugt iſt, das „Gehen" coram publico auf der Straße gemeint ſein. Das ſei in manchen Orden nicht nur eine Todſünde, ſondern auch unter der Strafe der Exkommunikation verboten geweſen (A. V. Müller, a. a. O. S. 26). Auch die Tiſchrede TR II Nr. 1351 bleibt neutral: „Solus Gerson valet ad mitigandas conscientias, ipse eo pervenit ut diceret: Ah, es muß ieh nitt alles ein todt ſund ſein: facere contra papam, nicht ein ſchepler anziehen, horas nicht petten etc." — In der Vorleſung über die Geneſis nennt Luther neben Gerſon auch „andere", die „mit Recht" ſich dagegen ausgeſprochen hätten, auf dem Geſetz zu beſtehen und jede Dispenſation für unzuläſſig zu erklären: „Hoc quidem est sine dispensatione urgere legem, et oblivisci, quod omnium legum finis sit dilectio: Igitur Gerson et alii hanc severitatem merito improbarunt." (WA 42, 504; 1539). Darnach iſt der Anfang der Tiſchrede: „Solus Gerson" zu bewerten. Die aus verſchiedenen Jahren ſtammenden, teilweiſe unſicher überlieferten Mitteilungen Luthers laſſen doch vermuten, daß von vornherein jene „Linderung" des mönchiſchen Geſetzes ihm bekannt war, die er

bei den Karthäusern vermißte. Aus einer besonderen Not hat Gerson ihn demnach nicht befreit. Und auch die von Staupitz den Klöstern seines Befehlsbereichs auferlegten Konstitutionen kannten „Dispensationen" mancherlei Art. Nichts gestattet uns zu behaupten, daß Luther davon nichts gewußt oder es geflissentlich ignoriert habe. Wer freilich auf eine vereinzelte Tischrede sich stützt oder lässig weiter gegebene Predigten Luthers zur Grundlage seines Urteils macht, kann auf Behauptungen verfallen, wie sie Denifle vorgetragen hat, oder sich berechtigt glauben, eine innere Dramatik festzustellen, die in solcher Form nicht bestanden hat. Er hat nicht unter einem „steifen" Gesetz geseufzt, bis er durch Gerson es abschwächen lernte. Wo auch erzählt er dergleichen? Ueber die Geltung des Gesetzes und die Möglichkeit von Dispensationen unterrichtete man ihn im Kloster. Darin zu unterweisen war keineswegs unnötig. Selbst einem Schatzgeyr, der der Reformators Urteil über die Verbindlichkeit der Gelübde bekämpfte, war es nicht gewiß, daß nur die „Verachtung" in Todsünde verstricke: „Non credo, facile peccatum committi mortale, si citra contemptum transgrediatur." (Schatzgeyr: opera omnia, Ingolstadt 1543, Bl. 155). Das mönchische Gesetz konnte darum sehr wohl Luther Anfechtungen bringen. Und ebenso begreiflich ist es, daß man ihnen zu wehren suchte. Das freilich brauchte ihn später nicht zu hindern, Gerson als den „Doktor Tröster" zu rühmen. Auf die zugängliche, jederzeit zu kontrollierende Literatur sich zu beziehen war natürlich und zweckmäßig. Und der in den Klöstern viel gelesene Dr. consolatorius konnte ihn vor anderen belehrt haben. Aber auch die „anderen" hat er erwähnt. Und um seelische Konflikte schwerster Natur handelt es sich überhaupt nicht, sondern nur um solche Schwankungen, die mit der Eingewöhnung in das Klosterleben verbunden waren. In den Biographien ist dennoch Johannes Gerson gern ein besonderer Einfluß auf Luthers religiöse Entwicklung im Erfurter Kloster zugesprochen worden. Aus schwersten geistlichen Anfechtungen soll er ihn herausgerissen haben. Dergleichen stellt wiederum eine ganz unzulässige Ausbeutung einer Tischrede dar. W. Köhler hat richtig beobachtet (Luther und die Kirchengeschichte, I 1, S. 344), daß Gerson erst in späteren Jahren als Kirchenpolitiker Luther bedeutungsvoll wurde. Er ist geneigt, die Bedeutung Gersons für die ersten Klosterjahre Luthers kaum allzu hoch zu schätzen.

20) WA 42, 504; enarr. in Gen. 1539. — TR II Nr. 1351; vgl. E. Kroker: Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, 1903, S. 297 Nr. 590, Winter 1542/43.

21) TR II Nr. 1351: „Fuit autem Gerson vir optimus. . . sed non pervenit eo, ut conscientias Christo et promissione consolaretur, sed tantum extenuatione legis dixit: Ah, es mus nicht alles so hart sündt sein, et ita solatur manente lege."

22) E. Kroker a. a. O. Tischrede Nr. 590.

23) Vgl. Anm. 6. 24) Anm. 4. 25) Vgl. S. 34 f. 45 f.

26) Hausrath, Bd. 1, 33. 27) Ebd.

28) Hausrath in den neuen Heidelberger Jahrbüchern, 1896, S. 174. Die Begründung ist wenig überzeugend. Denn sie wird der Beobachtung entnommen, daß Luther in den späteren Schilderungen seines Werkdienstes auch des täglichen Messehaltens gedenke. Wie konnte aber der Reformator die Messe vergessen, wenn er die Werke aufzählte, die er im Kloster zu verrichten hatte? Die Messe war ja vor anderen Werken gotteslästerlicher Dienst gewesen. Das ist aber ganz reformatorisch geurteilt. Nie kann es heißen, daß gerade die Verpflichtung, die Messe zu zelebrieren, Luther in den ersten Klosterjahren besondere Pein bereitete.

29) Grisar Bd. 2, 475. 30) Ebd. Bd. 1, 99. 31) Ebd. und 3, 686.

32) Vgl. S. 47 ff.

33) Von dem Mißbrauch der Messe; WA 8, 508.

34) Ebd. Vgl. EA 1, 114 f.

35) WA 8, 508.

36) S. 46.

37) „Nicht daß mir wohlgefiele eines jeglichen Mutwille, die Form des Sakraments zu ändern." WA 8, 508.

38) Biel, Expos. can. miss. Bl. 14.

39) Vgl. S. 46.

40) E. Kroker a. a. O. S. 297 Nr. 590, Winter 1542/43. 41) Ebd.

42) WA 8, 508. 43) Ebd. 508. 44) Ebd. 508 f.

45) „Gerſon et ceteri patres haben geſagt, man ſol nur in prima intentione bleiben." W. Preger: Joh. Schlaginhaufen, Tiſchreden Luthers aus dem Jahre 1531 und 1532, S. 19, Nr. 56, Dez. 1531.

46) Im übrigen ſind auch dem proteſtantiſchen Geiſtlichen liturgiſche Verſehen keine gleichgültige Sache.

47) W. Preger a. a. O. S. 19.

48) TR IV Nr. 3926; vom 27. 7. 1538.

49) WA 31, 1 S. 226; aus der Widmung an Hans von Sternberg zur Auslegung des Pſ. 117, 27. Aug. 1530.

50) G. Kawerau: Luther in katholiſcher Beleuchtung, Schr VfRG Nr. 105, S. 32 f. Griſar will aus dieſer Bemerkung eine charakteriſtiſche Nachläſſigkeit des zu regelmäßiger Feier der Meſſe verpflichteten, aber nur „öfter" ſie zelebrierenden Meßprieſters beweiſen. Er müht ſich nutzlos um eine verlorene Sache. Luther war nicht nachläſſiger, ſondern eifriger, als gefordert wurde. (Vgl. G. Kawerau, a. a. O.) Zwar weiß Griſar, daß Luther nie gern die Meſſe geleſen habe. Und er kann ſich auf ein eigenes Zeugnis des Reformators berufen (Griſar, Bd. 2, 475). Aber auch hier iſt es ihm geglückt, ein nicht authentiſches Wort dem Beweis zu Grunde zu legen. Es findet ſich in dem gedruckten Text einer Predigt, die Luther 1545 in der Stiftskirche in Merſeburg gehalten hat. Matthias Wankel, Pfarrer zu St. Moritz in Halle, hat die Predigt 1546 herausgegeben. (Vgl. EA 19, 25. 39.) Das dürfte genügen, um die Tragfähigkeit des Bodens zu erkennen, auf den Griſar ſich begeben hat. Im übrigen vgl. TR III Nr. 3428 und die folgenden Ausführungen in der Darſtellung.

51) TR III Nr. 3428; 27. Sept. 1533.

52) WA 31, 1 S. 226; aus der Widmung an Hans von Sternberg. Vgl. WA 1, 389 f; Freiheit des Sermons, päpſtlichen Ablaß und Gnade anlangend, 1518. Hier erzählt er „von dem Altar und Kirchen in Rom", in welchen man Seelen mit Meſſen erlöſt. Er bekennt, ſelbſt „mehr denn eine Meſſe daſelbſt" für die Seelen geleſen zu haben.

53) Ebd.

54) EA 19, 39; vgl. Anm. 50.

55) EA 31, 385; ein Brief D. Martin Luthers von ſeinem Buch der Winkelmeſſe an einen guten Freund. Anno 1534. Vgl. WA 38, 211; Von der Winkelmeſſe, 1533.

56) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 108; 5. Aug.

57) WA 8, 574; aus dem Widmungsſchreiben der Schrift de votis monasticis an Hans Luther, 1521.

58) WA 46, 663 f.; aus Luthers Predigten über die erſten Kapitel des Johannes Evangeliums; zu Joh. 1, 17, aus dem Jahre 1537. Nach Luthers Tod von Aurifaber auf Grund dreier Nachſchriften herausgegeben. — WA 47, 109; aus den Predigten über das 3. und 4. Kapitel Joh., 14. Sept. 1538. — WA 47, 460; aus den Predigten über Matth. 18 bis 24, 1538. — WA 47, 589; aus den Predigten über Matth. 18 bis 24, 7. Dez. 1539. — WA 33, 435; Auslegung des 6., 7. und 8. Kap. des Joh., 12. Aug. 1531. — WA 46, 782; Auslegung des 1. und 2. Kap. Joh. 1537/38. — EA 47, 381; Predigten über das 3. und 4. Kap. Joh. 1537/40.

59) Vgl. S. 117 f.

60) An der Verbindlichkeit des feierlichen Mönchsgelübdes wagte Luther noch 1520 nicht zu rütteln.

61) „Verum ego securus in iustitia mea te velut hominem audivi et fortiter contempsi, nam ex anima id verbi contemnere non potui". WA 8, 574.

62) Ebd.

63) Bd. 1, 246.

64) Von ſeinen Anfechtungen im Kloſter hat Luther oft erzählt. Vgl. TR I Nr. 122. 352. 461. 518. 979; II Nr. 1351. 2268 b. 2283. — Was wir aus den Tiſchreden erfahren,

ist freilich nicht ohne weiteres zu verwenden. An der Tatsache selbst zu zweifeln ist unmöglich. Tristitia gehörte zu den bekannten Plagen der Mönche. In frühen und späten Klosterjahren, vor und nach der Entdeckung des Evangeliums hat Luther unter Anfechtungen gelitten. Daß er immer traurig einherging, wie es im Brief an Hieronymus Weller vom Juli 1530 heißt — „Cum primum in monasterium essem profectus, evenit, ut semper tristis et moestus incederem, nec poteram tristitiam illam deponere. Quapropter consulebam et confitebar Doctori Staupitio, cujus viri libenter facio mentionem, eique aperiebam, quam horrendas et terrificas cogitationes haberem" — ist allerdings unwahrscheinlich. Es widerspricht auch dem, was wir bisher über die Klosterjahre Luthers erfuhren und erinnert sofort an jene Tischrede vom Jahre 1537, derzufolge Luther als Magister immer traurig einherging (Bd. 1, 246; TR III Nr. 3593, zwischen 27. Mai und 18. Juni 1537). Entweder hat Luther hier summarisch geurteilt und muß nach anderen, sichereren und individuellen Angaben korrigiert werden, oder der Fehler muß anderen zur Last gelegt werden. Der Text des Briefes ist nämlich nicht ganz sicher auf uns gekommen. Vgl. die textkritische Anmerkung Enders 8, 161. Luther kann geschrieben haben: „ut essem tristis et moestus incederem." In diesem Fall wäre jeder Anstoß beseitigt. Im übrigen bleibt es bei der Tatsache, daß Luther schon während der ersten Klosterjahre von Anfechtungen heimgesucht wurde.

65) CR 6, 159: „Saepe eum cogitantem attentius de ira dei aut de mirandis poenarum exemplis tanti terrores concutiebant, ut pene exanimaretur. Ac vidi ipse, cum in quadam doctrinae disputatione propter intentionem consternatus, in vicino cubiculo se in lectum collocavit, ubi hanc sententiam crebro repetitam miscuit invocationi: ‚Conclusit omnes sub peccatum, ut omnium misereatur'."

66) Vgl. u. a. TR I Nr. 461, vom 19. Febr. 1533; TR II Nr. 2268 b, zwischen 18. Aug. und 26. Dez. 1531. Enders 6, 173; Brief an Gerh. Dilskamp, vom 1. Jan. 1528.

67) Enders 8, 159 f; Brief vom Juli (?) 1530, an Hieronymus Weller in Wittenberg. — TR II Nr. 2268 b, zwischen 18. Aug. und 26. Dez. 1531; vgl. Seidemann: Lauterbachs Tagebuch, S. 49. 73.

68) TR II Nr. 2283, zwischen 18. Aug. und 26. Dez. 1531.

69) Enders 8, 159; Brief an H. Weller, 1530, Juli (?).

70) TR I Nr. 455, Febr. 1533; Enders 8, 5.

71) Enders 8, 5; Brief an H. Weller in Wittenberg, 19. Juni 1530.

72) TR I Nr. 455; Febr. 1533.

73) WA 1, 557. Uebrigens nicht zehn Minuten, wie immer wieder erzählt wird. Luther schreibt: den zehnten Teil einer Stunde.

74) Ratzeberger S. 58; J. Köstlin Bd. 1, 727 f.

75) TR I Nr. 137, zwischen 30. Nov. und 14. Dez. 1531; vgl. TR II Nr. 2518 a, Weihnachten 1531. Dazu vgl. G. Kawerau in der Zeitschrift des Harzvereins 1881, Heft 14, S. 55. — H. Grisar legt dies Ereignis in die ersten Erfurter Klosterjahre (Grisar Bd. 1, 11 f.). Er scheint nicht zu wissen, daß es sich um eine Eisleber Prozession handelt. Oder glaubt er über die Ortsangabe des Textes hinweggehen zu dürfen?

76) „Ante decem annos primum sensi hanc desperationem et irae divinae tentationem." (TR II Nr. 1263, vom 14. Dez. 1531; TR II Nr. 1347, zwischen 1. Jan. und 23. März 1532.) Als er Staupitz seine Not klagte, ward ihm die Antwort, er habe sie nie gespürt. Gott tröstete dann Luther durch seine Engel, durch Kampf und Schreiben. Mit den Erfurter Jahren hat diese Erinnerung gar nichts zu tun.

77) WA 3, 549 sagt Luther seinen Hörern in der Vorlesung, er habe die Zerknirschung des Psalmisten und Augustins nicht an sich selbst erfahren. Er wagt also nicht das Erlebnis der schwersten inneren Erschütterung sich zuzusprechen. Jenen Anfall, den er 1518 beschreibt, kann er darum schwerlich schon 1513 gehabt haben. Denifles Einfall, Luther habe, wie er hier selbst bezeuge, keinen Bußernst besessen, verdient keine Beachtung. Wohl aber darf dies Bekenntnis Luthers biographisch verwertet werden. Es würde schwer verständlich, wenn Luther schon 1513 so furchtbare Anfechtungen erlebt hätte, wie sie 1518 von ihm geschildert werden. Wenn irgend etwas, so war dies eine compunctio, derjenigen

eines Auguſtin gleichwertig. Luther konnte deſſen compunctio nicht draſtiſcher beſchreiben als die eigene. Das Zeugnis aus dem Jahre 1513 kann darum nicht einfach, als wäre es ſelbſtverſtändlich, auf die erſten Kloſterjahre bezogen werden. Die Geſchichte der Anfechtungen Luthers geht ſeiner Entwicklung vom Katholizismus zum reformatoriſchen Evangelium nicht parallel.

78) TR I Nr. 518, Frühjahr 1533. Aehnlich heißt es ein andermal: Als er in dem Spital krank lag, in dem auch Schlaginhaufen ſich befand, habe niemand ihn verſtanden und niemand ihn tröſten können, auch nicht Staupitz, der einmal dem Klagenden erwidert habe: „Magiſter Martin, ich verſtehe nicht." TR II Nr. 2283, zwiſchen 18. Aug. und 26. Dez. 1531. Die Tiſchreden TR II Nr. 1263, vom 14. Dez. 31, und TR II Nr. 1347, zwiſchen 1. Jan. und 25. März 1532 können hier nicht benutzt werden. Denn ſie wollen ein Erlebnis aus der Zeit des Ablaßſtreites ſchildern. Vgl. Anm. 76.

79) TR II Nr. 518. Luther will z. B. überhaupt kein Weib im Orden geſehen und gehört haben, während er an anderer Stelle verſicherte, er habe dreimal von Frauen Beichte entgegengenommen. Vgl. § 5 Anm. 124, S. 369.

80) Es ſcheint ein regelmäßiger Verkehr mit Staupitz vorausgeſetzt zu ſein, wie er nur in Wittenberg beſtand.

81) Vgl. Anm. 76. Es wäre alſo aus einem überraſchenden Einzelfall eine allgemeine Verſtändnisloſigkeit geworden. Staupitz erklärte, nichts davon zu „ſpüren" (sentire). Daraus wäre im deutſchen Text geworden: „Ich verſtehe es nicht."

82) WA 3, 549.

83) Ebd.

84) „Nam ita vivere, ut sentias, Deum tui oblitum, hoc grammaticus quid sit, non intelligit. Perfectissimi Sancti sunt, qui ista intelligunt, et deum obliviosum, ut sic dicam, ferre in fide possunt . . . Ac paulo exercitatiores Monachi hanc tentationem aliquando experti sunt, vocarunt enim suspensionem gratiae." WA 42, 336; in Gen. 8, 1.

85) TR I Nr. 518, Frühjahr 1533.

86) Die Tiſchrede läßt keine andere Deutung zu. Sie erzählt keinen vereinzelt gebliebenen Vorgang, ſondern eine typiſche Erfahrung Luthers. Die Antwort Staupitz' bezieht ſich auf alle Beichten Luthers. „St. habe ich oft gebeichtet, nicht von Weibern, ſondern die rechten Knoten. Da ſagte er: Ich verſtehe es nicht. Das hieß denn recht getröſtet." TR I Nr. 518.

87) TR II Nr. 2283.

88) Enders 8, 159 f.

89) Vgl. S. 15 f. 90) S. 25. 91) S. 11. 28 ff.

92) Ueber die Mindeſtforderung der Ordensſatzung hinaus ſoll er täglich gebeichtet haben. So lieſt man im gedruckten großen Galaterbriefkommentar (WA 40, 2 S. 92), und darum auch in den Darſtellungen. Doch auch hier hat Röer eigenmächtig geſchaltet. In der Handſchrift ſteht nichts davon. WA 40, 2 S. 92.

93) Offenbar ſeinem Pädagogen. Wenn ſich der Vorfall im Jahr des Noviziates ereignete, wird nur der Novizenmeiſter der Beichtvater geweſen ſein. Jeder andere Beichtvater, ſelbſt der Prior, wäre unwahrſcheinlich.

94) TR I Nr. 122; zwiſchen 30. Nov. und 14. Dez. 1531. 95) Ebd.

96) TR I Nr. 461; 19. Febr. 1533.

97) „Ita sine timore inferni nullus est nec esse debet, nisi sit perfectissimus." WA 4, 664; aus der Predigt vom 27. Dez. 1514 (?) (1515?).

98) Dies beſtätigt zugleich die ſpäteren Angaben der Tiſchreden.

99) „Ideo sanctorum timor semper est mixtus timore sancto et servili, sed proficiunt de servili semper magis magisque ad sanctum, donec nihil nisi deum timeant." Ebd.

100) „Quia qui non undique omnia timet, non circumspicit. Qui autem timet, nihil negligit, quia sedule vigilat et omnia timet. . . Ideoque timore opus est, qui hunc teporem excitet et excutiat somnum, scilicet ut cogitemus et estimemus, quia securitas omni adversitate peior et terribilior est." WA 3, 423; Sch. zu Pſ. 68 (69), 4.

101) „Vultus autem domini super etc. Hoc est verbum terribile. Quodsi crederemus

verum esse, sicut est verrissimum, quis dubitat, quin multo cautiores ambularemus? Multum deest nobis fides ad istud verbum valde. Quoniam omnia nuda sunt oculis eius... Horribile est cogitare, quod divina maiestas habet intentum et adversum vultum super facientes mala et intelligit omnia opera eorum, videns omnes filios hominum." WA 3, 190; Sch. zu Pſ. 33 (34), 17.

102) TR I Nr. 122; zwiſchen 30. Nov. und 14. Dez. 1531.

103) Vgl. Hausrath 1, 41. Erſt Staupitz ſoll die rechte Medizin gefunden haben, als er Luther zum Studium, d. h. zur Arbeit beſtimmte. Dadurch wurde er vom Fluch der Einſamkeit, von Traurigkeit und Melancholie erlöſt. In dieſer Schilderung iſt alles unſicher. Im übrigen wußten die mönchiſchen Seelſorger, auch ein Biel ſehr wohl, daß Angefochtene zur Tätigkeit angehalten werden ſollten.

104) WA 3, 423; Sch. zu Pſ. 68 (69), 4.

105) „Credo autem multos nunc (et potissimum ex me et aliquibus experior) experiri hanc prophetiam (Jeſ. 38, 14). Quia optime quidem sciunt omnia, que credenda sunt, sed ita egre possunt credere et eis assentire, ut videantur velut quodam somno opprimi et gravi corde fieri, nec sursum elevare ad dominum posse. Hoc est quod dicunt, velle quidem eos libenter credere et paratos esse, sed nescire quomodo fiat, ut non fervide possint" (WA 3, 423). Dies ſchon aus dem Jahre 1514 ſtammende Bekenntnis ſpricht freilich zunächſt von Erfahrungen der jüngſten Vergangenheit und Gegenwart. Auch beanſprucht Luther keine Sonderſtellung. Aber das bliebe im Einklang mit dem, was uns bereits von den geiſtlichen Anfechtungen Luthers bekannt wurde. Und Glaubensanfechtungen ſuchten ihn nicht erſt damals heim. Was er hier beſchreibt, iſt eine alte Erfahrung. So findet er denn auch im folgenden unſchwer den Weg zum Typiſchen und die Warnung vor den dort lauernden Gefahren.

106) Bd. 1, S. 88 f. 107) Vgl. S. 2. 108) Vgl. S. 37 f.

109) Lauterbachs Tagebuch S. 130, 12. Sept. 1538. Vgl TR III Nr. 3232 a. b. c., zwiſchen 9. 6. und 12. 7. 1532.

110) Ebd.; TR II Nr. 1681, zwiſchen 12. Juni und 12. Juli 1532 (Schl.).

111) Vorrede Melanchthons zum 2. Bd. der geſammelten Werke Luthers, Wittenberg 1546; CR 6, 159 f.

112) Bibliothek deutſcher Schriftſteller aus Böhmen. Bd. 9: Johannes Mathеſius, Luthers Leben in Predigten. Kritiſche Ausgabe mit Kommentar von G. Loeſche. 2. Aufl. Prag 1906, S. 21 f. „Weyl er aber tag vnd nacht im kloſter ſtudiret vnd betet vnd ſich darneben mit faſten vnd wachen kaſteyet vnnd abmergelt, war er ſtetig betrübt vnnd trawrig, vnnd all ſein Maßhalten jhm kein troſt geben wolte, ſchickt jhm Gott ein alten Bruder zu im Kloſter zum Beichtuatter, der tröſtet jhn auff die gnedige vergebung der ſunden im Symbolo apoſtolorum vnnd leret jn auß Sanct Bernhards predigt, er müſte für ſich ſelber auch glauben, daß jm der barmhertzig Gott vnd Datter durch das einige opffer vnnd blut ſeines gehorſamen ſones vergebung aller ſunden erworben vnd durch den heyligen Geiſt inn der Apoſtoliſchen Kirchen durchs wort der Abſolution verkündigen ließ. Diß iſt vnſerm Doctor ein lebendiger vnd krefftiger troſt in ſeinem hertzen geweſen, des er ſich nachmals wider im Sequentz zu Weynachten tröſtlich erinnert, da er den Vers ſang: O beata culpa quae talem meruisti redemptorem. Wie er diß ſeines Beichtuatters mit groſſen ehren offt erwehnt vnd jm hertzlich gedanket hat." Auch in Selneckers Hildesheimer oratio de vita Lutheri leſen wir den letzten Satz. Er iſt natürlich von Matheſius übernommen, den Selnecker auch ſonſt benutzt hat..

113) Die Kenntniſſe der alten „Biographen" ſind auch hier über die Maßen dürftig und heillos unklar. An kritiſchen Bemühungen fehlt es natürlich ganz. Statt deſſen werden die Kloſterjahre gern mit einigen kurzen Sätzen geſchildert, die ganz dem Stil der laudatio angehören und von keinem Hauch der Wirklichkeit berührt ſind. Selbſt ein V. L. v. Seckendorf (Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo, Leipzig, 1694) zahlt auch hier den Biographen des 16. Jhd.s einen mächtigen Tribut. So erzählt er (S. 21), Luther ſei einſt tödlich erkrankt. Da habe er einem alten Mönch ſeine Schreden mitgeteilt. Der Greis aber tröſtete ihn ſehr, als er den Artikel des Symbols von der Sündenvergebung

herausſtrich und die umſonſt verliehene Gerechtigkeit durch den Glauben auseinanderſetzte. Für dieſe Darſtellung wird Melanchthon als Gewährsmann angegeben. Hinzugefügt wird noch eine Bemerkung Selneckers, derſelbe Mönch habe Luther vorausgeſagt, er werde nicht ſofort ſterben, ſondern ein großer Mann werden. (Ueber dieſen „Mönch" vgl. Bd. 1, 239.) Ueber den hiſtoriſchen Wert der Darſtellung Seckendorfs braucht kein Wort geſagt zu werden.

114) Luther will nach eigenem Meditiren über Röm. 1, 17 in Wittenberg, nicht auf Grund einer Unterredung in Erfurt, das pauliniſche Evangelium entdeckt haben. (Vgl. Scheel: Ausſchnitte aus dem Leben des jungen Luther. ZKG Bd. 32, 550 ff. und § 13.) Ueber den Einfluß von Staupitz vgl. S. 197 ff. — Bernhard kennt auch nicht die Auffaſſung von der Abſolution, die Melanchthon ihm zuſpricht. Die Lutherſche Würdigung der Sündenvergebung ſteht hinter Melanchthons Zitat. Zum „Zitat" bei Matheſius vgl. Loeſche a. a. O. S. 463. In des Matheſius Erinnerung ſei wohl ſchon eine lutheriſche Uebermalung erfolgt. „Namentlich die letzten Worte fußen auf einer Schätzung der Abſolution, die wohl lutheriſch, aber nicht bernhardiſch iſt."

115) Vgl. TR I Nr. 872, erſte Hälfte der dreißiger Jahre. Vgl. Bindſeil: D. Martini Lutheri colloquia, Bd. 3, 134 f. 152 (17. Nov. 39); WA 8, 601 de votis monasticis; WA 46, 782; Auslegung des 1. und 2. Kap. Joh. 1537. 38. — WA 47, 109; Predigten über das 3. und 4. Kap. des Joh., vom 14. 9. 1538.

116) TR I Nr. 872; WA 46, 782.

117) TR I Nr. 461, 19. Febr. 33; TR II Nr. 1681, zwiſchen 12. Juni und 12. Juli 32.

118) S. 75 ff.

119) AreſBA I 2, S. 197 f.

120) EA opp. ex. lat. 19, 100.

121) Vgl. Veit Dietrichs epistola dedicatoria, EA opp. ex. lat. 19, 5.

122) Const. c. 8.

123) Vgl. S. 204.

124) Enders 1, 196. 125) WA 4, 262.

126) AreſBA I 2, 109: „Et ex hoc ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me preferre, cum essem contritus et confessus, tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece." Vgl. TR III Nr. 2935 a. b., zwiſchen 26. und 29. Jan. 1535.

127) Vgl. S. 83 ff.

128) „Ego autem optimorum theologorum cum philosophis de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet quod totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque simul gratia infunderetur, ut etiam nonnulli metaphysicantes potius quam theologicantes dicunt, gratiam secundum essentiam suam totam infundi." WA 4, 665.

129) Vgl. S. 144 ff.

130) AreſBA I 2, S. 273.

131) WA 38, 148.

132) „. . . . quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; fui et ego, sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi." Enders 1, 29; aus dem Brief an Georg Spenlein, Wittenberg, 8. Apr. 1516.

133) Vgl. S. 89 ff.

134) Dieſe jedem Occamiſten geläufige Auffaſſung vom Glauben trägt auch Luther in ſeiner ganz in katholiſchen Bahnen ſich bewegenden Vorleſung über die Sentenzen des Lombarden vor. Vgl. S. 234 ff.

135) Vgl. Bd. 1, 261.

136) Vgl. im Brief an Georg Spenlein vom 8. Apr. 1516, Enders 1, 29: „. . . quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram deo, veluti virtutibus et meritis ornati."

137) Vgl. Bd. 1, 21. 138) Bd. 1, 15. 96. 139) Bd. 1, 213; Bd. 2, S. 100.

140) Vgl. Luthers Predigt vom 21. Mai 1537 über Joh. 3, 16—21, WA 45, 86 und Bd. 1, 260 Anm. 18.

141) TR I Nr. 461, Febr. 1533: Seine Versuchung sei die, daß er glaube, keinen gnädigen Gott zu haben. Das sei lex und die höchste tristitia.

142) WA 37, 274; vgl. Bd. 1, 296 Anm. 8.

143) Die Versuche Denifles, Grisars und anderer, des Reformators Mitteilungen über die Christuspredigt seiner Jugend- und Mönchsjahre Lügen zu strafen, bleiben erfolglos. Vgl. Bd. 1, 19 ff.

144) Wenn neuere Lutherbiographien Luther sofort in den Kampf um die durch die eigenen natürlichen Werke zu verdienende Gnade eintreten lassen, so vergröbern sie in unzulässiger Weise und fordern den berechtigten Widerspruch der katholischen Forschung heraus. Weder theologisch noch psychologisch liegt das Problem so einfach, wie die von der Ueberlieferung der zweiten und dritten protestantischen Generation beeinflußte protestantische Durchschnittsmeinung überzeugt ist.

145) „Quod Christus venit non solvere legem, non debet intelligi, quod legem impleverit per opera secundum legem, quia sic nunquam est impleta nec potest impleri. Sicut apostolus ad Romanos disserens: Sed quia dedit gratiam, per quam opera legis grata fierent deo, quia sine gratia lex non impletur, etiam si omnia eius opera fierent." WA 9, 88. Vgl. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 137—143 über Luthers Anschauung von der Rechtfertigung in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden. Auch Biels Gnadenlehre wurde dadurch nicht paulinisch, daß sie sich an den Römerbrief anlehnte und selbst Röm. 11, 6 aufnahm. Vgl. S. 100.

146) Vgl. S. 145.

147) Denifle hat in der Schrift de votis monasticis Verleumdung über Verleumdung entdeckt. Er war jedoch, wie hier nicht mehr braucht ausgeführt zu werden, recht schlecht beraten, als er diese Entdeckung machte. Vgl. meine Anmerkungen zu Luthers Schrift über die Mönchsgelübde, BA Erg.Bd. 2.

148) „Sese nunquam docuisse aliter, quin Christus et gratia dei sint principalia in ordinibus et optima, sicut sancta sanctorum." WA 8, 620.

149) Denifle und seine Nachfolger kehren immer wieder zu diesen unsicheren Texten zurück und rechtfertigen mit ihnen den Satz von der Verlogenheit oder krassen theologischen Ignoranz Luthers.

150) „Et sic, quando missavi: Jesu Christe, venio; gravamina ordinis mei sint mihi absolutio in vitam aeternam." WA 40, 1 S. 265, 1531; in Gal. 2, 18. So in der Handschrift. Im gedruckten, von Körer stark erweiterten Kommentar heißt es: „Ego in eodem luto haesitavi. Putabam Christum esse iudicem (esti ore fatebar eum passum et mortuum pro redemptione generis humani) placandum observatione Regulae meae. Ideo cum orabam aut celebrabam missam, solitus eram semper adiicere in fine: Domine Jesu, ad te venio et oro, ut gravamina ordinis mei sint compensatio pro peccatis meis." WA 40, 1 S. 265. Man sieht sofort, daß Körers Erweiterung die Worte Luthers verschlimmbessert. Denn sie gibt dem Mißverständnis Raum, als habe Luther durch Klosterwerke die dem Sakrament vorbehaltene Vergebung der Sünden erstrebt. In der Nachschrift des gesprochenen Wortes wird noch ganz richtig den Werken die Bedeutung der Satisfaktionen zuerkannt. Zugleich sieht man, daß es sich wirklich für Luther in erster Linie um die Geltung vor dem Richterstuhl handelte.

151) Denifle a. a. O. S. 319 ff.

152) Wie so oft, haben wir es mit einer Ausführung zu tun, für deren Wortlaut die zweite Generation verantwortlich ist. Der beanstandete Abschnitt findet sich im großen Galaterbriefkommentar, in der Auslegung von Gal. 2, 18. Er lautet: „Formula absolutiones monasticae. Parcat tibi deus frater. — ‚Meritum passionis domini Jesu Christi et beatae Mariae semper virginis, et omnium sanctorum, meritum ordinis, gravamen religionis, humilitas confessionis, contritio cordis, bona opera, quae fecisti et facies pro amore domini nostri Jesu Christi, cedant tibi in remissionem peccatorum tuorum,

in augmentum meriti et gratiae et praemium vitae aeternae'. — Hic audis quidem meritum Christi, sed si diligentius verba expenderis, intelliges Christum plane otiosum esse et ei detrahi gloriam et nomen iustificatoris et salvatoris, et tribui monasticis operibus. Num hoc non est nomen Dei in vanum sumere? Num hoc non est Christum verbis fateri, vim autem eius abnegare et blasphemare? Ego in eodem" usw. wie in Anm. 150. WA 40, 264 f.

Die Nachschrift der Vorlesung kennt diese Sätze nicht, sondern nur einen Ausfall gegen die Benediktiner Mönche. „Ut die Benediktiner Munch: den schendlich tod leid; pro tua ignominiosa morte; Meritum passionis Christi et meritum ordinis et gravamen, bonum opus, — sic absolvunt. pfu dich, hoc est tamen dicunt: Exemplum et imitatio Christi et opus debet te iustificare. Wie kann man ein elenden menschen iemmerlicher verfuren, qui iam decollandus. Et sic, quando missavi: Jesu Christe, venio; gravamina ordinis mei sint mihi absolutio in vitam aeternam." WA 40, 1 S. 264.

Der Abstand beider Texte ist augenfällig. Denifle hat von Rörers Manuskript offenbar nichts gewußt. Er hätte sonst nicht Luthers Worte, sondern seine eigene Anklage gegen Luther als „haarsträubend" erkennen müssen. Denn nichts von dem, was Denifle als haarsträubenden Betrug brandmarkt, ist im Manuskript der Vorlesung enthalten. Denifle kann sich auch nicht damit entschuldigen, daß er sich auf den Text der Erlanger Ausgabe habe verlassen müssen. Denn er kannte die wissenschaftliche Unzulänglichkeit dieser Ausgabe gut genug. Und wenn er wirklich dem Reformator jene Ungeheuerlichkeit zutrauen wollte, so mußte er alles tun, um seine Anklage auf sicheren Boden zu stellen. Da hätte selbst die Erlanger Ausgabe ihm Dienste erweisen können. Denn eine literarkritische Bemerkung macht auch sie. Daß nicht Luther, sondern Rörer den Kommentar herausgegeben, hätte also Denifle beachten können. Er hätte ferner Luthers Vorrede zum Kommentar berücksichtigen dürfen. Denn hier wundert sich Luther, daß er so wortreich gewesen sein solle, und er versichert, das Ganze sei ohne sein Zutun gedruckt worden. Denifle jedoch hat sich darüber hinweggesetzt. Auch ist ihm entgangen, daß Rörer seiner Handschrift, als er sie für den Druck bearbeitete, viel einschaltete. Aber noch einen letzten Fingerzeig hat er übersehen: Die Bemerkung des Herausgebers, die auf die „mönchische Absolutionsformel" vorbereitet. Rörer will, wie er seine Leser an Ort und Stelle ausdrücklich wissen läßt, sie „hinzuschreiben" (adscribere), damit die Nachwelt den grenzenlosen und unsagbaren Greuel des päpstlichen Reiches erkenne. Bisher war es nicht üblich, Worte des Herausgebers einem anderen als ihm selbst aufzubürden. Auch Luther darf sich der Wohltat dieser Regel erfreuen. Oder mit anderen Worten: Denifles Anklage bricht ganz in sich zusammen, weil sie Worte Rörers als Worte Luthers ausgegeben hat. Rörer hat offenbar aus einem vor ihm liegenden mönchischen Beichthandbuch den Passus abgeschrieben und seinem Text einverleibt (adscribere!).

Damit wäre zugleich erwiesen, daß man es mit einer „mönchischen Absolutionsformel" zu tun habe. Auch gegen Rörers Formel würde sich Denifles Zorn nicht mit Grund richten können. Doch dem besonders nachzugehen haben wir keinen Anlaß. Uns genügt zu wissen, daß weder die Ueberschrift: Formula absolutionis monasticae noch die Ausführungen Luther gehören. G. Kawerau, W. Köhler und D. A. Müller, die übrigens den Text als lutherisch behandeln (G. Kawerau: Deutsch-evangelische Blätter NF 4, 530 ff.; W. Köhler: Luther und die Lüge, S. 26 f. 207; D. A. Müller: Luthers theologische Quellen, S. 50 ff.), weisen mit Erfolg nach, daß Denifles Entrüstung über diese „Formel" grundlos sei. Die Formel passio etc. habe zwar mit der absolutio a culpa et poena aeterna nichts zu tun, wohl aber mit der absolutio a poena temporali. Sie gehöre, wie auch Denifle zugebe, zur Genugtuung. (A. D. Müller a. a. O. S. 52.) Die Genugtuung aber gehöre zur Sündenvergebung. Das sind selbstverständliche Dinge, über die man nicht streiten sollte. A. D. Müller kann außerdem den Dominikaner und päpstlichen Archivar Denifle darauf aufmerksam machen, daß die inkriminierte Formel sich gerade unter der Ueberschrift formula absolutionis im heutigen Dominikanerbrevier und im offiziellen Rituale Romanum vorfindet (Ebd. S. 51). Denifles Entrüstung über den „Betrug" Luthers war wirklich gegenstandslos. Rörer las die Ueberschrift „Absolutionsformel". Die

nähere Bezeichnung „mönchisch" wird von ihm stammen. Er mochte sich dazu berechtigt glauben, da er aus dem Text ersah, daß sie auf Ordensleute berechnet war. Und deren Formel wollte er seinen Lesern bekannt geben. Kurz vorher redete er ganz korrekt von der Absolutionsformel schlechthin. Im übrigen brauchen wir nicht zu untersuchen, ob Rörer in allem die katholische Praxis richtig geschildert hat. Denifles Beschuldigung verliert ja auf jeden Fall den Anspruch auf ernsthafte Beachtung; insbesondere, soweit es sich um den „Betrug" des Reformators handelt.

153) Von dieser Kenntnis hat er auch Gebrauch gemacht, wenn es ihm wünschenswert erschien. Vgl. Anm. 128. Auch sein keineswegs gelegentlicher Hinweis auf die Unterscheidung einer Erfüllung des Gesetzes nach der Substanz der Tat und der Absicht des Gesetzgebers ist deutlich genug.

154) Z. B. WA 37, 661. 247; aus den Predigten von der heiligen Taufe, vom 1. Febr. 1534. Zum textkritischen Problem dieser Mitteilung vgl. Bd. 1, 296 Anm. 8.

155) „placare".

156) Vgl. A. V. Müller: Luthers theologische Quellen, S. 19. Dies ist übrigens eine Binsenwahrheit, die trotz Denifle auch Luther gekannt hat.

157) Bd. 1, 84—87.

158) Bd. 1, 255.

159) Vgl. Bd. 1, 19 ff. Auch die klösterliche Christuspredigt hat der Reformator als Gerichtspredigt charakterisiert. Denifle und die in seinen Fußtapfen wandelnde Forschung haben ihm dies schwer verübelt. Doch auch hier ohne Grund. Der Wortlaut der späteren Texte ist allerdings in der Regel nicht gesichert. Die bekannte, oft zitierte Aeußerung aus dem großen Galaterbriefkommentar: „Ego in eodem luto haesitavi. Putabam Christum esse iudicem — etsi ore fatebar cum passum et mortuum pro redemptione generis humani — placandum observatione Regulae meae" (WA 40,1 S. 265; in Gal. 2, 18) stammt von Rörer. Damit wird auch hinfällig, was A. V. Müller a. a. O. S. 55 über die Versöhnung des Richters durch die Beobachtung der Regel ausführt. Der nun folgende Satz des Kommentars: „Ideo cum orabam" usw. lehnt sich zwar an das Vorlesungsmanuskript an. Aber auch hier hat Rörer den Text erweitert und den theologisch richtigen Ausführungen Luthers eine Wendung gegeben, die zu Mißverständnissen verleiten kann. Vgl. Anm. 150.

160) Vgl. S. 37. 96.

161) ArefBA I, 2 S. 109.

162) Vgl. S. 92. Dazu vgl. Luther selbst noch 1509 in den Randbemerkungen zum Lombarden. WA 9, 71.

163) Vgl. die Ausführungen über den freien Willen und die Gewohnheit S. 92.

164) Denifle hat versucht, Luthers Kampf mit der „Begierlichkeit" möglichst ganz ins Gebiet des Geschlechtlichen zu legen. Der Kuriosität halber mag es erwähnt werden, ernsthafte Beachtung verdient es nicht. Vgl. SchrVfRG Nr. 100, 78 f.

165) Bd. 1, 210.

166) Noch in der Vorlesung über den Römerbrief wirkte diese Furcht mit ihrer quälenden Selbstbeobachtung nach. SchrVfRG Nr. 100, 197.

167) So WA 40, 2 S. 92, in Gal. 5, 17: „Sed nihil prorsus proficiebam. Quia semper redibat concupiscentia carnis, ideo non poteram acquiescere, sed perpetuo cruciabar his cogitationibus: Hoc et illud peccatum commisisti, item laboras invidia, impatientia etc. Frustra igitur ingressus es sacrum ordinem, et omnia bona opera tua inutilia sunt." In der Handschrift aber lesen wir WA 40, 2 S. 92: „In monachatu putabam me damnatum, quando sentiebam concupiscentiam carnis, ut malus motus, displicentia cum fratre, et caro concludebat: tu es in peccatis." Daß er keine Fortschritte gemacht habe, wird hier nicht gesagt. Nur Rörer behauptet es in seinem gedruckten Kommentar. In der Enarr. in gen. c. 27, 38—40, nach 1540 und vor 1542/43, WA 43, 536 heißt es: „Itaque quo magis currebam et desiderabam ad Christum venire, hoc longius ipse a me recedebat." Vgl. TR I Nr. 502; Frühjahr 1533.

168) WA 4, 665: „Sic enim sapere, hoc, quid est aliud quam desperationem incurrere

et infoelicem conscientiam inquietare? Sic enim et ego prope de deo et quicquid ipse est et habet desperavi."

169) WA 47, 590. Der Wortlaut ist nicht verbürgt, Der Text der Predigt fußt auf der Handschrift Aurifabers, die unter anderen eine Nachschrift Rörers benutzt hat. Die Predigt wurde gehalten am 7. Dez. 1539.

170) WA 38, 148; aus der kleinen Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch, 1533. Vgl. in Gal. 5. 17 von 1531, WA 40, 2 S. 92.

171) Biel: Coll. lib. III dist. 27 qu. vn. art. 3 prop. 4 R.

172) Aref BA I 1, S. 109: „Et ex hoc ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini me preferre, cum essem contritus et confessns; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece. Si enim propter preterita, que dicunt semper oportere recordari (et verum dicunt, sed non satis), tunc non remissa esse cogitabam, que tamen deus promisit remissa esse confitentibus. Ita mecum pugnavi, nesciens, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati, nisi in spe i. e. auferenda et data gratia, que auferre incipit, ut non imputetur ammodo pro peccato."

173) Vgl. WA 4, 266; noch 1514 trug er ihn vor.

174) Ueber den Unterschied der nominalistischen und thomistischen Fassung des Satzes vgl. Denifle: Luther und Luthertum, Bd. 1², 575 ff; vgl. S. 94. Denifle hat es (ebd. S. 578) Luther zum Vorwurf gemacht, daß er den Satz in der Form zitiere: „Wer das Seinige tut, dem gibt Gott unfehlbar die Gnade." Dahinter steht aber weder eine Fälschung noch sonst eine Hinterhältigkeit oder theologische Unwissenheit Luthers. Oder wäre Denifle bereit, auch Biel den theologischen Ignoranten zuzuzählen? In Biels Collectorium wird ja die Frage untersucht, ob man behaupten dürfe, daß Gott demjenigen, der das Seine tue, notwendig die Gnade gebe. Biel bejaht die Frage und erläutert den Sinn der Formel. Er meint auch, von einer unfehlbaren Mitteilung der Gnade reden zu dürfen: „Disposuit (sc. deus) dare immutabiliter gratiam facienti quod in se est" (Coll. in sent. lib. II dist. 27 qu. vn. dub. 4 P). Und obwohl Denifle den Reformator wegen der Fälschung „unfehlbar" rügt, muß er doch einräumen, daß sie das rechte Verständnis des Zusammenhangs nicht gestört hat. Luther selbst verknüpft mit der „gefälschten" Formel den richtigen Sinn. Warum denn überhaupt ihn rügen, zumal er nur wiederholt, was ihm gesagt worden war?

175) Vgl. S. 94.

176) Ebd.; Biel: Collectorium lib. II dist. 28 qu. vn. art. 2. dub. 1 L.

177) Biel, ebd. lib. IV dist. 2 qu. 1 art. 3 dub. 2 G.

178) Biel, ebd. lib. II dist. 28 qu. un. art. 2 dub. 1 L.

179) So lehrte auch der gefeierte Erfurter Lehrer Paltz in seiner Celifodina. Vgl. Nic. Paulus: Joh. v. Paltz über Ablaß und Reue. ZfkTh 23, 1899, S. 65.

180) Nic. Paulus, a. a. O. S. 69 ff. Ein attritus, der nur die Furcht vor der Strafe kennt, kann nicht selig werden. Stirbt er in solchem Zustand, so wird er verdammt.

181) Einen wirklichen Ausgleich zwischen dem die rechtfertigende Gnade erwirkenden Reuemotiv und der sie vermittelnden sakramentalen Absolution hat keine mittelalterliche Schule gefunden, auch die occamistische nicht. Wenn der wahren Reue die Gnadeneingießung zu danken ist, so verliert das Beichtsakrament seine innere Begründung. Wenn andererseits in der vollkommenen Reue die übernatürliche Liebe enthalten ist, so kann sie nur von demjenigen geleistet werden, dem schon der Gnadenhabitus der Liebe geschenkt ist. Jeder andere kann also im besten Fall die höchste Form der unvollkommenen Reue aufbringen. Um die Beseitigung dieses Widerspruchs hat sich auch die thomistische Dogmatik vergeblich bemüht. Er erklärt sich aus der Entwicklung des mittelalterlichen Sakramentsbegriffs, mit dem sich das vormittelalterliche Reuemotiv des Bußinstituts nicht zwanglos verbinden konnte. Vgl. meinen Artikel Sakrament in RiGuG und meine Ausführungen in ThR Jahrg. 16, S. 104 ff.

182) Paltz in der Celifodina und besonders im Supplementum. Vgl. Nic. Paulus a. a. O. S. 71 f.

183) Vgl. Anm. 178.

184) EA 19, 130: „Sequebar enim hanc doctrinam de contritionibus.“ Schon in der Vorleſung über den Römerbrief bekennt er, geglaubt zu haben, daß, wenn er vollkommen bereut und gebeichtet hätte, auch innerlich die Sünden beſeitigt ſein mußten. Aref BA I 2, S. 109.

185) Vgl. S. 114 ff.

186) EA 19, 99; enarr. Ps. LI, 1532, von Veit Dietrich 1538 herausgegeben: „Contra papa obmisso verbo de forma et virtute sacramentorum disputat item de contritionibus et attritionibus. Hac doctrina sane ita sum ego in scholis corruptus, ut vix magno labore dei gratia, me ad solum auditum gaudii potuerim convertere. Nam si expectandum eo usque est, donec sufficienter conteraris, nunquam pervenies ad auditum gaudii, id quod in monasterio magno cum labore saepissime expertus sum. Sequebar enim hanc doctrinam de contritionibus, sed quando conterebar magis tanto dolores, et conscientia insurgebat maior, nec poteram admittere absolutionem et alias consolationes, quas afferebant ii, quibus confitebar.“ — Vgl. die Vorleſung über den Galaterbrief 1531, WA 40, 2 S. 92.

187) „Ecce hoc est, quod illi solent dicere, quod contritio in caritate facta facit remitti peccata.“ WA 1, 321; aus dem sermo de poenitentia, 1518.

188) „. . licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarem.“ Enders 1, 197; aus dem Begleitſchreiben zu den resolutiones an Staupitz vom 20. 5. 18.

189) „Quod verbum nescio, si omnes intelligunt, qui tam frequenter ipsum in ore versant: hoc scio, obscurissimum esse nec a me aliquando intellectum. Hic vero invenies (si non vis mentiri) te non esse talem, sed potius velles, ut prior vita liceret, quia sentis te omnino adhuc inclinari ad vitam priorem. . . Imo si recte perpendas haec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat, vel saltem paucissimos. Et de me ipso confiteor similia omnino.“ WA 1, 321; aus dem sermo de poen. 1518.

190) „ . . . qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e coelo sonantem excepimus: quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iustitiae et dei incipit, et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.“ Enders 1, 196; aus dem Begleitſchreiben zu den resolutiones an Staupitz, 20. Mai 1518.

191) Vgl. auch den Brief an G. Spenlein, Wittenberg 8. April 1516; Enders 1, 29.

192) Vgl. S. 84 f. 193) Vgl. S. 91.

194) Vgl. S. 95; ebenfalls A. Th. Jörgenſen: Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme under saerligt Henblik paa hans Praedestinationslaere. København, 1908, S. 23. Biel: Coll. lib. I dist. 17. qu. 1 E: „Deus quemcunque beatificat, mere contingenter libere et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacunque forma vel dono collato, nisi quod deus misericorditer ordinavit, quod habens tale donum mereatur vitam aeternam. Et hoc dictum maxime recedit ab errore Pelagii, qui posuit, quod deus necessiatur habenti actum moraliter bonum dare vitam aeternam et non ex gratia sua, id quod, si non daret, esset inustus.“ Die Abſicht der Occamiſten, von Pelagius möglichſt weit abzurücken, iſt unverkennbar. Das war kein taktiſches Manöver. Auch haben ſie nicht mit Wiſſen und Willen, was A. Th. Jörgenſen offen läßt (in ſeinem Aufſatz: Was verſtand man in der Reformationszeit unter Pelagianismus? ThStKr. Bd. 83, 1910, S. 67), die Gedanken der Pelagianer gefälſcht. Ihre Schilderung des Pelagianismus haben ſie für ebenſo zuverläſſig gehalten wie ihre Charakteriſtik des Thomismus. Daran braucht man überhaupt nicht zu zweifeln. Ihr Haupteinwand gegen die pelagianiſche Häreſie, daß ſie Gott mit Notwendigkeit beſtimme, die moraliſch guten Handlungen mit der Seligkeit zu belohnen, läßt deutlich erkennen, wie der Pelagianismus auf einen Occamiſten wirkte. Er brauchte weder zu fälſchen noch zu verſchleiern. Stand er vor den Sätzen eines Pelagius über den freien Willen, die guten Werke und den himmliſchen Lohn, ſo ſpürte er alsbald die Wirkung eines Gottesgedankens, den er als unwürdig

zurückweisen mußte. Selbst das mit dem freien Willen ausgestattete gebrechliche Geschöpf kann nicht mit Gott in der von Pelagius vorausgesetzten Form verkehren dürfen und wollen. Das „anthropologische" Problem gleitet in das „theologische" über, wie umgekehrt Luthers neuer Gottesgedanke auf die Fassung des anthropologischen Problems zurückwirkte. Beide Probleme so scharf gegeneinander abzugrenzen, wie Jörgensen getan, dürfte wohl nicht statthaft sein. Auf keinen Fall aber kann man die Aufrichtigkeit der von den Occamisten gegebenen Charakteristik des Pelagianismus bezweifeln.

Wie weit sie selbst „Pelagianer" oder „Semipelagianer" sind, ist eine Frage für sich. Schon im ersten Bande hatte ich ihrer Einordnung in das Schema des Semipelagianismus widerstrebt; um vom Pelagianismus zu schweigen, der trotz Luther überhaupt nicht in Betracht kommt. Ich möchte in meinem Widerstand nicht nachlassen. Jörgensen hat freilich Einspruch erhoben. Andere werden ihm vermutlich folgen. Zeugen von katholischer Seite aufzubieten wird leicht sein. Thomisten alter und neuer Zeit haben die Occamisten, die von der speziellen Gnade nichts wissen wollten und aus dem allgemein zugestandenen Satz vom freien Willen die Folgerung für die „natürliche" Sittlichkeit zogen, unter den Sammelbegriff des Pelagianismus gebracht. Mußte einmal der Ketzerkatalog aufgeschlagen werden, so konnte jeder erraten, auf welcher Seite das Auge eines Thomisten ruhen würde. Wer aber mag heute noch ernsthaft die theologische Bewegung in die Schemata der alten Kirchengeschichte eingliedern? In der trinitarischen Frage hat man sich dessen entwöhnt. Arius und Sabellius ruhen endgültig unter den Toten. Und Pelagius will man immer wieder zu neuem Leben erwecken? Dogmengeschichtlich darf man, seitdem die Habituslehre mit ihrer Tendenz, die Verdienste und das ganze sittliche Leben unter den Begriff der Gnade zu stellen, sich durchsetzte, nicht mehr von Pelagius und Semipelagianismus reden. Das würde die Gedanken in eine falsche Richtung lenken. Und der Historiker hat doch die Aufgabe, solche Bezeichnungen zu wählen, die das Charakteristische und Unterscheidende erkennen lassen. Will man auf üblich gewordene Kennworte nicht verzichten, so mag man ihnen wenigstens einen Zusatz geben, wie F. Loofs (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., S. 546 u. ö.) es tat, als er vom „Neosemipelagianismus" sprach. Aber selbst dies dürfte nicht ganz sachdienlich sein. Daß Jörgensen meiner Darstellung nicht ganz folgen mag, ist vielleicht auch darin begründet, daß er den Willkürbegriff in der occamistischen Gottesidee überspannt und auf den Wechsel von theoretisch-grundsätzlicher und praktisch-empirischer Betrachtung des liberum arbitrium nicht achtet. Nun erscheint allerdings der Occamismus „moralistischer" als er war. Und die religionspsychologischen Wirkungen der Akzeptationstheorie müssen verschwinden. Der Occamist war doch so fest von dem Gegensatz von Natur und Uebernatur überzeugt, daß sein praktisches Verhalten die zur Uebernatur gehörende gratia nie leugnen oder gering achten konnte. Auch die Occamisten konnten sich mit gutem Gewissen auf Paulus berufen, nachdem einmal der paulinische Gottesgedanke in den katholischen umgedeutet war. Daß sie als „Pauliner" auftraten, war keine Pose und bewußte Irreführung.

Im übrigen möchte ich nicht den Eindruck erwecken, als stände ich von Jörgensen weit entfernt. Denn dem noch ganz im alten Schema des Ketzerkataloges lebenden Reformator billige ich anstandslos das Recht zu, seine Gegner als „Pelagianer" zurückzuweisen. Ich glaube ausreichend genug die aristotelische „Werkgerechtigkeit" des occamistischen Systems geschildert und bestimmt genug deren Wirkung auf die religiöse Praxis und Askese angegeben zu haben. Und grade sie war es, die Luther später im Auge hatte, wenn er von der „Sawtheologie" der modernen Pelagianer sprach. Auch daß er Occamisten und Thomisten in gleicher Weise verdammte, war kein Zeugnis theologischer Halbbildung. Er hatte ja im theologischen Hörsaal und durch die ihm zugänglich gewesene Literatur gelernt, daß auch die Thomisten keine „spezielle" Gnade kannten. Gregor von Rimini war ihm damals als eigensinniger „Extremer" gezeichnet und auch erschienen. Später konnte er ihm darum neben Augustin eine ehrenvolle Ausnahmestelle einräumen. Vollends aber berechtigte ihn seine neue Gottesanschauung zu seinem — freilich dogmatischen — scharfen Urteil. Vor dem reformatorischen Verständnis des Wesens Gottes und des Verkehrs mit

ihm konnte auch der Gnadenhabitus nicht beſtehen. Auch er wurde zu einem Moment der Vergeltungsordnung. Dazu vgl. noch § 13.

195) Vgl. S. 95 und Anm. 194.

196) Vgl. S. 102.

197) Vgl. S. 80.

198) Bd. 1, 214.

199) Wenn der Reformator von ſeinen durch die Prädeſtinationsidee geweckten Skrupeln und Aengſten erzählt, hat er meiſt jene Zeit im Auge, da er Staupitz ſeine Nöte offenbaren durfte. Ohnehin iſt, was wir von dem Noviziat Luthers wiſſen, nicht grade geeignet, die Annahme zu ſtützen, daß ſchon im erſten Kloſterjahr die Prädeſtinationsidee ihn quälte. Der des „feinen und geruhſamen Lebens" ſich erfreute, im Anſehen eines „zweiten Paulus" ſtand, auf dem Wege der Vollkommenheit vorwärts kam und ſeiner „Gerechtigkeit" noch traute, brauchte nicht grade von Beängſtigungen heimgeſucht zu werden, die in der Erwählungsidee ihren Urſprung hatten.

200) Biel: Expositio canonis missae, lect. 33.

201) Vgl. S. 71.

202) Davon zeugen ſchon die Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden. WA 9, 57 f. Auch die Vorleſung über den Römerbrief beweiſt, daß Luther mit der Terminologie der Prädeſtinationslehre vertraut wurde. AfrefBA I, 2 S. 209 f. 226.

203) AfrefBA I, 2 S. 226: „Hic tamen moneo, ut in istis speculandis — Problem des Vorherwiſſens und Vorherbeſtimmens — nullus irruat, quid nondum est purgate mentis, ne cadat in barathrum horroris et desperationis, sed prius purget oculos cordis in meditatione vulnerum Jhesu Christi. Neque enim ego ista legerem, nisi ordo lectionis et necessitas cogeret. Quia hoc robustissimum vinum et perfectissimus cibus... Ego vero parvulus sum, lactis indigens, non esca."

204) Vgl. Biel, expos. can. mis. lect. 23.

205) WA 9, 57 f. 62. 71 f.

206) AfrefBA I, 2 S. 209: „Sane nostri theologi, velut acutuli, nescio quid magnum sibi effecisse videntur, quando suum contingens adduxerint, dicentes electos salvari necessario, necessitate sc. consequentie, sed non consequentis. Hec tantum vacua verba sunt, praesertim cum hoc ‚consequentis contingere' velint intelligere aut saltem occasionem intelligendi dant, quod nostro arbitrio fiat vel non fiat salus. Sic enim ego aliquando intellexi." In Biels Sentenzenkommentar las er auch, daß es Anmaßung ſei, wenn man ohne den Erwerb von Verdienſten des unendlichen Gutes teilhaftig werden wolle. Biel, coll. lib. III dist. 26 qu. vn. not. 2 D.

207) Biel: Coll. lib. I dist. 41 B: „Manifestum est, quod cum praedestinatio et reprobatio sit divina voluntas, quae illi vult dare vitam aeternam, isti poenam perpetuam, quod voluntas nihil aliud est quam deus ipse, nulla est causa ex parte creaturae ipsius praedestinationis neque reprobationis, cur ipsa sit aeterna et incausata.

208) AfrefBA I, 2 S. 210: „Queritur de necessitate sequele, an fiat necessario, quod deus predestinavit, et concedunt, quod sic. Et tamen addunt hanci additionem superfluam, postquam totam responsionem dederunt." Vgl. Anm. 206.

209) Vgl. SchrVfRG Nr. 100 S. 91. — TR II Nr. 2654 a, zwiſchen 10. und 28. Sept. 1532: „Im Gedanken von der Prädeſtination vergeſſen wir Gott und das laudate hört auf und das blasphemate geht an." — EA 60, 161: „Ich vergeſſe alles, was Chriſtus und Gott iſt, wenn ich in dieſe Gedanken komme, ſo halte ich Gott für einen Böſewicht und Stockmeiſter." — WA 2, 688; 5, 620 ff. Vgl. Th. Kolde: Martin Luther, Bd. I, 58.

210) In einem offenbar autobiographiſchen, wenn auch ſchwerlich auf dieſe Zeit ſich beziehenden Rückblick hat Luther ſelbſt verſichert, er wäre hoffnungslos zuſammengebrochen, wenn die Pein auch nur ſechs Minuten gewährt hätte. WA 1 557: „Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum sese asseruit, brevissimo quidem intervallo, sed tantas ac tam infernales, quantas nec lingua dicere nec calamus scribere nec inexpertus credere potest, ita ut, si perficerentur aut ad mediam horam durarent, imo ad horae decimam partem, funditus periret et ossa omnia in cinerem redi-

gerentur. Hic deus apparet horribiliter iratus et cum eo pariter universa creatura. Tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio. Tunc plorat hunc versum: Proiectus sum a facie oculorum tuorum." Vgl. Anm. 73. O. Ritschl scheint dies Erlebnis in die ersten Klosterjahre Luthers verlegen zu wollen. O. Ritschl: Luthers seelische Kämpfe in seiner früheren Mönchszeit. JW vom 21. 1. 1910.

211) Vgl. Anm. 210, Melanchthons Vita und TR II Nr. 1263, auch den Brief an Dilscamp vom 1. Jan. 1528; Enders 6, 173.

212) Biel, expos. can. mis. lect. 33.

213) Vgl. S. 377, Anm. 88.

214) EA opp. ex. lat. 19, 100.— Vgl. S. 138 f. Was hier von Luther erzählt wird, hängt mit den Prädestinationszweifeln zusammen, nicht mit der Frage der persönlichen Heilsgewißheit im reformatorischen Sinn.

215) Vgl. Melanchthons Vita.

216) Biel, coll. lib. 3, dist. 26 qu. vn. not. 2 B. D.

217) TR III Nr. 3680, aus den dreißiger Jahren, Lauterbachs und Wellers Nachschriften: „Nobile illud et memoria dignum est, quod quidam Augustianus dixit ad Lutherum: Si quis volet de praedestinatione cogitare neque consideret Christum ab ipsis incunabulis, ut nobis propositus, eum necesse est mox ruere in desperationem."

218) Der senex könnte sehr wohl mit dem quidam Augustinianus identisch sein.

219) E. Kroker: Tischreden in der Matheſischen Sammlung S. 211 Nr. 393, zwischen 2. und 17. Sept. 1540: „Aber misericordia dei, adiutorum dei, die Wort hett ich lieber."

220) Die Entrüstung Denifles und anderer über die leichtfertige Behauptung des Reformators, daß er im Kloster nichts von der Barmherzigkeit und dem Beistand Gottes gehört habe, war überflüssig. Luther selbst bezeugt das Gegenteil. Im übrigen aber will die vom Reformator richtig erkannte Natur des katholischen Gottesgedankens beachtet bleiben.

221) E. Kroker a. a. O.

222) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 130, Tischrede vom 12. Sept. 1538; E. Kroker a. a. O. S. 211 Nr. 393.

223) Bd. 1, 20 f.

224) WA 43, 537; enarr. in Gen. c. 27, 38—40. Nach 1540 und vor 1542/43. — WA 40, 2 S. 92 in Gal. 5, 17; 1531.

225) Vgl. was früher über die Vorlesungen über die Genesis und den Galaterbrief gesagt war.

226) Brief an G. Spenlein, Wittenberg 8. Apr. 1516; Enders 1, 29.

227) Aus den Scholien der Vorlesung über den Römerbrief; AfrefBA I, 2 S. 273.

228) Ebd. I, 2 S. 273.

229) S. 127 ff.

230) Clichtove: Antilutherus Bl. 160 b. 161.

231) Vgl. S. 127 ff.

232) Neuerdings machen katholische Forscher gern auf die Eigenwilligkeit, Streitsucht und Unbotmäßigkeit Luthers aufmerksam. Ganz mit Unrecht, wenn an absichtliche Auflehnung wider die kirchlichen Autoritäten gedacht wird. „Ungehorsam" war aber letztlich doch vorhanden. Denn das Gewissen lernte es, eigene Ansprüche auch gegen Autoritäten anzumelden.

233) Vgl. S. 78.

234) Enders 1, 197; an Staupitz vom 20. Mai 1518.

235) WA 38, 148; aus der kleinen Antwort an Herzog Georgs nächstes Buch, 1533.

236) „Nam hoc quoque propria experientia didici, quod post vigilias, studia, jejunia, orationes, et alia durissima exercitia, quibus monachus ego ad mortem me afligebam, tamen illa dubitatio relinquebatur in animo, ut cogitarem: quis scit, an deo haec grata sint?" Enarr. Ps. 51. Von Luther 1532 gehalten, von Veit Dietrich 1538 herausgegeben. EA opp. lat. ex. 19, 102.

§ 7.

1) Joh. Cochläus: Ein chriſtliche vermanung der heyligen ſtat Rom an das Teutſchlandt. Verteutſcht durch Joh. Dietenberger, 1524. Bl. G 2.

2) Fr. Myconius: Historia reformationis vom Jahre 1517 bis 1542. Hrsg. v. E. S. Cyprian. Gotha 1715, S. 27.

3) Chriſtoph Scheurls Briefbuch, hrsg. von F. v. Soden und J. K. F. Knaake, 1867, Bd. 1 S. 47; Brief vom Juni 1507 an Georg Schütz, Offizial in Konſtanz: „Latet in hoc angulo Saxoniae."

4) Ebd. S. 44; Brief an Sixt Tucher vom 3. Mai 1507.

5) Ebd.: „Populus praeterea ebrius, rudis et crapulae deditus."

6) TR II Nr. 2800 b; 23. Nov. 1532: „Wir ſitzen allhie Wittenbergae nur in einem ſchindeleich testante Domino Mellerſtadt." Unſere Biographien legen dies Wort Martin Polich, dem „Vater der Univerſität", in den Mund. Gemeint iſt Valentin Polich. (Vgl. ebd.) Luther ſcheint ſich, wenn ſeine Worte zutreffend überliefert ſind, das Urteil angeeignet zu haben. TR III Nr. 2871 b, zwiſchen 2. und 26. Jan. 1533: „Es iſt alhier nichtes mer dan ein ſchinde leich."

7) TR IV Nr. 681, vom 26. Juni 1539 und III Nr. 2871 b, zwiſchen 2. und 26. Jan. 1533: „Initio mirabar Witebergae fundatam esse universitatem."

8) TR III Nr. 3642, zwiſchen 1. und 24. Aug. 37.

9) WA 42, 358; Enarr. in Gen. 9, 3 f.

10) WA 43, 285; Enarr. in Gen. 23, 5 f.

11) Ericeus: Sylvula Sententiarium S. 137; K. Jürgens Bd. 2, 198.

12) TR II Nr. 2800 b: „Wittenbergenses sunt in termino civilitatis; si paulo longius progressi fuissent, in mediam barbariam venissent."

13) Scheurl: Rotulus doctorum Vittembergae profitentium, 1507: „ . . . mira gaudet aeris temperie . . ., que ciues habet humanos et ordinis nostri studiosissimos." Abgedruckt in G. Th. Strobel: Neue Beyträge zur Literatur beſonders des ſechszehnten Jahrhunderts. Nürnberg und Altdorf, 1792, Bd. 3, 2 S. 59 f. Vgl. ebenfalls 1507 in ſeiner oratio ad vniuersitatem Vittenburgensem posteaquam Jodocus Trutfitter, sacre Theologie professor, electus fuit Rector, S. A 3: „Gaudet aeris salubritate, et imprimis ciues alit bonos probos humanos." Das Exemplar iſt im Beſitz der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, Sig. P. O. lat. 633 4°.

14) Strobel a. a. O. S. 61 f.

15) H. L. Leopold: Wittenberg und die umliegende Gegend. Meißen 1802 S. 47.

16) TR IV Nr. 4997; zwiſchen 21. Mai und 11. Juni 1540: „Sed pessima omnium natio est die Wenden, da vnß Gott eingeworffen hatt. Deus semper ad pessimos quosque divertit populos. . . Sic venit etiam huc Christus vnter die Wenden, et destruat opus Diaboli et expellat Diabolos, qui domicilium tenent hic in rusticis et civibus. Dominatur enim Christus in medio inimicorum. Wenn ein böſer volck wer dann die Wenden, ſo muſt das euangelium da ſelbſt auffgangen ſein. Wenns an [ohne] den fromen einigen churfurſten were, der Wenden halben könde die ſchul nicht ein jar hie bleiben; ſie hungerten vnß gar auß."

17) Vgl. Bd. 1, 194. 18) Ebd. Bd. 1, S. 148 f. 150.

19) Vgl. J. Köſtlin Bd. 1, 81; TR III Nr. 2871 b, zwiſchen 2. und 26. Jan. 1533.

20) Andreas Meinhardus: Dialogus illustrate ac Augustissime vrbis Albiorene vulgo Vittenberg dicte Situm Amenitatem ac Illustrationem docens Tirocinia nobilium artium iacentibus Editus. Leipzig 1508 Bl. H 2. Das hier benutzte Exemplar gehört der Univerſitätsbibliothek zu Jena. Ein anderes Exemplar beſitzt die königliche Bibliothek in Berlin.

21) Leopold a. a. O. S. 127.

22) Meinhardus: Dialogus S. A 4 v. 23) Ebd. 24) Ebd. M 2.

25) Heute 500—800 m; zu Luthers Zeiten betrug die Entfernung etwas mehr.

26) Meinhardus S. M 2. Es führt zum „Apollohügel". Mit dem Gott Apollo hat der Name ursprünglich nichts zu tun. Er weist auf das an der Straße nach Koswig gelegene Dorf Apollensdorf, auch Boldensdorf genannt. Der Berg liegt einen km nördlich vom Dorf. Leopold leitet a. a. O. S. 121 den Ortsnamen aus dem Personennamen Balduin ab.

27) Leopold a. a. O. S. 107.

28) Otto Oppermann: Das sächsische Amt Wittenberg am Anfang des 16. Jahrhunderts. Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte 1897, Bd. 4, 2 S. 81 f.

29) Ebd. S. 82. 30) Ebd.

31) Leopold a. a. O.

32) Oppermann a. a. O. S. 119. 33) Ebd. S. 84.

34) Meinhard S. M 3': „Spaciosa profecto vrbs." 35) Ebd. S. M 3.

36) Falsch G. Stier: Wittenberg im Mittelalter, Wittenberg 1855, S. 31, das Tor sei noch zu Luthers Zeiten Kreuztor genannt worden.

37) A. M. Meyner: Geschichte der Stadt Wittenberg, Dessau 1845, S. 98.

38) Meinhard S. F 6'.

39) Oppermann a. a. O. S. 90; vgl. Schild: Denkwürdigkeiten Wittenbergs, Wittenberg 1892, dritte Aufl., S. 12.

40) Chr. Scheurl: Libellus de laudibus Germaniae et ducum Saxoniae, Leipzig 1508, S. D 5' f.: „Germanorum preterea solertiam ingeniosam, solertissima inuenta declarant. Quis enim nesciat, Germanos maiorum minorumque id est manualium Bombardarum inuentores extitisse? Que non modo rumpi vrbium muros, sed celum etiam quati posse docuerunt, quidus nihil solertius, nihil terribilius. . . Magna enim vi ignis collecti, emissis repente aut ferreis aut lapideis pilis, quicquid obuium offendunt, quassant, dissipant, frangunt, contundunt; adeo quod nullus sane locus, quamuis natura munitus, reperitur, quia facile adhibitis tormentis minacissimis, quas a sono bombardas nuncupant, expugnetur. Vnde in eis hoc tempore omnis vis peditum, omnis equestris splendor, omnis denique bellica virtus turpiter diffidit."

41) Meinhard S. M 2'.

42) Schild a. a. O. S. 12. Man redet zwar gern von der sicheren, befestigten und wohl bewehrten Stadt. Vgl. J. v. Pflugk-Harttung: Aus dem Lutherhaus in Wittenberg. ARG, 1911, S. 138. Aber die Ortsansässigen jener Tage äußern sich anders.

43) TR II Nr. 2494 a; TR III Nr. 3517; Coll. 3, 101.

44) TR III 2880 a; zwischen 2. und 6. Jan. 1533.

45) TR IV Nr. 4681; vom 26. Juni 1539.

46) Meinhard läßt seinen Begleiter wissen, daß die Juden penitus vertrieben wurden (Dialogus M 3). Wie andere deutsche Städte hatte auch Wittenberg um die Mitte des 15. Jhds. — 1440 — eine Judenhetze gehabt. Kein Jude war zurückgeblieben.

47) Meinhard S. G 6'; vgl. S. H und C 6': „Pulchras nunquid vrbs habet mansiones? M: Olim casis non dissimiles, nouis ciuibus superuenientibus ac alia etate noua et pulchra et maxima preter formam veterum extruuntur edificia."

48) Ebd.

49) Auch Scheurl hebt dies hervor. Vgl. Haußleiter: Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers, 1903, S. 48. Doch Scheurls überschwenglichen und zum Teil gespreizten Urteile wollen recht vorsichtig verarbeitet sein.

50) P. Mannewitz: Das Wittenberger und Torgauer Bürgerhaus vor dem dreißigjährigen Krieg. JD. Dresden 1914, S. 8.

51) Mannewitz a. a. O. S. 26. 42.

52) Meinhard a. a. O. S. G. 6'.

53) Auch Chr. Scheurl vergißt nicht, sie in seiner oratio attingens litterarum prestantiam necnon laudem Ecclesie Collegiate Vittenburgensis, Leipzig 1509, zu rühmen: „Principes, qui hanc superbissimam arcem — cuius instar Hallensis quoque edificata est — a fundamentis extruerent." Das Exemplar befindet sich auf der Dresdener Kgl. Bibliothek.

54) Meinhard a. a. O. 55) Ebd.
56) Ebd. S. M 2'. 3. 3'. 57) Ebd. S. M 2'.
58) Oppermann a. a. O. S. 26. 59) Mannewitz a. a. O. S. 8.
60) Meinhard a. a. O. S. M 2'.

61) Später erstand dort die Amtsfronfeste, die zum Gerichtsgefängnis wurde. Mannewitz a. a. O. S. 6.

62) Meinhard a.a.O. S. M 2'. Im unteren Stockwerk dieses Gebäudes wurde später das evangelische Konsistorium untergebracht. Im siebenjährigen Krieg ging das Gebäude in Flammen auf. Die Straße hat den Namen der Juristenstraße behalten. Vgl. A. M. Meyner: Geschichte der Stadt Wittenberg, Dessau 1845, S. 111.

63) Die kleine Barfüßerstraße wurde damals schon die Ravennasstraße genannt, nach dem Doktor Petrus Ravennas, der hier wohnte. Meinhard a. a. O. S. M 3.

64) Meinhard a. a. O.

65) Der Stein soll an die Judenhetze von 1440 erinnern. Hier sieht man eine Sau abgebildet, an der mehrere Männer saugen. Darüber liest man: Rabbini Schemhamphoras. Nach anderer Erklärung ist das Relief, auf das der Reformator später Bezug genommen hat, eine Verhöhnung des unsittlich gewordenen Mönchtums durch die Bruderschaft der Steinmetzen. Schild: Denkwürdigkeiten Wittenbergs, 3. Aufl., Wittenberg 1892, S. 63.

66) Auf der Nordseite im Treppentürmchen war Christus als Weltenrichter in Stein ausgehauen. Er thront auf dem Regenbogen, Rute und Schwert gehen ihm nach Jes. 11, 4 aus dem Munde. Auch in Wittenberg wurde Luther sinnenfällig vor den Gerichtsgedanken gestellt.

67) Meinhard a. a. O. S. M 2.

68) Ebd. S. M 3'. Als Leopold anläßlich der dritten Säkularfeier der Universität seine Schrift über Wittenberg veröffentlichte, wurde ein Haus der Kollegiengasse noch bursa Sophiae genannt. Die Ueberlieferung war aber schon ganz unsicher geworden. Leopold vermutet in irriger Gelehrsamkeit, es habe bursa Siliolae geheißen. Leopold a. a. O. S. 105.

69) Meinhard a. a. O. S. C 6': noua extruunt edificia Nedum seculares quin imo et spirituales De ordine diui Augustini patres nouam monasterium principum precipue subsidijs erigunt." Ebd. S. M 3: „R: Quam decoratissimum patres diui Augustini ordinis cenobium perficient in loco non minus collegii situ et loco ameniore! M: Intus fuisti? R: Fuerim priusquam hodie mensam cum amico meo amicissimo peterem. M: Locum ecclesie, ambitus et domus scis? R: Scio quidem Ac reuerendissimum in Christo patrem inclitum principem et dominum Ernestum Magdeburgensem Archiepiscopum etc. Ducem Saxonie, vna cum germanis et fratribus illustrissimis primum lapidem cum maximo apparatu locasse Ac magnum auri pondus ecclesie donasse. Quantis etiam et quot muneribus, villis, agris et allodijs Presertim a precelso principe et domino domino Federico Tertio Sacri romani imperii Electore Duce Saxonie muneratum et prouisum nec me preterit." Vgl. auch Chr. Scheurl: Briefbuch Bd. 1, 46; Brief vom 3. Juni 07 an Prior Henlein zu Nürnberg.

70) Meinhard a. a. O. S. A 4'.

71) Myconius: Historia reformationis a. a. O.

72) Meinhard a. a. O. S. D.

73) Die Urkunde ist abgedruckt in A. M. Meyner: Geschichte der Stadt Wittenberg, 1845, S. 21 Anm.

74) G. Stier: Wittenberg im Mittelalter, S. 41.

75) K. E. Förstemann: Mitteilungen aus den Wittenberger Kämmerei-Rechnungen in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts. In: Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch antiquarischer Forschungen. Im Namen des . . . thüringisch-sächsischen Vereins für Forschung des vaterländischen Altertums . . . herausgegeben von K. E. Förstemann, 1836, Bd. 3 S. 102 f. Unter den acht Ratmannen waren zwei Kämmerer, zwei Baumeister und ein Richter. Bis 1503 war man mit sechs Ratsfreunden ausgekommen. Ebd.

76) Oppermann a. a. O. S. 84. 77) Ebd. S. 85.
78) Ebd. 79) Ebd. S. 79.
80) Scheurl: Oratio. . . ad vniuersitatem Vittenburgensem 1507, S. A 3: „Domi contenti ex agricultura viuunt, quam Aristoteles in Economico potissimam secundum naturam possessionum esse commemorat, ex qua redditus stabilissimi et honestissimi queruntur."
81) Oppermann a. a. O. S. 26. 82) Ebd. S. 28. 83) Ebd. S. 41.
84) A. M. Meyner a. a. O. S. 25 f.
85) Vgl. G. Stier: Wittenberg im Mittelalter, Wittenberg 1855, S. 21.
86) Oppermann a. a. O. S. 88.
87) Vgl. die Tafel bei Oppermann S. 17 f.
88) Vgl. ebd. S. 17—19. 89) Ebd. S. 20.
90) Meinhard S. H 2 f. 91) Ebd. S. H 2 v.
92) Chr. Scheurls Briefbuch Bd. 1, 49; Brief vom 6. Sept. 1507.
93) Bindseil Coll. Bd. 3, 103.
94) Meinhard S. C 3.
95) G. Th. Strobel: Neue Beyträge zur Litteratur besonders des sechszehnten Jahrhunderts, Bd. 3, 2 S. 60.
96) Bindseil a. a. O.: „Es ist teuerer alda dann zu Wittenberg. Hoc ante annum uidi et consideraui, denn sie hatten klein brodt vnnd schwartz brodt.
97) Meinhard S. G 1'.
98) Ebd. S. G 5: „R: Non diffido cum in hijs delectatur quin poeticam colat inclitus hic princeps disciplinam. M: In quibus delectamur circa hec versamur."
99) Ebd. S. G 6. 100) Ebd. S. E 3 und G. 101) Ebd. S. F 5'.
102) A. M. Meyner: Geschichte der Stadt Wittenberg S. 88.
103) Meinhard S. F 6.
104) Ebd. S. F 5' f.
105) Ebd. S. E 3 u. E 6. So auch Chr. Scheurl in seiner Rede vom 16. Nov. 1508: Oratio attingens litterarum prestantiam necnon laudem Ecclesie Collegiate Vittenburgensis, Leipzig, Dez. 1509, S. B 5: „Solent autem publicari quotannis altera dominica a sacro Pascate, quam Misericordias domini appellant." Vgl. Haußleiter: Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers, 1903, S. 22 Anm.
106) Vgl. Dye zaigung des hochlobwirdigen hailigthums der Stifft kirchen aller hailigen zu wittenburg, Wittenberg 1509, S. a 3. Vgl. auch die handschriftliche Eintragung in Meinhards Dialog. Ferner Haußleiter a. a. O.
107) Scheurl a. a. O.: „. . . in magna populi turmatim ad id spectaculum confluentis frequentia."
108) Vgl. Meinhard a. a. O. S. F 1' und „Dye zaigung" usw. a 2.
109) Dye zaigung usw. S. a 2'.
110) P. Kalkoff: Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen, 1907, S. 53.
111) Ebd. S. 60.
112) Dye zaigung usw. S. a 3.
113) Meinhard S. F 6'. Chr. Scheurl nennt a. a. O. S. 5' die Summe von 4000 Fl. „Circumpendent etiam altare summum panni quattuor ex auro et serico contexti, passionem dominicam ita ingeniose exprimentes, ut Albertum aut Lucam pinxisse putes, empti dicuntur a Federico totidem milibus aureum nummum."
114) Vgl. Joh. Haußleiter a. a. O. S. 27. Oldecop erzählt in seiner Chronik (S. 12), daß sich ein Student mit 12 Fl. „ein jar lank in der kost bestellen" konnte.
115) Vgl. P. Kalkoff a. a. O. S. 9. 116) Ebd. S. 9.
117) Dye zaigung usw. S. a 3.
118) Chr. Scheurl: oratio attingens litterarum prestantiam etc. S. B 5.
119) Meinhard a. a. O. S. F 6'.
120) Dye zaigung usw.

121) W. E. Tentzel: Hiſtoriſcher Bericht vom Anfang und erſten Fortgang der Reformation Luthers, Leipzig 1717, S. 263. Joh. Haußleiter a. a. O. S. 26 Anm. 2.

122) ZKG Bd. 18 S. 409. P. Kalkoff: Ablaß und Reliquienverehrung uſw. S. 64 f.

123) P. Kalkoff a. a. O. S. 65 Anm. 4.

124) Meinhard a. a. O. S. F.

125) Dye zaigung uſw. S. a 3'.

126) „remissio a pena et culpa omnium peccatorum contritorum." Meinhard a. a. O. Näheres über die Theorie und Praxis der Ablässe in Bd. 3.

127) Meinhard a. a. O.: „Item Ipso die omnium sanctorum vere confessi et contriti aut bonam intentionem habentes a primis vesperis usque ad secundas inclusive possunt mereri ipsas indulgentias suis orationibus et eleemosinis, quas possunt in loco Italie Assisis, vbi sanctus Franciscus primum conuentum fundauit et immediate a deo indulgentias impetrauit. R: Que sunt indulgentie iste? M: Remissio a pena et culpa omnium peccatorum contritorum. Que indulgentie non nisi Assisis et in loco Suecie, qui dicitur Wastena, in monasterio sanctissime Birgitte vidue sunt, ac ex singularissima gratia in ista ecclesia.

128) Ebd. Damit möglichſt viele Beſucher dieſer, durch die Almoſen auch die Kirche bereichernden Gnade teilhaftig würden, erwirkte der Kurfürſt 1510 von Julius II, daß die Beſchränkung auf acht Prieſter aufgehoben und das Beichtprivileg beliebig vielen zugeſprochen wurde. P. Kalkoff a. a. O. S. 11.

129) Meinhard S. F'.

130) Vgl. S. 162.

131) Oppermann a. a. O. S. 27.

132) K. E. Förſtemann NM 1836, Bd. 3 S. 104.

133) Meinhard S. M 2 und M 3'. Noch der Reformator klagte lebhaft über die „giftigen frantzöſiſchen huren" und die „ſpeckſtudenten", die in der Spede, einem Wäldchen im Norden Wittenbergs, ihr Unweſen trieben. TR IV Nr. 4857 n.

134) Ebd. S. C 3. Vgl. Scheurl ſelbſt in ſeinem Brief vom 3. Mai 1507, Briefbuch Bd. 1, 44: „Habui orationem, hortatus sum studiosam iuventutem ad litteras capessendas, ad continentiam, ad sobrietatem, detestatus sum vitia, venerem, crapulam et si qua sunt similia."

135) Förſtemann NM 1836, Bd. 3 S. 107. Im Jahre 1512 wurde ein Student hingerichtet, der den Rektor „mit eym worff kreucze" erſchlagen hatte. Ebd. S. 109.

136) Meinhard S. L 4' ff.

137) Ebd. S. G' H.: „M: Hem facile alterabitur. R: Quis mores radicitus firmatos ac ingenium illius alterare possit facillimum? Quis lotione coruum dealbet? . . . M: Villanum populum ad alios mores flecti non posse vis? R: Hunc scilicet . . . Quid huius sermo vult? M: Omnibus salutem. R: Hunc sermonem intellexisset nemo. M: Latinus ne es? R: Latinus sum. At illius latinum non intellexi ego. Quid vero ait? M: Proficius. R: Hem proficius; mirabile latinum. Quid hic, qui hunc insectabatur? M: Profeicius, profeicius. R: Hem, hem, profeicius. Hic cum diptongo, et quidem noua, protulit hanc salutationem; alter vero sine diptongo. M: Num magna facta nunc in populo est alteratio, cum ruralis populus romane loquitur et latine?

138) Vgl. Joh. Haußleiter a. a. O. S. 48.

§ 8.

1) So in der Einleitung der Univerſitätsſtatuten von 1508. „Ut et Nos denique cum fidelibus nostris et circumjacentibus populis ad id tanquam oraculum aliquod in rebus arduis tuto confugere, et sicut dubii et incerti accedere, ita firmissimi certissimique accepto responso redire valeamus, ut ita nos Deo auctore subditos nostros regere, augere, et unicuique, quod suum est, tribuere, facile contingat". J. Cp. Grohmann: Annalen der Univerſität Wittenberg, Meißen 1801, Bd. 1, 19. — UStW, S. 1. Eine aus den Quellen

geſchöpfte Darſtellung der Geſchichte der Univerſität Wittenberg legt jetzt W. Friedensburg vor, Halle 1917.

2) Muther und Zarncke haben mit beſonderem Nachdruck behauptet, daß die Gründung der Wittenberger Univerſität in der Geſchichte der deutſchen Hochſchulen Epoche gemacht hätte. So Th. Muther: Geſchichte der Rechtswiſſenſchaft S. 252 ff. Zarncke: Die urkundlichen Quellen zur Geſchichte der Univerſität Leipzig. Abhandlungen der philologiſch-hiſtoriſchen Klaſſe der kgl. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, III S. 527. UStW S. V. Auch J. Köſtlin bekennt ſich noch in der fünften Auflage Bd. 1, 82 ganz unbedenklich zu dieſer Annahme: „Wichtig war für den Charakter der Wittenberger Univerſität auch, daß ſie von Anfang an nicht, wie andere, unter die Aufſicht einer kirchlichen Obrigkeit geſtellt wurde. Ihre Stiftung war auf Grund kaiſerlicher Privilegien, vermöge deren ſie auch Theologie lehren und Theologen promovieren ſollte, erfolgt, wiewohl der Kurfürſt auch die päpſtliche Genehmigung einzuholen nicht verſäumte".

3) Vgl. Bd. 1, 177 über den Begriff der Wiſſenſchaft und ihren Aufbau.

4) Der Papſt gab, wie wir wiſſen, im Erfurter Stiftungsbrief die Genehmigung zur Pflege „erlaubter" Wiſſenſchaft.

5) Vgl. H. S. Denifle: Die Univerſitäten des Mittelalters bis 1400, Bd. 1, 781 f.

6) Grohmann: Annalen a. a. O. S. 10: „Potissimum cum omnium scientiarum tutela et patrocinium penes Romani Imperii moderatores consistat." Privilegium Maximiliani Imperatoris uſw.

7) Grohmann a. a. O. S. 10 f. „. . . . qui (sc. die Kaiſer) etiam ipsarum Professores dignis praemiis et honoribus atque privilegiis afficientes, Gymnasia undique in sacro Rom. Imperio instituerunt et erexerunt. Nos itaque praedecessorum nostrorum vestigia imitantes. . . . de plenitudine regiae nostrae potestatis Universitatem sive studium Generale et Gymnasium in praefata civitate Wittenberg instituimus."

8) Grohmann a. a. O. S. 13: „Quodque Doctores in eadem Universitate promoti et promovendi debeant et possint in omnibus locis et terris R. Imperii, et ubique terrarum libere omnes actus Doctorum legendi, doceandi, interpretandi et glossandi facere et exercere."

9) „de imperialis potestatis plenitudine."

10) Meinhard S. M 3.

11) Th. Muther: Aus dem Univerſitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation, 1866, S. 75. Derſelbe in UStW S. VI. — K. Schmidt: Wittenberg unter Kurfürſt Friedrich dem Weiſen, 1877, S. 7. H. S. Denifle: Die Univerſitäten des Mittelalters Bd. 1, 784.

12) Grohmann: Annalen a. a. O. S. 11.

13) Nicht 1502, wie man auf Grund der mißverſtandenen Datierung des Briefes behauptet hat.

14) Grohmann a. a. O. S. 15: „Regia autoritate rite erecta." Confirmatio Universitatis Wittebergensis a Raymundo Cardinali.

15) Ebd. S. 14. 16) Edd. S. 5. W. Friedensburg a. a. O. S. 21.

17) Dieſe Formel ſollte alſo nicht dem Kaiſer das Recht ſtreitig machen, Generalſtudien zu errichten. Daran hat Julius II ebenſo wenig gedacht, wie einige Jahre früher Kardinal Peraudi. Vgl. Denifle, Univerſitäten S. 784. Die gleiche Formel findet ſich, worauf Denifle ebenda aufmerkſam macht, in einem Schreiben Clemens VII, das auf die kaiſerliche Bulle Karls IV für Orange Bezug nahm.

18) C. E. Förſtemann: Liber decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, Leipzig 1838, S. 1: „Anno 1502, 18. octobris Imperante Diuo Maximiliano Romanorum rege, pontificatu sanctissimi Domini Alexandri sexti eius nominis, intronisata est Academia Albiorena adhibitis solemnitatibus et apparatu honestiori modo quo id fieri decuit."

19) Grohmann, Annalen Bd. 1, 4.

20) Vgl. Nik. Müller: Die älteſte Geſetzgebung der Wittenberger Univerſität und ihrer Fakultäten, S. III. Dieſe Unterſuchung, öfters und merkwürdig genug nicht nur vom

Verfaſſer zitiert, iſt nie im Buchhandel erſchienen. Herr D. G. Kawerau hat mir die vier erſten, in ſeinem Beſitz befindlichen Aushängebogen, gütigſt überlaſſen, Herr D. W. Friedensburg die 15 erſten Bogen. Vgl. ferner W. Friedensburg a. a. O. S. 18.

21) Liber decanorum a. a. O. Vgl. Nik. Müller a. a. O.

22) Nik. Müller a. a. O. S. III.

23) Meinhard a. a. O. S. C 3.

24) C. E. Förſtemann in NM Bd. 3, 1 S. 104. Hier wird in den ſtädtiſchen Abrechnungen einige Male dies Kollegiengebäude erwähnt.

25) Grohmann a. a. O. S. 5; Weimarer Ausſchreiben von 1501: „Und haben dahero aus beſonderen Gnaden verordnet, daß diejenigen, die da ſtudieren, ſollen in berührten Fakultäten drey Jahr, die nächſt nach einander folgen, frey promoviret werden."

26) Meinhard S. A: „Facili nummo sustentatio, deinde libera in omni facultate promotio."

27) J. Köſtlin ſchreibt Bd. 1, 80: „Die Mittel für Anſtellung der akademiſchen Lehrer wurden hauptſächlich dadurch beſchafft, daß der Wittenberger Schloßkirche oder der Kirche Aller Heiligen benachbarte Pfarreien einverleibt, auf Grund des hierdurch gewonnenen Einkommens ihr die Einrichtung einer Stiftskirche mit einem Kapitel oder Kollegium von Stiftsherren verliehen und die Stellen des Stifts ſamt dem Einkommen an akademiſche Profeſſuren geknüpft wurden." Aber die Schloßkirche war ſchon längſt eine Stiftskirche. Schon 1346 iſt das aus 7 Domherrnſtellen beſtehende Kapitel bezeugt (Johann Meisner: Descriptio ecclesiae collegiatae omnium sanctorum Wittebergensis, S. 64 ff. Anhang zu Meisners Jubilaeum Wittebergense, Wittenberg, Michael Wendt, 1668). Auch iſt es ganz irreführend, wenn von der Einverleibung „benachbarter Pfarreien" geſprochen wird. Weder wurden die Dorfpfarren der Umgegend inkorporiert noch hätten ſie die Summen aufgebracht, die nötig waren. Vgl. Otto Oppermann: Das ſächſiſche Amt Wittenberg im Anfang des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1897, S. 101, Anm. 2.

28) Vgl. Oppermann a. a. O. S. 100 f.; UStW S. VII f.

29) Es war eine beſondere Auszeichnung, daß der junge Scheurl 80 Fl. erhielt. Die Vorgänger hatten kaum 60 Fl. gehabt. Knaake: Chr. Scheurls Briefbuch Bd. 1, 44.

30) Als man an die humaniſtiſche Reform der Studien dachte, wurde dieſer Mangel natürlich recht lebhaft empfunden. Spalatin klagte am 2. 3. 1515 Joh. Lang, daß es an Geld für die Berufung eines oder zweier graecisatores fehle. K. und W. Krafft: Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, 1875, S. 135 f. Erſt 1517 wurden unter dem Rektorat des Balthaſar Fabricius Phaedus dank beſonderer Gnade und Freigebigkeit des Kurfürſten Vorleſungen über Plinius, Quintilian und Priscian eingeführt. J. C. E. Förſtemann: Album Academiae Vitebergensis, Leipzig 1841, S. 69.

31) Grohmann a. a. O. S. 13 f.: „Damus et concedimus Doctoribus et Scholaribus in dicta Universitate existentibus aut futuris, cum consensu praefati Ducis aut successorum suorum, auctoritatem et potestatem condendi et faciendi statuta et ordinationes, juxta consuetudinem ceterarum Universitatum, nec non creandi et eligendi Rectorem Scholarium ac Syndicos, sive alios quoscunque officiales Universitatis, prout ipsis visum fuerit expedire et esse opportunum."

32) Th. Muther hat auf das Beſtimmteſte in Abrede geſtellt, daß die Wittenberger Hochſchule von Anfang an Statuten gehabt habe. „Wer die Exiſtenz Wittenberger Statuten aus der erſten Zeit der Univerſität behaupten will, wird gut tun, nachzuforſchen, ob ſich noch irgendwelche Reſte derſelben vorfinden, oder ob er irgendwelche ſichere Nachricht von Exiſtenz derſelben nachweiſen kann" (UStW S. IX). Von dem Recht, ſich Satzungen zu geben, ſollen Univerſität und Fakultäten nur „hier und da durch einzelne Beſchlüſſe Gebrauch gemacht haben" (ebd. S. X). Als es ſich dann darum handelte, die erſte umfaſſende rechtliche Ordnung ausgehen zu laſſen, trat nicht die Univerſität als ihre eigene Geſetzgeberin auf, ſondern der Kurfürſt erließ unter dem 1. 10. 08 ein oktroyiertes Statut. Von einer Teilnahme oder auch nur Vorbereitung der Univerſität iſt nirgends die Rede (ebd. S. X f.). Aehnlich äußert ſich K. Schmidt: Wittenberg unter Friedrich dem Weiſen,

S. 8. Indem die 1508 von Scheurl verfaßten Statuten der Universität und den Fakultäten einfach vom Kurfürsten oktroyiert wurden, sei die mittelalterliche Korporationsfreiheit der Universitäten prinzipiell beseitigt worden. Diese Behauptungen und Folgerungen sind ganz falsch. Sie entstammen einer unzulänglichen Kenntnis der Akten. Hätte Muther die im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg aufbewahrten, in einem Bande der Scheurl'schen Bibliothek enthaltenen (alte Nr. 281 fol., neue Nr. H. fol. 71), mit Randbemerkungen Scheurls versehenen Satzungen von 1508 gekannt, so wäre er schwerlich auf seine befremdende Annahme verfallen. Wie sollte man übrigens auch ohne Satzungen Rektoren und Dekane mitsamt den Universitätsbeamten wählen, in den einzelnen Fakultäten von Anfang an promovieren, Bursen leiten können und dergleichen mehr? Ein mittelalterliches Generalstudium ohne Statuten wäre nicht lebensfähig gewesen. Uebrigens hat Scheurl in seiner anläßlich der Uebergabe seines Rektorats im Oktober 1507 gehaltenen oratio ad universitatem den neuen Rektor ausdrücklich auf die Satzungen der „Väter" verpflichtet. Und im Dekanatbuch der Juristenfakultät heißt es Bl. 123: Anno domini 1502 . . . intronisata est alma achademia Wittenburgensis . . ., que recta et gubernata fuit certis statutis, quibus singuli . . . promovebantur. tandem anno octavo in festo sancti Michaelis domini principes alia et nova statuta dederunt, quibus reformatores instituerunt. Vgl. W. Friedensburg, a. a. O. S. 24 Anm. 1. Schon diese Zeugnisse würden genügen, um Muthers Annahme vollständig zu entkräften. Im übrigen vgl. Nik. Müller a. a. O. S. VIII ff. und W. Friedensburg S. 24 ff.

33) UStW S. X.

34) Grohmann a. a. O. S. 14: „juxta consuetudinem ceterarum universitatum."

35) Nur die Vermutung, daß die Universität zunächst überhaupt keine Statuten gehabt und der Kurfürst erst 1508 sie oktroyiert habe, könnte solche Annahme stützen. Aber diese Vermutung ist ganz gegenstandslos. Vgl. Anm. 32.

36) Den Nachweis, daß das Tübinger Statut die Vorlage des ältesten Wittenberger Statuts war, hat abschließend Nik. Müller a. a. O. S. XV ff. erbracht. Vgl. auch G. Bauch: Wittenberg und die Scholastik. NAsäG Bd. 18, 1897, S. 299.

37) Ueber den Streit selbst vgl. G. Bauch: Geschichte des Leipziger Frühhumanismus. XXII. Beiheft zum ZBlfBblw., 1899, S. 7 ff. Ferner jetzt W. Friedensburg a. a. O. S. 10 ff. Vgl. auch S. Geß: Leipzig und Wittenberg. Ein Beitrag zur sächsischen Reformationsgeschichte NAsäG., 16, 1895, 43 ff.

38) Nik. Müller a. a. O. S. XVI ff. Auf dem Umwege über Tübingen-Basel gewinnen freilich die Wittenberger Statuten Beziehungen zu den Erfurter. Vgl. G. Bauch: Wittenberg und die Scholastik, NAsäG., Bd. 18, 1897, S. 300.

39) Nik. Müller a. a. O. S. XLIII.

40) Vgl. Bd. 1, 175. 41) G. Bauch a. a. O. S. 301.

42) H. Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 87 ff.

43) Nik. Müller a. a. O. S. XLIV.

44) Die neuen Statuten wurden unter dem 20. Nov. 1509 ausgefertigt. Sie sind noch ungedruckt. Eine Abschrift befindet sich unter dem Titel: Statuta Ecclesie Collegiate Omnium Sanctorum wittenburgensis in dem schon erwähnten Nürnberger Codex.

45) UStW c. 8 S. 6.

46) UStW c. 3 S. 41 und c. 10 S. 45: In den Statuten liest man: „via Gregorii", d. h. Gregors von Rimini. Muther verbessert richtig in: „via Guilelmi", d. h. Occams. Die Verbesserung ist beanstandet worden, und man hat aus dem Umstand, daß der neue Weg nicht nach Occam, sondern nach Gregor von Rimini genannt wurde, weit reichende Folgerungen gezogen. Aber die Sache und der Muther freilich nur ungenügend bekannte Textbefund fordern: Guilelmi. Vgl. Nik. Müller a. a. O. S. 76 Anm. b und S. 87. Ueber Trutvetters Tätigkeit urteilt Scheurl: „Viam modernam instituens sine intermissione legebat, studebat, docebat, praedicabat, orabat, omnia supra quam aetas ferre posse videbatur, utpote nondum quadraginta annos natus". Briefbuch 1, 124;

Brief vom 12. 8. 1513. Nach der Lektionskatalog vom 1. Mai 1507 führt nur Thomisten und Skotisten auf.

47) Luther behauptet, die Reformatoren ständen ohne Vorbild da. UStW S. XVI.

48) Scheurls Briefbuch Bd. 1, 55; Brief vom 5. 1. 1509 an W. Polich: „Faciem reipublicae nostrae litterariae mutavimus more Bononiensis, omnem potestatem ad doctores reformatores redigentes." Nik. Müller macht nachdrücklich und mit Grund auf diese bisher übersehene wichtige Stelle aufmerksam (a. a. O. S. LVII). Die Reformatoren finden sich nun auch in den neuen Statuten des Allerheiligenstifts, ebenfalls unter dem Einfluß Scheurls.

49) Vgl. Nik. Müller a. a. O. S. LIX.

50) UStW c. 7. Ueber die Aufgaben der „Reformatoren" vgl. W. Friedensburg S. 28 f.

51) Nik. Müller a. a. O. S. XXV.

52) Vgl. darüber Bd. 3.

53) Mathesius, Ausgabe Löſche, S. 22 f. 54) CR Bd. 6, 160.

55) Vgl. Hergenröther: Konziliengeſchichte Bd. 8, 589 § 896.

56) UStW S. 17: „diuo Paulo, tubae Euangelii."

57) UStW S. 16 f.

58) UStW S. 16: „. . . tum quia Aurelius Augustinus Gymnasii nostri tutelaris deus solum scripturarum libris, qui Canonici appellantur, hunc honorem didicit deferre, vt nullum auctorem eorum scribendo aliquid errasse firmissime credat."

59) Oergel: Vom jungen Luther, S. 97.

60) Ebd. 61) Ebd.

62) Vgl. Bd. 1, 191. 63) Vgl. S. 100 f. 64) Vgl. § 4.

65) H. Hermelink: Die theologiſche Fakultät in Tübingen vor der Reformation, S. 41: „quorum tres sacris theologie libris atque scripturis intenderent."

66) Ebd. S. 197.

67) Meinhard S. A 5.

68) G. Bauch: Geſchichte des Leipziger Frühhumanismus. XXII. Beiheft zum ZBlfBblw, 1899, S. 10. 69) Ebd. S. 11.

70) Bd. 1, S. 225.

71) G. Bauch: Wittenberg und die Scholaſtik. NASäG Bd. 18, 1897, S. 326.

72) Meinhard S. A 5.

73) Vgl. Bd. 1, 157 f. 164. 169. 178.

74) Prantl: Geſchichte der Logik Bd. 4, 272.

75) Vgl. Bd. 3.

76) G. Bauch: Andreas Carlſtadt als Scholaſtiker. ZGK XVIII, S. 44 und H. Barge: Andreas Bodenſtein von Karlſtadt, 1905, S. 19.

77) Oratio Doctoris Scheurli attingens litterarum praesentiam necnon laudem Ecclesie Collegiate Vittenburgensis, Leipzig 1509: „Quod si multos Carolstadios haberemus, facile, puto, nos cum Parisiensibus manum posse conserere atque pedem conferre."

78) Meinhard: „Item dominus Nicolaus Amsdorf artium liberalium magister profundus, Scotisticae viae cultor et insectator acutus: qui etsi ingenua de prosapia, nobiles tamen artes quibus sanguinis nobilitas claresceret discere non dubitavit."

79) G. Bauch: Wittenberg und die Scholaſtik. NASäG, Bd. 18, 1897, S. 307. — H. Barge: Andreas Bodenſtein von Karlſtadt, S. 7.

80) Nik. Müller a. a. O. S. LIX.

81) Meinhard S. A 5.

82) „artis oratoriae atque poeticae lector."

83) G. Bauch a. a. O. S. 298. 84) Ebd. S. 328. 85) Ebd. 86) Ebd.

87) UStW c. 9, S. 7: „nam lauream magisterio comparamus." 88) Ebd.

89) G. Bauch: Geſchichte des Leipziger Frühhumanismus. ZBlfBblw. a. a. O. S. 179.

90) G. Bauch: Wittenberg und die Scholaſtik. NASäG a. a. O. S. 328.

91) UStW S. 49: „Aristoteles, illud omnium artium robur et fundamentum."

92) Enders 1, 5; Brief an Braun vom 17. 3. 09: „Quod autem ita recessi tacitus tibi, non mireris. Tam enim fuit subitaneus meus abscessus, ut paene meos familiares lateret."

93) Oergel: Vom jungen Luther S. 111. Zu der Annahme, daß die Berufung Luthers nach Wittenberg Staupitzens persönliches Verdienst gewesen sei, vgl. J. Köstlin Bd. 1, 84 und G. Buchwald S. 56.

94) Enders 1, 23; Brief vom 21. 12. 14. Vgl. § 12. S. 303. 309.

95) Vgl. W. Reindell: Wenzeslaus Linck von Colditz 1, 27. Die Sicherheit, mit der auch J. Köstlin 1, 84 die Versetzung Lincks nach Wittenberg 1508 behauptet, kann nicht gerechtfertigt werden.

96) Liber decanorum S. 4.

97) Vgl. W. Reindell a. a. O.

98) Th. Kolde weist darauf hin, daß auf dem Ordenskapitel zu München am 18. Okt. 1508 der Beschluß der Versetzung in den Wittenberger Konvent gefaßt wurde. Th. Kolde: Martin Luther 1, 71. — A. Hausrath weiß sogar, daß unter den sieben Augustinern, die infolge des Kapitelbeschlusses vom 18. Okt. 1508 nach Wittenberg versetzt werden sollten, sich auch Trutvetter befand!

99) Liber decanorum S. 4.

100) Bd. 1, 81.

101) Liber decanorum S. 4: „vocatus Erfordiam." Ebenso Luther in seinem Brief an die theologische Fakultät zu Erfurt vom 21. 12. 14; Enders 1, 23: „vocatus ad Erfordiam." Um Berufungen an die Universitäten zu Wittenberg und Erfurt handelt es sich überhaupt nicht, sondern lediglich um einen Vorgang innerhalb der Kongregation. Auch noch in der bis jetzt erschienenen Jubiläumsliteratur, die trotz allen feierlichen Versicherungen, den historischen Wirklichkeitssinn pflegen zu wollen, sich kaum über den Durchschnitt der üblichen Jubiläumsliteratur scheint erheben zu wollen, stößt man auf den alten Irrtum, daß Luther 1508 an die Wittenberger Universität vom Kurfürsten berufen worden sei.

102) Erst J. Köstlin hat ihn wieder entdeckt. Bis dahin kannten die Darstellungen nur die Erfurter Klosterjahre und die ihnen folgende endgültige Berufung nach Wittenberg. Daß man diesem, natürlich wieder von den alten Biographien übernommenen Aufriß treu blieb, ist um so auffallender, als Luthers Briefe vom 16. 6. und 21. 12. 1514 gedruckt vorlagen und bequem zugänglich waren. Doch man achtete nicht der klaren, durchsichtigen urkundlichen Zeugnisse, sondern folgte einer Ueberlieferung, der hier wie anderwärts das geschichtliche Wissen fehlte.

103) So hat er es auch aufgefaßt, als er später der Bemerkung des Wittenberger Fakultätsbuchs, daß er der Fakultät die Gebühr für die Promotion „bisher nicht entrichtet" habe, eigenhändig hinzufügte: „Er wird es auch nicht tun. Denn damals, arm und im mönchischen Gehorsam stehend, besaß er nichts. Erfurt mag also bezahlen" (Lib. dec. S. 4 Anm. 3). Mit diesem Eintrag gibt Luther selbst zu erkennen, daß 1508 die Erfurter über ihn verfügten und darum auch die Folgen auf sich nehmen mochten. Immer wieder wird man auf die Annahme geführt, daß Luther vom Erfurter Kloster in der üblichen Weise den Wittenbergern zur Aushilfe überlassen wurde.

104) Enders 1, 18; Brief vom 16. 6. 1514.

105) Chr. Scheurl: Rotulus Doctorum Vittemberge profitentium vom 1. 5. 1507. Bei Strobel: Neue Beyträge zur Literatur usw. Bd. III Stück II.

106) Vgl. Oergel a. a. O. S. 110; J. Köstlin 1, 85; W. Köhler a. a. O. S. 363.

107) A. Hausrath gibt ihn jedoch unbefangen weiter (Bd. 1, 50). Selbst G. Buchwald hat sich nicht von ihm frei gemacht. „Wohl zog es ihn viel mehr zur Theologie als zu der trockenen Physik und Dialektik des Aristoteles" (S. 57). Schon Oergel hatte a. a. O. S. 110 den Irrtum Melanchthons verbessert und ihn aus einer Verwechselung mit einer späteren, 1519 privatim vor den Brüdern im Kloster gehaltenen Vorlesung über die Physik abgeleitet.

108) UStW S. 45: „Praeterea instituimus disputationes quottidianas, quas serotinas dicunt, quae habeantur peracta coena. Ad horam vnam disputetur sophisma et quaestoi

vna, quibus praesint tribus diebus in septimana ordine suo Collegiorum incolae, Magistri ordinarie profitentes, quibus idcirco gratuitam habitationem donamus, vt habeant occasionem diligenter prodesse reipublicae' Reliquis tribus praesideant Baccalaurei, qui etiam ordine suo disputent singulis diebus dominicis hora duodecima."

109) Auch die Fortsetzung seiner Studien in Wittenberg kann als Gehorsam gegen Erfurt gelten.

110) UStW S. 22 c. 10.

111) Ebd. S. 19. c. 6: „Vbique tamen, quod ad tempus completionis attinet, hoc totum relinquimus et arbitrio et discretioni Senatorum, quos in hoc tantum elaborare volumus, ne quem turpem promoueant, inanem litterarum, dedecorantem et gymasii nostri et eorum auctoritatem."

112) Ebd.: „Religiosus gaudeat priuilegio sui ordinis."

113) Ebd.: „Nullus vnquam promoueatur, nisi quottidie audierit duas lectiones ordinarias in eis viis, quas ipse elegerit, et diebus festis extraordinariam (Text: extraordinarie. Nürnberger Handschrift: extraordinariam) vnam."

114) Bd. 1, 185. 115) Vgl. S. 186.

116) Enders 1, 88; Brief an Lang vom 1. 3. 17.

117) Enders 1, 5; Brief an Braun vom 7. 3. 09.

118) Bd. 1, 148 f.

119) Enders 1, 6; Brief vom 17. 3. 09: „nisi quod violentum est studium, maxime philosophie."

120) Ebd.: „quam [sc. philosophiam] ego ab initio libentissime mutarim theologia."

121) Liber decanorum S. 4.

122) UStW S. 21. 123) Ebd. S. 20.

124) Enders 1, 23; Brief vom 21. 12. 14.

125) Enders 1, 18; Brief vom 16. 6. 1514: „Scit enim utraque Universitas, et vos omnes, quod principium in Bibliam, in quo solitum est jurare, Erfordiae non feci."

126) Enders 1, 24; Brief vom 21. 12. 14.

127) Enders 1, 18; Brief vom 16. 6. 14.

128) UStW S. 19: „Sic et Biblicis pro arbitrio suo deputent tam secularibus quam religiosis in Nouo et Veteri Instrumento certa capita legenda, dummodo religiosis minus deputent.

129) Ebd. S. 20.

§ 9.

1) Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 211 f. O. Clemen: Staupitz, RE³, Bd. 18, 782.

2) Die Leipziger Universitätsmatrikel nennt Mutterwitz. Man kann an Motterwitz bei Leisnig oder Moderwitz bei Neustadt a. Orla denken. Clemen vermutet, wohl mit Recht, Moderwitz. A. a. O.

3) Clemen, a. a. O.

4) Th. Kolde, a. a. O.

5) Vgl. S. 61.

6) K. Roth: Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476—1550, Tübingen 1877, S. 538 Nr. 20: Frater Johannes de Stapitz AM et s. theologie lector ordinis herem. S. Augustini.

7) Th. Kolde gibt a. a. O. S. 214 richtig das Jahr 1500 als Jahr der Doktorierung Staupitzens an. So in der Regel auch, wer nach ihm darauf zu sprechen kam. Clemen nennt freilich das Jahr 1510. Aber das ist ein Druckfehler. Er meint das Jahr 1500. Der Text jedoch, mit dem Kolde seine Angabe begründete, fordert unausweichlich das Jahr 1499. Denifle, der Koldes Text offenbar schärfer als andere gelesen hat, sagt darum mit Recht, daß Staupitz nicht anderthalb, sondern schon ein halbes Jahr nach der Eröffnungsvorlesung über die Sentenzen Magister der Theologie wurde (H. S. Denifle: Luther und

Luthertum, Bd. 1, 2. Aufl., S. 607 Anm. 1). Daran knüpft er eine unwillige Bemerkung über ungebildete Theologen, die die Theologie reformieren wollten. Grisar leistet ihm hier wie oft Gefolgschaft (H. Grisar: Luther, Bd. 1, 102). Aber beider Bemerkungen waren überflüssig. Denn Kolde hat das in seiner Vorlage ausdrücklich genannte Jahr der Doktorierung Luthers versehentlich ausgelassen. Erstaunlich bleibt nur, daß Denifle an Koldes auffallendem Text keinen Anstoß nahm, seine Kritik also versagte, als es den „Theologaster" Staupitz (a. a. O.) zu richten galt. Ebenso erstaunlich bleibt allerdings, daß Koldes Angabe von Hermelink, Clemen und anderen stillschweigend übernommen wurde, da doch der Text sich als irrig erwies. Damit endlich allen mehr oder weniger freundlichen Spekulationen der Boden entzogen werde, mag der richtige Text hier abgedruckt werden: „Magister Johann Stupitz, ordinis heremitarum Sancti augustini, conventus tüwingensis Prior principiavit in cursum biblie Die antepenultima octobris Anni 1498. In sententias vero principiavit Decima die mensis Januarij Anni 1499. Et habuit concathedralem Magistrum Reinhardum gaisser. Recepit licentiam 6. Julij et insignia magistralia Die sequenti cum magistro Jacobo lemp et andrea Rempis Anno 1500." Chr. Fr. Schnurrer: Erläuterungen der württembergischen Kirchen-, Reformation- und Gelehrten-Geschichte, Tübingen, 1798, S. 51.

8) Ob diese, auch Kolde und O. Clemen unbekannt gebliebenen Predigten, die Staupitz als Lektor der Theologie gehalten hat, einen einwandfreien Aufschluß über die Schulzugehörigkeit Staupitzens geben, vermag ich noch nicht zu sagen. Ich habe, da der Kriegsdienst mich zeitweilig lange von Tübingen fortgeführt hat, erst während der Drucklegung dieses Bandes die im Besitz der Münchener Hof- und Staatsbibliothek befindliche, schon von Nik. Paulus 1891 erwähnte (im HJG Bd. 12, 1891, S. 310 Anm. 3) Handschrift — Cod. lat. 18 760, 155 f., 4°: Reverendo ac eximio in Christo Patri, fratri Johanni Brüheim, sacrae theologiae doctori, reformatae Congregationis Fratrum Eremitaurum S. Augustini provinciarum Bavariae, Sueviae-Rheni et Coloniae provinciali commissario dignissimo, frater Johannes de Staupitz ejusdem ordinis, sacrae theologiae utinam humilis lector — erhalten. Fortgeschrittener Druck und Zeitmangel verwehrten mir, sie genau durchzugehen. Ich hoffe, später der schließlich mehr den Biographen Staupitzens als den Luthers interessierenden Frage nachgehen zu können. Hier muß ich mich bescheiden und auf das hinweisen, was neuerer Annahme im Wege steht.

9) Th. Kolde denkt a. a. O. S. 215 an Beeinflussung durch Konrad Summenhart und Paul Scriptoris, meint aber doch, daß von einem wirklichen Einfluß dieser Männer auf Staupitz „doch eigentlich nicht die Rede sein" könne. Hermelink macht ihn zu einem Schüler Wendel Steinbachs. „Staupitz, der Schüler der via moderna, mußte bei Wendel Steinbach Vorlesungen hören." (Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, S. 200). O. Clemen folgt ihm (RE³ Bd. 18, S. 782). Aber mit welchem Recht wird Staupitz so vorbehaltlos den Modernen zugezählt? Warum setzte denn er, der erste Wittenberger theologische Dekan und Vertrauensmann der Universität, nicht von vornherein die via moderna neben der via antiqua im neuen Generalstudium durch? Warum kam es zu jener merkwürdigen Abwandlung der Tübinger Statuten, die die beiden Wege auf die Thomisten und Skotisten verteilte und Moderne überhaupt nicht kannte? War Staupitz wirklich ein Moderner, so wäre ja von Anbeginn an der moderne Weg in Wittenberg vorhanden gewesen. Man hätte nicht vom Tübinger Vorbild abzuweichen und ebensowenig bis zur Statutenreform von 1508 zu warten brauchen, um der via moderna die offizielle Anerkennung in Wittenberg zu bezeugen. Es hätte auch Scheurl nicht gut schreiben können, daß erst Trutvetter die moderne Richtung in Wittenberg eingeführt habe: „Viam modernam instituens" (Scheurls Briefbuch 1, 124; Brief vom 12. 8. 1513). Dies Zeugnis verdient um so größere Beachtung, als Scheurl, auf dem die Hauptarbeit der Verfassungsreform der Universität gelastet hatte, über die Wittenberger Personen und Zustände gut unterrichtet war. Die Episode Epp hat herzlich wenig zu bedeuten. Denn Epp verließ, wie wir wissen, sehr bald (1504) das neue Generalstudium; und während seines kurzen Wittenberger Aufenthalts galt seine Arbeit dem Skotismus. In die ältesten Statuten vermochte der Occamismus überhaupt nicht einzudringen. Scheurls Zeugnis bleibt maßgebend. Dann aber

wird die Zugehörigkeit eines Staupitz zu den Occamisten, für die ohnehin keine positiven Gründe beigebracht worden sind, recht zweifelhaft. Staupitz, die „eine Säule der Universität", hätte unschwer Wittenberg dem modernen Weg öffnen können, wenn irgendwelcher Anlaß vorhanden gewesen wäre, namentlich dann, wenn er selbst zu den Modernen gehört hätte. Und wenn, wie Konrad Pellikan berichtet, Staupitz mit den gelehrten Augustinerbrüdern zu Tübingen die Vorlesungen des Skotisten Paul Scriptoris über die Sentenzen des Duns Skotus besuchte (vgl. Pellikan, Hauschronik, 1892, S. 15), so zeugt dies nicht grade von selbstverständlicher Zugehörigkeit zu den Nominalisten. Und was er später Luther über die Buße und die Liebe zu Gott zu sagen wußte, war jedenfalls nicht nominalistisch gedacht. Staupitz kann nicht ohne weiteres für den modernen Weg in Anspruch genommen werden. Denifle macht ihn a. a. O. Anm. 2 zu einem Schüler Paul Scriptoris'.

10) Decisio questionis de audiencia misse in parochiali ecclesia dominicis et festivis diebus. Vorgedruckt ist der Untersuchung ein Brief Staupitzens vom 30. März 1500 an den Tübinger Buchdrucker Joh. Otmar, dem der Druck der ersten Ausgabe anvertraut wurde. (Vgl. Steiff: Der erste Buchdruck in Tübingen, Tübingen 1881, S. 61 f.) Die Echtheit der Schrift ist angezweifelt worden (Ullmann: Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2, 268 f.). Ein überzeugender Beweis ist aber nicht erbracht worden, auch keine durchschlagende Rechtfertigung eines grundsätzlichen Zweifels. Allerdings kann auch kein alle Zweifel ausschließender Beweis der Echtheit geführt werden. Die Schrift selbst nennt nicht Staupitz als Verfasser. Aber der Brief, der ihr vorangeht, dürfte doch wohl die Zweifel niederschlagen. (Vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 216 Anm. 1.) Und wenn schon Kaspar Schatzgeyer in Staupitz den Verfasser der Schrift erblickte — vgl. seine von den Ingolstädter Kanonisten gebilligte Gegenschrift: Tractatulus de audienda missa diebus festivis editus per v. p. fr. Casp. Schätzgeyer Guardiani conventus ordinis fratrum minorum Monacensis contra p. fr. Johannem Staubitz ordinis heremitarum S. Augustini sacre theologie professorem. Cod. Ms. 34 der Münchener Universitätsbibliothek — so brauchen wir Zweifeln nicht Raum zu geben. (Vgl. Nik. Paulus: Kaspar Schatzgeyer. Straßburger theol. Studien, Bd. 3, erstes Heft, 1898, S. 21 f. 149.) Die einige Katechismusstücke enthaltenden Anhänge sind nicht von Staupitz (Kolde, a. a. O. S. 219), sondern von den Nachdruckern hinzugefügt (Steiff, a. a. O.).

11) Th. Kolde, a. a. O. S. 219.

12) Th. Kolde will es besonders beachtet wissen. Ebd.

13) Joh. Manlius: Locorum communium collectanea, Basel 1563, Bd. 3, S. 14: „Vicarius quidam Augustanus [!], clarus et nobilis uir, qui ualde dilexit Lutherum, Tubinge doctor Theologie factus, et quidem inter primos numeratus, dicebat: se explicasse Tubingae librum Job, et cum peruenisset ad decimum et undecimum caput, ibi uisum fuisse Job magis ipsius enarrationibus cruciari, quam a suis ulceribus. Tandem finem lectioni imponens dixit, et se et Job laetari, quod ab illa lectione desisteret. Significauit se horum nihil intellexisse: quia corpus, seu potius fundamentum doctrinae Christianae ignorasset". Die Kenntnis dieser Anekdote verdanke ich Herrn D. Nik. Paulus in München.

14) Aus der ersten Predigt Staupitzens über das Buch Hiob.

15) E. Kroker: Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, 1903, S. 211. Nr. 1393; zwischen 2. und 17. Sept. 1540.

16) Vgl. S. 82.

17) Der Brief ist von Th. Kolde in der ZKG Bd. 6, 296 ff. veröffentlicht worden Kolde, der Staupitz als anima naturaliter evangelica charakterisiert hat, muß doch in diesem Brief ein Zeugnis gut „mittelalterlicher" Frömmigkeit erkennen.

18) Nik. Paulus in HJG Bd. 12, 1891, S. 340. 19) Vgl. ebd. S. 312.

20) Kolde, a. a. O. S. 219. E. Geiß: Die Reihenfolge der Pfarr- und Ordensvorstände Münchens, München 1858, S. 14. Nik. Paulus a. a. O. S. 22 Anm. 1.

21) Vgl. seinen Brief an den Kurfürsten Friedrich bei Th. Kolde a. a. O. S. 435 f.

22) Vgl. S. 250.

23) Th. Kolde, a. a. O. S. 223. 24) Ebd. S. 225 Anm. 3.

25) Ebd. S. 226—228. 26) Ebd. S. 229 f. 27) Vgl. S. 176.

28) Ueber ihn vgl. jetzt H. Böhmer: Luthers Romfahrt, S. 37 ff.

29) Vgl. § 11.

30) Meinhard: Dialogus, S. C 3: „diuini verbi praeco maximus et facundissimus, vna noui gymnasii columna. Quanto sapientia, prudentia et consiliis acutior, tanto circa negocia illustrium principum et diui sui ordinis curiosior et vigilantior. Cui tantum est ingenium, tantum et rationis acumen, quod nulla gens dignas neget illi laudes." Die andere Säule ist natürlich Polich.

31) Vgl. S. 181.

32) Meinhard a. a. O.

33) TR I Nr. 94; Anfang Nov. 1531. Darnach hat Luther in Erfurt mit Staupitz darüber gesprochen, daß Gott doch „zu greulich mit den leuten vmbgehe. Wer kan yhm dienen, wen er so vmb sich schlegt, sicut videmus in multis exemplis adversariorum?" Darauf habe Staupitz erwidert, wenn Gott dies nicht täte, so würde er die harten Köpfe nicht dämpfen können. Gott schlage zur sanitas, daß er uns, die wir sonst bedrückt würden, rette.

34) Vgl. S. 189. 397.

35) Vgl. S. 104. 137. Mathesius hat den gleichen Aufriß wie Melanchthon. Vgl. Mathesius a. a. O. S. 21.

36) Wie dieser Aufriß entstehen konnte, war gezeigt.

37) Vgl. S. 30 ff.

38) Vgl. Bd. 1, S. 217 f.; Bd. 2, S. 331.

39) TR I Nr. 461; vom 19. Febr. 1533. 40) Ebd.

41) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533.

42) Enders 1, 4 f. Brief an Braun vom 17. 3. 1509.

43) Hausrath spricht, Bd. 1, 45. 50, recht lebhaft davon. „Sein erster Brief aus der neuen Heimat ist gedrückt; ein kalter Hauch weht ihm auch aus der Universitätswelt entgegen. es liegt Novembernebel auf seiner Stimmung." (S. 45.) „Einigermaßen kühl scheint der Ankömmling den Empfang bei den Doktoren gefunden zu haben, da er in dem ersten Brief, den er an seinen Gönner Braun in Eisenach schreibt, diesem versichert, 'kein kalter, hochmütiger Nordwind der Wittenberger Gelehrtenwelt' solle die Liebesglut gegen den ersticken, dem er so viel schuldig geworden sei." (S. 50.) Von der Wittenberger Gelehrtenwelt redet aber nicht ein einziger Buchstabe des Briefes. Wie Hausrath sie in seine Uebersetzung hat aufnehmen können, bleibt unverständlich. Luther schreibt nur: „quasi denique frigidus aliquis et superbus aquilo omnem calorem charitatis extinxerit." Mit diesem Vergleich, der nicht einmal „Novemberstimmung" verrät, wollte Luther nur dem Verdacht wehren, als könnte seine Zuneigung zu Braun erkaltet sein. Hausrath hat den Text unerlaubt frei übersetzt und einen reichlich ausgiebigen Gebrauch von der Phantasie gemacht.

44) Enders 1, 6; Brief vom 7. 3. 09: „Quod si statum meum nosse desideres, bene habeo Dei gratia."

45) Enders a. a. O.

46) TR IV Nr. 4714; vom 23. 7. 1539: „Ich habe zu Witenbergk erstlich angefangen zu deponiren, dum eram adolescens; nunc graviores habeo depositiones."

47) Enders 1, 8; Brief vom 16. 6. 1514: „Igitur optimi Patres, haec ideo scribo, quod non aestiment me Erfordienses Domini Theologi contemptorem Vniversitatis, cui ego omnia mea, ut matri accepta refero."

48) Vgl. Bd. 1, 148.

49) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533. Enders 1, 196, Schreiben vom 20. 5. 1518.

50) Es entspricht keineswegs der Wirklichkeit, wenn es heißt, die Unterredungen mit dem klugen und tiefblickenden Generalvikar hätten den ersehnten Frieden ins Herz des Gequälten gesenkt, so daß er fortan mit aller Kraft sich dem Studium und den damit verknüpften Aufgaben hingeben konnte. So Oergel a. a. O. S. 109. Er ist nicht der einzige, der so urteilt.

51) Vgl. S. 132 und Melanchthons Vita.

52) Vgl. S. 52.

53) TR I Nr. 137; zwiſchen 30. Nov. und 14. Dez. 1531. Vgl. S. 133. H. Griſar legt dies Ereignis in die erſten Erfurter Kloſterjahre (Griſar: Luther Bd. 1, 11 f.). Er ſcheint nicht zu wiſſen, daß es ſich um eine Eisleber Prozeſſion handelt.

54) TR I Nr. 461; vom 9. 2. 1533.

55) TR I Nr. 526; Frühjahr 1533.

56) Enders 4, 231; Brief an Staupitz vom 17. 9. 1523.

57) Enders 14, 189; Brief an Graf Albrecht zu Mansfeld vom 25. 2. 1542.

58) Enders . . .; Brief vom 9. 12. 1522: „Literas Staupitii non intellego, nisi quod spiritu inanissimas video, ac non, ut solebat, scribit, Dominus revocet eum."

59) Enders 5, 122; Brief an Link vom 7. Febr. 1525: „Remitto Staupitium: frigidulus est, sicut semper fuit, et parum vehemens. Fac quod libet, indignus non est luce et publico libellus, cum tot monstra quotidie prodeant et vendantur." Staupitz hatte in dieſem Schriftchen behauptet, der böſe Geiſt gebe den fleiſchlichen Chriſten ein, daß man ohne die Werke gerechtfertigt werde. Enders a. a. O. Daß Luther ſeinem durch den jüngſten libellus Staupitzens herausgeforderten Urteil hinzufügt: „sicut semper fuit", darf beachtet werden. Die Verzeichnung Staupitz' durch Th. Kolde braucht hier nicht korrigiert zu werden. Staupitz war und blieb Katholik. Dem überkommenen Gottes- und Heilsgedanken hat er ſich gebeugt. Auch der Gehorſam gegen die Mutter Kirche war ein weſentliches Stück ſeiner Frömmigkeit. Nikolaus Paulus hat ganz recht, wenn er ſchreibt: „ſo blieb er doch . . . ſtets katholiſch geſinnt und iſt auch gut katholiſch geſtorben". Nikolaus Paulus: Johann von Staupitz. Seine vorgeblich proteſtantiſchen Geſinnungen. HJG. Bd. 12, 1891, S. 346.

60) S. 126. 61) S. 3.

62) Griſar ſchreibt, man erfahre nicht, daß Luther ſich auf innere Verdemütigung vor Gott und auf kindliches vertrauensvolles Gebet, um den Ausgang zu finden, verlegt hätte. (Griſar: Luther Bd. 1, 13.) Damit ſich auseinanderzuſetzen iſt unnötig. Luthers Gebetsernſt kennen wir. Ebenfalls wiſſen wir, wie die Legende von ſeiner Vernachläſſigung des Breviergebets zuſtande kam (S. 8 dieſes Bandes).

63) Enders 1, 196; Brief vom 20. Mai 1518 an Staunitz. TR I Nr. 518; Frühjahr 1533.

64) Enders 8, 159; Brief an Hieronymus Weller.

65) Vgl. S. 133 f.

66) Oergel, a. a. O. S. 108. 67) Ebd.

68) Oergel will (S. 108) in ſolchen Bemerkungen „noch nie vernommene Wahrheiten" erkennen.

69) § 3 Anm. 84. 70) Vgl. Bd. 1, 235.

71) TR I Nr. 461; 19. Febr. 1532. Vgl. S. 135.

72) TR II Nr. 1491; zwiſchen 7. 4. und 1. 5. 1532: „in vulneribus Christi intelligitur praedestinatio et invenitur."

73) TR II Nr. 1820; zwiſchen 20. 9. und 20. 10. 1532. Vgl. TR II Nr. 2654a; zwiſchen 10. und 28. Sept. 1532.

74) TR III Nr. 3680; aus den dreißiger Jahren. Vgl. S. 152.

75) TR I Nr. 1017; erſte Hälfte der dreißiger Jahre: „Man ſoll das beneficium Christi agnoscere . . . Sic mihi saepe consuluit Staupitius: Si, inquiens, vis disputare de praedestinatione incipe a vulneribus Christi, tunc cessabit simul omnis disputatio de praedestinatione."

76) Gut ein halbes Jahr ſpäter trug er ſie im Erfurter Hörſaal vor. WA 9, 31. 71 f.; zu den Sentenzen des Lombarden lib. I dist. 1 c. 8 und lib. II dist. 26 c. 3.

77) Vgl. S. 94.

78) Biel: expositio canonis misse. Bl. 14.

79) Vgl. S. 146 f.

80) Enders 1, 196; Brief vom 20. 5. 1518 an Staupitz.

81) Ebd.: „licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarer."

82) Ebd.: „carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi."

83) In meiner Darstellung: Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief — SchrVfRG Nr. 100 S. 99 ff. 124 — habe ich noch gemeint, daß die Unterredung mit Staupitz über die Buße in Erfurt im Jahre 1508 stattgefunden habe. Das ist mir unwahrscheinlich geworden. Grade die Unterredung über die Buße läßt Luther als einen Ausschnitt eines regen persönlichen Verkehrs mit Staupitz erscheinen. Da er dessen erst in Wittenberg sich erfreuen durfte, andererseits die Annahme eines häufigen und lange währenden Aufenthalts Staupitzens in Erfurt in den Jahren 1506—08 recht problematisch war, wird man auch die Unterredung über die Buße in die erste Wittenberger Zeit verlegen dürfen. Daß sie nicht in spätere Jahre fällt, glaube ich in der genannten Untersuchung nachgewiesen zu haben.

84) Enders 1, 196: „quod poenitentia vera non est nisi quae ab amore iustitiae et dei incipit, et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur."

85) Ebd.: „Haesit hoc verbum tuum in me sicut sagitta potentis acuta (Ps. 120, 4), coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre; et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant." Der Schluß des Satzes: „ita, ut ... nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam poenitentia" blickt doch wohl auf die Zeit der Abfassung des Briefes, will also schildern, wie Luther im Jahre 1518 das Wort Buße empfindet. Hätte er beschreiben wollen, was er unmittelbar nach der Entdeckung empfand, hätte er sich gewiß des Imperfektums bedient. Das Präsens sonet, noch dazu in Verbindung mit „nunc", weist auf das Jahr 1518.

86) Vgl. O. Scheel in SchrVfRG Nr. 100 S. 100 f.

87) Was H. Grisar Bd. 1, 7 schreibt, ist allerdings falsch. Dort heißt es: „Er schärfte ihm hinsichtlich der Beicht und der Buße ganz richtig ein, das Wesentliche an der Buße sei der Wille, Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott in sich zu erwecken". Denifles auf WA 3, 549 sich stützende Bemerkung, Luther habe überhaupt keinen rechten Bußernst gehabt, ist vollends abwegig. Weder um den Eifer zur Buße noch um eine Unterweisung im „Wesentlichen" handelt es sich, sondern um den Weg, das „Wesentliche" zu erreichen.

88) „actus amoris dei amicitie super omnia."

89) G. Biel: Collect. lib. III dist. 27. qu. vn. art. 3 dub. 2 th. 2; vgl. lib. II dist. 28 qu. vn. dub. 1 L.

90) Biel lib. IV dist. 14 qu. 1 A.

91) Ebd. lib. II dist. 28 qu. vn. dub. 1 L.

92) TR II Nr. 2797 a; zwischen 18. 9. und 25. 11. 1532.

93) TR IV Nr. 4806, Juni 1542: „orabo deum pro bona hora."

94) Bd. 1, S. 15.

95) TR IV Nr. 4868; zwischen 6. und 16. Mai 1540.

96) Cellfodina Q. 5 b; vgl. Nik. Paulus: Joh. v. Paltz über Ablaß und Reue. ZfKTh. Bd. 23, 1899, S. 65.

97) In seinen mit lebhaftem Beifall aufgenommenen Nürnberger Predigten von 1516—17 hat Staupitz sich auch mit der wahren Reue befaßt. Die Gedanken bewegen sich auf der gleichen Fläche wie die Worte von 1508—09, die in Luthers kurzer Wiedergabe vielleicht etwas unklar sein mögen — so H. v. Schubert: Luthers Frühentwicklung. SchrVfRG Nr. 124, 1916, S. 25 —, deren Sinn aber doch wohl erkennbar ist. „Wiewohl es nun", heißt es in einer dieser Predigten, „gar beschwerlich ist, zu einer solchen hohen Reue zu kommen, will doch Gott der Allmächtige, als ein barmherziger Vater, wo wir durch eine geordnete Reue hierin unser Mögliches thun und uns der mitwirkenden Kraft des Blutes Christi unterwerfen, mit uns Geduld haben und uns nicht verlassen, sondern unser Selbsthelfer sein, so daß, was an möglichem angekehrtem Fleiß uns fehle, solches durch ihn als unsern Erlöser erstattet werde." J. F. K. Knaake: Johannis Staupitii opera, quae reperiri potuerunt omnia. Potsdam 1867, Bd. 1, 17. Oder wir hören: „Dieweil eine rechte Reue ohne einen ordentlichen guten Vorsatz nicht bestehen mag, so ist nötig,

daß der Mensch auch in seinem Vorsatz eine rechte Ordnung halte." Das setzt den Verzicht auf die Meinung voraus, daß der Mensch „aus eigener Kraft das Böse meiden und das Gute tun" könnte. Unser „Streiten und tugendliches Wirken" ist „ohne Gottes Gnade und Mitwirkung" unnütz und unfruchtbar. Ebd. S. 19 f.

98) Enders 1, 196: „te velut e coelo sonantem excepimus."

99) Ebd. 1, 5.

100) Ebd. 1, 197 f: „His inhaerens ausus sum putare, eos falsos esse, qui operibus poenitentiae tantum tribuerunt, ut poenitentiae vix reliquum nobis fecerint praeter frigidas quasdam satisfactiones et laboriosissimam confessionem, latino scilicet vocabulo abducti: quod poenitentiam agere actionem magis sonet quam mutationem affectus."

101) WA 4, 665. 102) Ebd.

103) EA opp. ex. lat. 19, 102.

104) ArefBA I, 2 S. 273.

105) Enders 1, 29; aus dem Brief an G. Spenlein vom 8. April 1516: „quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; fui et ego, sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi."

106) Biel: Collect. lib. III dist. 26 qu. vn. not. 2 D.

107) Enders 1, 29; Brief an G. Spenlein vom 8. April 1516.

108) WA 1, 321; sermo de poenitentia, 1518.

109) TR I Nr. 518; Frühjahr 1533.

110) TR I Nr. 352; Herbst 1532. TR IV Nr. 4777; aus den dreißiger Jahren.

§ 10.

1) Vgl. Bd. 1, 125.

2) Zum folgenden vgl. C. A. H. Burkhardt: Das tolle Jahr zu Erfurt und seine Folgen. Im AfäG Bd. 12, 1874, S. 338 ff. Ferner: S. Benary: Die Vorgeschichte der Erfurter Revolution von 1509. I. Bis zu den Friedensschlüssen von Amorbach und Weimar. MVGAE Heft 32, 1911, S. 1 ff. Derselbe: Ueber die Erfurter Revolution von 1509 und ihren Einfluß auf die Erfurter Geschichtsschreibung. MVGAE Heft 33, 1912, S. 128 ff. — Th. Neubauer: Die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Stadt Erfurt vor Beginn der Reformation. I. MVGAE Heft 34, 1913, II S. 1 ff. Derselbe: Wirtschaftsleben in der mittelalterlichen Stadt Erfurt. I. VfSoWiG 1914, S. 521 ff. Derselbe: Zur Geschichte der mittelalterlichen Stadt Erfurt. MVGAE Heft 35, 1914, S. 1 ff.

3) Vgl. Bd. 1, S. 126.

4) Vgl. Th. Neubauer in MVGAE Heft 35, S. 43.

5) Stolle: Memoriale, S. 507. Nik. von Siegen, S. 481: „licet magnum murmur hinc surgeret". Th. Neubauer a. a. O. S. 43. 44.

6) Th. Neubauer a. a. O. S. 44.

7) Th. Neubauer in VfSoWiG 1914, S. 531.

8) Die starken Unterschiede der Vermögen hat Th. Neubauer in einer ausführlichen Vermögensstatistik anschaulich dargestellt. MVGAE. Heft 35, S. 64—73.

9) Th. Neubauer VfSoWiG 1914, S. 542.

10) Seit 1493 mußten die geistlichen Personen Erfurts die Güter verschossen, die nicht zu ihren Pfründen gehörten. Th. Neubauer MVGAE Heft 33, S. 175.

11) S. Benary in MVGAE Heft 33, S. 130.

12) Diese Abhängigkeit hat S. Benary in seiner Untersuchung über die Erfurter Revolution von 1509 nachgewiesen. Doch vgl. schon C. Beyer: Geschichte der Stadt Erfurt bis zur Unterwerfung unter die mainzische Landeshoheit im Jahre 1664. Erfurt 1893, S. 39 ff.

13) AfäG Bd. 12, 1874, S. 379.

14) Die Weimarer Lutherausgabe eröffnet mit diesem Traktat die Sammlung der Werke Luthers. WA 1, 1 ff. Jüngst hat Th. Neubauer: Luthers Frühzeit, S. 123, die Annahme, daß der tractatulus de his, qui ad ecclesias confugiunt von Luther stamme, wieder aufgegriffen; freilich nur auf die Autorität der Weimarer Ausgabe hin.

15) TR II Nr. 2800 a; zwischen 28. 9. und 23. 11. 1532.

16) WA 18, 539; an den Rat zu Erfurt, Gutachten über die 28 Artikel, 1525.

17) Oergel: Vom jungen Luther S. 119 Anm.

18) TR II Nr. 2494 b. 19) TR I Nr. 487; II Nr. 2494 a. 2709. 2800.

20) TR II Nr. 2494 b.

21) Bd. 1, 135. 140.

22) Vgl. den Bericht des Priesters Johannes Sachse, der im tollen Jahr in Erfurt studierte. Der Bericht ist von Oergel abgedruckt in MDGAE Heft 16, S. 129 f.

23) Das Verhör ist von Oergel abgedruckt in MDGAE. Heft 16, S. 127 f. Ueber den Sturm auf das große Kolleg vgl. außer dem Bericht in Anm. 22 noch den Erphurdianus Antiquitatum Variloquus, hrsg. von K. Thiele in GQuPrSa Bd. 42, 1906, S. 161. Ferner Oergel: Das Kollegium Majus zu Erfurt, Erfurt, 1894, S. 28—30.

24) Enders 1, 17 f. und 23 f. Briefe vom 16. 6. und 21. 12. 1514.

25) Ebd. 1, 23: „cum . . . . vocatus ad Erfordiam principium distulissem".

26) Oergel meint freilich, Luther selbst habe eingeräumt, daß er seine Meldung bei der Fakultät ungewöhnlich lange verschob. (Oergel: Vom jungen Luther, S. 114. 127.) Der Wortlaut des Briefes gestattet aber diese Deutung nicht. Der Aufschub wird lediglich mit der Uebersiedelung nach Erfurt in Verbindung gebracht und an dem nahen Abschluß gemessen, vor dem Luther in Wittenberg gestanden hatte. Von einer „ungewöhnlich langen" Verzögerung sagt er überhaupt nichts; und ebenso wenig, daß er selbst die Meldung aufgeschoben habe.

27) Oergel a. a. O.

28) WA. 9, 29. 29) TR I Nr. 192; II Nr. 2544; III Nr. 3698.

30) S. 67. 31) Ebd. Vgl. Oergel S. 114.

32) Enders 1, 23; Brief vom 21. 12. 14.

33) So vermutet Oergel a. a. O. S. 115. J. Köstlin hat Bd. 1, 88 Oergels Annahme sich angeeignet.

34) AEU II S. 55 § 62. Vgl. den Text S. 350 Anm. 33.

35) Das bleibt die wahrscheinlichste Erklärung des Verhaltens der Fakultät. Auch Oergel und ihm folgend J. Köstlin sind schließlich dieser Meinung. Oergel a. a. O. S. 114; J. Köstlin Bd. 1, 88.

36) AEU II S. 55 § 63. 37) AEU II S. 52 § 40.

38) Enders 1, 23: „cum omni difficultate admissus et susceptus".

39) Oergel a. a. O. S. 115. 40) AEU II S. 55 § 66. 70; S. 55 f. § 64.

41) AEU II S. 56 § 67. 42) Ebd. § 72. 43) Ebd. S. 57 § 74.

44) Enders 1, 18: Brief vom 16. 6. 1514: „Et principium Sententiarum quidem Erfordiae feci, me jurasse, credo, quod non affirmabit ullus". Ebd. S. 23 f.; Brief vom 21. 12. 14: „et juramenti nihil conscius mihi sim".

45) Enders 1, 23: „ubi cum Decanus, eximius vir Stockheym (Enders falsch: Storheym) statuta inciperet mihi proponere . . . . (Lücke im Text) D. Doctor interceptus est a. R. P. Magistro Joanne Nathin, qui ex schedula quadam magna distinctim notata habuit; quae Biblicis quaeve Sententiariis proprie legenda et servanda sunt, dictabat ei, ut ea sic, quae ad propositum erant, legeret".

46) AEU II S. 56 § 68. 47) Ebd. § 71.

48) Oergel a. a. O. S. 115. 49) AEU. II. S. 56 § 65.

50) WA 9, 33 12 f, 32, 63 11, 70 24, 25 u. ö. 51) WA 9, 38 5.

52) WA 9, 67 9: „Sed alii textus habent 'improprie' et ita debet haberi".

53) WA 9, 17 25, 36, 23 26, 24 1. 54) WA 9, 6: „Hic liber [de cognitione verae vitae] nullo modo est beati Augustini, ut patet ex stilo et modo, quia verbosus est." Vgl. 9, 14 23 f. 9, 68 11 f.

55) Vgl. Anm. 52. 56) WA 9, 91 8, 33 30, 37 11, 54 18, 40 36.

57) S. 90.

58) C. Stange hat in NKZ 1900, 574 ff. und 1902, 721 ff. — vgl. Stanges „theologische Aufsätze" 1905 — auf Gregor von Rimini als wichtige Quelle für die Erkenntnis der Entwicklung Luthers aufmerksam gemacht. Jörgensen hat in seinem Buch: Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme, Kopenhagen, 1908, S. 41 f. und S. 41, Anm. 3 Stanges Darstellung sich angeeignet. Ich finde jedoch nirgends eine Spur der Einwirkungen Gregors von Rimini auf Luther in dieser Zeit. Erst während des Ablaßstreites hat er sich selbständig mit ihm befaßt. Was er in den Hörsälen der Occamisten über ihn erfahren konnte, ermutigte nicht zu eigener Beschäftigung mit diesem Scholastiker. Daß er es dennoch versucht habe, wird durch keine Beobachtung wahrscheinlich gemacht. Jüngst hat freilich Th. Neubauer behauptet, Luther habe als junger Sententiar Gregor von Rimini zitiert. (Luthers Frühzeit S. 114.) Den Beweis ist er schuldig geblieben.

59) WA 9, 107; Randbemerkung zu Anselmi opuscula und zu Johannis de Trittenhem liber lugubris de statu et ruina monastici ordinis.

60) WA 9, 12 12 ff.: „Hugo itidem in Expositionibus regulae allegat verba Augustini ubi dixerat Augustinus 'fateor de preciosa veste erubesco' etc, quae cum sint in sermonibus ad heremitas factis: Cur tu senex et frenetica larva Hugonem incusas?"

61) WA 9, 69 f.

62) Hierhin gehören die Schriften eines Joh. Damascenus, Fulgentius und Gennadius.

63) WA. 9, 14 19 f. 64) Vgl. S. 100. 65) WA 9, 6 10 f. Vgl. 9, 14 23 f. und 9, 68 10 ff.

66) In der Weimarer Lutherausgabe heißt es lakonisch: „Selbständiges Studium hatte Luther, einst einen Verächter Augustins, nach seinem eigenen Bekenntnis zur Wertschätzung des Kirchenvaters geführt." WA 9, 2. Aehnlich liest und hört man es überall.

67) Enders 1, 64; Brief an Spalatin, 19. Okt. 1516: „Non quod professionis meae studio ad b. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit".

68) WA 9, 23 18. 69) WA 9, 12 7 ff. Vgl. S. 226. 70) WA 9, 12 8. Ueber Luthers mönchischen Eifer vgl. S. 107 ff.

71) Enders a. a. O. S. 63: „Qui si legerit Augustinum in eis libris, quos contra Pelagianos scripsit, praesertim de spiritu et litera, item de peccatorum meritis et remissione, item contra duas epistolas Pelagianorum, item contra Julianum, qui omnes in parte operum octava fere habentur, videritque quam nihil ex suo sensu, sed praestantissimorum patrum Cypriani, Nazianzeni, Rheticii, Irenaei, Hilarii, Olympi, Innocentii, Ambrosii sensu sapiat: erit forte, ut non tantum recte apostolum intelligat, sed maiore etiam opinione dignum arbitraturus sit Augustinum, quam hucusque credidit."

72) Aus Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, hrsg. v. E. Kroker, 1903, S. 123, Nr. 152; zwischen 21. 5. und 11. 6. 40.

73) WA 9, 3. Vgl. Abb. 7. Dort auch die einzelnen Schriften des Bandes. Das Verzeichnis stammt von Andreas Poach.

74) WA. 9, 16 heißt es: „Der Schriftcharakter der Randbemerkungen Luthers, Bezugnahme auf Augustins opuscula, sowie in seinen Bemerkungen zu Augustins opuscula sich findende Verweise auf de trinitate und de civitate dei, machen es wahrscheinlich, daß dieselben mit denen zu Augustins opuscula ungefähr gleichzeitig sind." Auf diese beiden im Mittelalter berühmtesten Schriften Augustins konnte jedoch Luther verweisen, ehe er seine Randbemerkungen in sein Exemplar eintrug. Die Randbemerkungen zu den opuscula und diesen zwei Büchern Augustins brauchen darum nicht in die gleichen Monate zu fallen. Auch der Schriftcharakter gibt keine sichere Auskunft. Er gestattet die Annahme eines größeren Zeitabstandes. Mit ihm zu rechnen legt das griechische Zitat auf der Innenseite des Vorderdeckels nahe. WA. 9, 16. Auf keinen Fall aber brauchen wir über die Erfurter Zeit hinauszugehen. Vgl. S. 229 f. dieses §.

75) WA 9, 59. 65. 76) Ebd. S. 7. 51. 55. 64. 65. 77) Ebd. S. 59. 60. 62. 82.

78) EA opp. var. arg. Bd. 1, 23. Lauterbachs Tagebuch, ed. Seidemann, S. 130, 12. Sept. 1538.

79) WA 9, 29: „Tamen in hoc vehementer placet Magistri sententiarum Prudens continentia et puritas intemerata, quod in omnibus ista innititur ecclesiae luminibus .... et tanquam suspecta habere videatur quaecunque a philosophis sunt anxie explorata, sed nondum nota: Et certe nimis dedite in illis vepribus involucris et quae nugis meris sunt proxima versari, quid est quaeso quam labyrinthos sibi irreplicabilis erroris moliri et subter harenam fodere et, ut significanter dicam, Sysiphium saxum volvere isioneumque orbem rotare?"

80) WA 9, 63. 67. 81) Näheres vgl. S. 227 f. 82) WA 9, 68 14.

83) Vgl. S. 70. Th. Neubauer führt die glosa ordinaria merkwürdigerweise auf Nik. v. Lyra zurück. A. a. O. S. 117.

84) WA 9, 89. 90. 85) Ebd. S. 32.

86) Paulus de S. Maria: Additiones ad postillam Nic. de Lyra.

87) WA. 9, 26 2 ff. 88) Ebd. S. 33 30 f. 89) Ebd. S. 9 15 ff.

90) H. Grisar Bd. 1, 17. 91) WA 9, 18. 30. 91.

92) Vgl. H. Grisar Bd. 1, 18 Anm. 1. 93) Oldecop: Chronik, S. 17: „und do rede gegen alle man mit einer sunderlichen vormetenheit disputerede und nemande was nagewen wolde". 94) H. Grisar Bd. 1, 18; aus den aliqua opuscula S. 31 b.

95) H. Grisar teilt a. a. O. mit, was Cochläus, Oldecop und Dungersheim zu berichten wissen und schließt dann mit den Worten: „Die vorstehenden Mitteilungen kommen freilich aus dem Lager der Gegner, aber sie werden nicht bloß durch keine anderweitigen Zeugnisse widerlegt, sondern stimmen auch mit den übrigen Anhaltpunkten für seinen Charakter völlig überein."

96) Vgl. S. 6. 97) WA 9, 65 7 f. 98) Scheurls Briefbuch, Bd. 1, 53; Brief vom 5. Jan. 1509.

99) H. v. Schubert meint, sie seien für den Druck bestimmt gewesen, weil einmal der „Leser" angeredet werde (Schr VfRG Nr. 124, S. 27). Das zeugt aber doch nicht von der Absicht, die Bemerkungen drucken zu lassen. Luther wird an den Leser gedacht haben, der später einmal das Exemplar in die Hand nehme, wie er selbst ja auch schon Randnoten vorfand. Für den Druck sind seine Noten zu sporadisch. Nicht einmal seine doch zusammenhängenden Glossen und Scholien zum Psalter hielt er für druckwürdig. Enders 1, 26 f.

100) WA 9, 46 16 ff. 101) Ebd. S. 43 22.

102) H. Grisar empfindet grade an solchen Stellen die „stark selbstbewußte und verwegene Sprache" unangenehm. Grisar Bd. 1, 16. Als ob nicht schon die Statuten die Graduierten anwiesen, auf Häresie zu fahnden und kirchlichen Eifer zu bekunden. Doch tut Luther dies, so ist er natürlich verwegen und anmaßend.

103) Bd. 1, 122. 104) WA 9, 46 16 ff.

105) Ebd. S. 65 10 ff. 106) Ebd. 9, 39 24. 107) Ebd. S. 18 14.

108) Wimpfeling hat diese These in seinem 1505 erschienenen Buch de integritate verfochten. Vgl. G. Kawerau: Thomas Murner und die Kirche des Mittelalters, 1890, S. 33. — H. Hermelink in RE³ Bd. 21, 354.

109) WA 9, 12; Randbemerkung zu Augustins Schrift de vita et moribus clericorum: „Hos duos sermones velim legeret Garrulus Blactero et Augustinianae gloriae Zoilus Vimpfelingus, sed admonitus prius ut rationem suam quae longo pertinaciae et invidiae morbo alio peregrinata est revocaret et specillum aliquod talpinis oculis suis adhiberet. Sperarem quod puderet saltem durissimam et impudicissimam frontem ejus . . . Cur eclesiam dei corrigis? id est cur tam impurissime mentiris?"

110) H. Grisar Bd. 1, 17 gibt dennoch zu verstehen, daß Luther die Achtung vor dem „sehr verdienten Mann" vermissen lasse. Wie sollte wohl Luther „Verdienste" finden können, wo er blasphemische Angriffe sah? Der Historiker darf doch nicht das Unmögliche verlangen.

111) Grisar will a. a. O. glauben lassen, daß es sich nur um einen „literarischen Streit" gehandelt habe.

112) WA 9, 26 2 ff.

113) Oldecop: Chronik, 1891, S. 34. 114) Ebd. S. 31.

115) H. Grisar Bd. 1, 26 ff.

116) Enders 2, 203. Diese Rudimente bestanden aus einem Lexikon und einer Grammatik.

117) WA 9, 32 15 ff. 26. 63 28 f. 67 30 f.

118) J. Köstlin schreibt freilich (Bd. 1, 75), Luther habe der Kenntnis des Hebräischen selbständig nachgestrebt. Köstlin stützt sich aber lediglich auf Luthers Brief an Lang vom Jahre 1522. Was die Randbemerkungen enthalten, scheint ihm entgangen zu sein. Jedenfalls hat er es nicht verwertet. Auch K. A. Meissinger hat sich in seiner sehr beachtenswerten und eindringenden Untersuchung: Luthers Exegese in der Frühzeit, 1911, S. 55 f., für diese Zeit mit Köstlins Angaben begnügt. Offenbar hat er die Randbemerkungen nicht so sorgfältig untersucht, wie den Psalmen- und Römerbriefkommentar Luthers. Konrad Pellikan beschreibt sein hebräisches Sprachstudium in seiner Hauschronik, deutsch von Th. Dulpinus, Straßburg 1892, S. 20 ff.

119) WA. 9, 63 28. 120) Ebd. S. 32 9 f, 67 30. 121) Ebd. S. 9, 32 15 ff. 67 30 f.

122) Ebd. S. 67 30 und die Zitate Meissingers aus den Scholien zu Hebr. 5, 6. Meissinger a. a. O. S. 73 f.

123) WA 9, 67 28 und 27 7.

124) Ebd. S. 27 6 ff.: „Hujus Cantici incredibilis et multum mirabilis diversitas est a nostra translatione papae." Meissinger vermutet a. a. O. S. 52 Anm. 1, daß diese Randglosse wegen ihrer „sehr abfälligen Bezeichnung" der Vulgata nicht in so frühe Zeit zurückreiche, wie der Herausgeber Buchwald annehme. Daß die Randnoten zu Augustins Büchern de civitate dei grade im Jahre 1509 niedergeschrieben seien, ist auch mir keineswegs sicher (vgl. S. 406, Anm. 74). Aber wann denn soll Luther die Bemerkungen eingetragen haben, wenn nicht in den Erfurter Jahren? Auch weist sie der theologische und religiöse Gehalt in die Zeit vor der Entdeckung des Evangeliums (vgl. S. 231 ff.). Und das gebietet, sie in diese Jahre zu legen. Denn in Wittenberg wird auch Meissinger sie schwerlich verfaßt wissen wollen. Wenn doch, müßten sie im ersten Wittenberger Jahr niedergeschrieben sein. Jeder spätere Termin würde an dem noch ganz korrekt katholischen Inhalt der Noten eine unübersteigbare Schranke finden. Mit der Annahme einer Abfassung in Wittenberg wäre also nichts gewonnen. Meissingers sachliches Bedenken kann ich ohnehin nicht teilen. Der Text — vorausgesetzt, daß Buchwald ihn richtig wieder gegeben hat — drückt doch nur das Erstaunen des Schreibers über den fabelhaften Unterschied beider Uebersetzungen aus. Eine „sehr abfällige Bezeichnung" des Vulgatatextes ist damit nicht verknüpft.

125) WA 4, 339; vgl. Meissinger a. a. O. S. 51.

126) WA 3, 524: „Nostra translatio — ut saepe dixi — semper magis ad spiritum accedit". WA 3, 505: „Et sic duplex est sinus Christi: litera et spiritus . . . . de prima loquitur Hebraicus textus, de altero noster. Vgl. Meissinger a. a. O. S. 52.

127) So schreibt Oergel: Vom jungen Luther, S. 116: „Mit Unterstützung dieses wenige Jahre jüngeren Freundes warf sich nun Luther auf die bisher von ihm vernachlässigten Sprachstudien, zunächst des Griechischen, sodann aber auch des hebräischen." Die Quellen zeugen von einer unbedingten Vorzugsstellung des Hebräischen.

128) Vgl. Martin Burgdorf: Johann Lange. JD Rostock 1911, S. 16.

129) Ebd. S. 13.

130) Gillert: Der Briefwechsel des Mutianus Rufus, 1890, Bd. 2, 150 Nr. 490; Brief Langs an Mutian vom 2. Mai 1515: „Is doctor Martinus est, quocum Erfurti perquam familiariter vixi nec parum auxilii bonis in litteris olim mihi attulit."

131) Vgl. Meissinger a. a. O. S. 76—79. 132) WA 9, 68 14.

133) WA 15, 50; an die Ratsherren usw., 1524.

134) Meissinger ist sehr geneigt, die Randnoten zu Augustins Büchern über die Trinität und den Gottesstaat einer späteren Zeit zuzuweisen, da griechische Zitate Luthers in so früher Zeit recht auffällig wären (a. a. O. S. 80). Die ersten griechisch geschriebenen Buchstaben von Luthers Hand möchte Meissinger in der Glosse zu Röm. 9, 8 entdecken (Aref BAf I, 1 S. 84 22). Aber warum sollen griechische Buchstaben Luthers um 1510 und 1511 auffällig sein? Ich finde nirgends einen sicheren Anhalt für Meissingers Zweifel (vgl.

Anm. 124). Eine Schlußfolgerung aus dem Pſalmenkommentar von 1513/15 e silentio wäre unzuläſſig. Denn hier hatte Luther es mit hebräiſchen Problemen zu tun. Und daß er ſchon damals über einige griechiſche Sprachkenntniſſe verfügte, erhellt aus ſeiner Vorleſung über den Römerbrief, die von griechiſchen Sprachſtudien zeugt. Sie wurden nicht erſt während der Vorleſung begonnen. Ich wüßte nicht, was der Annahme im Wege ſtände, daß die Randnoten zu Auguſtins Büchern de trinitate und de civitate dei den Erfurter Jahren angehören.

135) WA 9, 16 5. 24 9. 25 25. 26 35 ff. 27 1 ff. 29. 136) Ebd. S. 25 25. 27 29.
137) Ebd. S. 10 33. 24 6 f. 26 35 ff. 62 37 ff. 138) Ebd. S. 24 6 f.
139) Enders 1, 197.
140) Th. Neubauer: Luthers Frühzeit, S. 119, ſieht in dieſer Fähigkeit die Frucht ſeiner Sprachſtudien. Das iſt eine ſtarke Ueberſchätzung.
141) WA 9 24 15. 27 12 ff.
142) Oergel: Vom jungen Luther, S. 117. 143) Ebd. Anm.
144) Ebd. S. 133.
145) J. Köſtlin Bd. 1, 37.
146) Vgl. des Petrejus Gratulationsbrief an Lang vom 8. 5. 1512: „Quare bene fecisti et prudenter, quod amicis magistri insignia accipienda monentibus non obtemperare noluisti.“ M. Burgdorf, a. a. O. S. 60, Anm. 17.
147) WA 9, 7 34. 148) N. Ericeus: Sylvula Sententiarium, 1566, S. 142.
149) WA 9, 44 20: „Et ad hoc exprimendum tam pingui sermone utuntur doctores.“ WA. 9, 24 24 ff.
150) WA 9, 19 4 f.: „i. e. relatione non aequiperantiae, sed disquiperantiae.“
151) WA 9, 29 3 ff. Zum folgenden vgl. meine Darſtellung in SchrVfRG Nr. 100, S. 125—147. 152) WA 9, 29 9 ff.
153) Ebd. S. 57 11 ff. 154) Ebd. S. 24 24 ff. 155) Ebd. S. 16 15. 43 12.
156) Ebd. S. 74 8 ff. 157) Ebd. S. 47 6 u. 43 5: „Aristotelis rancidi philosophi.“
158) Ebd. S. 23 7: „Fabulator Aristoteles.“ 159) Ebd. S. 23 9 ff.: „renitentem Aristotelem discordissime et distortissime purae fidei concordant.“ Ebd. S. 27 22 ff.: „Sed multo mirior nostratium qui Aristotelem non dissonare catholicae veritati impudentissime garriunt “
160) Vgl. Bd. 1, 186. Th. Neubauer ſchreibt a. a. O. S. 112: „Als Student war Luther Ariſtoteliker geweſen; im Kloſter wurde er zum Anhänger Auguſtins. Freilich hatte er ſchon auf der Univerſität gehört, daß die Lehre des griechiſchen Heiden nicht in allen Stücken mit der katholiſchen Kirchenlehre übereinſtimme. Luther aber machte dieſen gelegentlichen Widerſpruch zu einem durchgreifenden Unterſchied.“ Und nun zitiert Neubauer Luthers Worte WA 9, 27 22 ff. Er hat nicht beachtet, daß Uſingen ſich ebenſo äußerte. Die Gegenüberſtellung der Studenten- und Kloſterzeit Luthers iſt in dieſer Form nicht ſtatthaft.
161) WA 9, 29 20 ff. 162) Ebd. S. 62 22 ff. 163) Ebd. S. 65 12 ff.
164) Ebd. S. 46 16 ff. 165) So Buchwald WA 9, 29.
166) Bd. 1, 186. 167) Vgl. SchrVfRG Nr. 100, S. 129.
168) So H. S. Denifle: Luther und Lutherium, Bd. 1, 610.
169) WA 9 29 1 ff. 170) Ebd. S. 29 17 ff. 171) Ebd. S. 53 29.
172) Vgl. S. 219—223. 173) WA 9, 45 4. 174) Ebd. S. 45 6 f.: „Quod non potuit intelligere natura, potest attingere veritas scripturae et fidei. 175) Vgl. Bd. 1, 189 ff.
176) WA 9, 23 6 ff. 177) WA 9, 13 10 ff. 10 15 f. 178) Bd. 1, 205 ff.
179) WA 9, 62 20 f. 180) Ebd. S. 74 8 ff. 181) Ebd. S. 9 18. 33 f.
182) Ebd. S. 21 26 f. 183) Ebd. 83 8 ff.: „Et exhinc venit error realistarum: quia non advertentes ornatum loquacium authorum finxerunt unitatem in rebus distinctis.“
184) Ebd. S. 21 26 f. 185) Ebd. S. 9 15 ff.
186) F. Loofs hat freilich geglaubt — Leitfaden zum Studium der Dogmengeſchichte, 4. Aufl., S. 691 — in den Randbemerkungen eine Hinwendung zum Neuplatonismus feſtſtellen zu dürfen. Schon damals ſei der Glaube für Luther die Vorſtufe geweſen für die Einigung mit dem Logos im Sinne der auguſtiniſchen Myſtik. H. Böhmer meinte in der

ersten Auflage seines Büchleins: Luther im Lichte der neueren Forschung jedenfalls schreiben zu dürfen, Luther habe immerhin versucht, Occam mit Augustin zu überwinden (S. 54). Dagegen vgl. schon meine Ausführungen in SchrVfRG Nr. 100, S. 131 f. Später hat Böhmer zurückhaltender geurteilt. Aber es heißt doch, daß Luther „ganz in der Weise des jungen Augustin und der Neuplatoniker versuchte, zu Gott auf dem Wege der mystischen Spekulation sich zu erheben". Zwar konnte er nicht „so schnell völlig umdenken, nie ganz vergessen, was er in der Schule Occams über die gänzliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, Gottes Wesen, Wille, Werk zu erforschen, gelernt hatte und daher auch, wie seine Randbemerkungen zeigen, die mystische Grundlehre von den göttlichen Ideen niemals recht sich aneignen." Doch die Unruhe und Bewegung, die hierdurch in sein Denken kam, spiegeln sich noch treulich wieder in der Psalmenvorlesung von 1513/15, die eine Reihe „fast neuplatonisch-mystisch" klingende Stellen enthalten (3. Aufl., S. 52 f.). Mit dem „fast" neuplatonischen Klang mancher Ausführungen der Psalmenvorlesung brauchen wir uns hier nicht zu befassen (vgl. SchrVfGR Nr. 100, S. 164—172). Doch auch, was im Hinblick auf die Randbemerkungen gesagt wird, braucht uns nicht lange aufzuhalten. Denn nirgends zeigen sie uns Luther in den Spuren des jungen Augustin und der Neuplatoniker. Nirgends auch stehen wir vor Versuchen Luthers, „die mystische Grundlehre von den göttlichen Ideen" sich anzueignen. Der Neuplatoniker Augustin hat in jenen Jahren keine „Unruhe und Bewegung" in Luthers Denken gebracht. Der junge Sententiar brauchte an diesem Punkt überhaupt nicht „umzudenken". Er blieb Occamist und wußte mit unerschütterter Gewißheit, daß nur der Glaube in die unsichtbare Welt emporhebt.

187) WA 9, 55: „Ipsae existentes res non habent esse proprii generis in deo, licet utique fuerint in natura divina per cognitionem."

188) WA 9, 45: „Ex ista 2ª ratione Augustini sequitur, quod universale in re non est quid unum, sed est collectivum sive collectio omnium specie similium, quia unum animal non est genus nec habet species: igitur solum modo multum animal (per oppositum) habet species, quod verum est." Vgl. Bd. 1, 184 ff. und Biel: Coll. lib. I dist. II qu. 4, H: „Species est collectio multorum in unam naturam, id est praedicatur de multis solo numero differentibus. Sic participatione speciei plures homines sunt unus homo, id est homo praedicatur de omnibus hominibus contentis sub una specie." Zum Ganzen vgl. meine Ausführungen in SchrVfRG Nr. 100, S. 131 f.

189) WA 9, 23: „Notatu dignum quomodo differant memoria brutorum et rationalium: verum homo pene iumentum factus est, quia incorporea difficulter capit nisi quae corporalia sunt per fidem abiiciat." Dazu SchrVfRG Nr. 100, S. 131.

190) WA 9, 90: „Et fides quae remanet cum peccato mortali non est ea, quae possit martyrium obire et caetera. Sed est acquisita et naturaliter moralis, quae accedente examine deficeret, quia non elevat naturam super se."

191) WA 9, 66 21 ff. 192) Vgl. Bd. 1, 212. 214 über den natürlichen Habitus.

193) Trotz dieses klaren, auch dogmengeschichtlich ganz durchsichtigen Sachverhalts meint A. Jundt: Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517, Paris 1906, S. 112, daß die fides acquisita schon der Heilsglaube sei, und daß er den Menschen rechtfertige, nicht weil er glaube, sondern durch das, was er glaube. Eine völlig neue Auffassung vom Glauben breche sich Bahn. Die Lutherforschung erlebt viel Wunderliches. Vgl. dazu noch meine Bemerkunegn in SchrVfRG. Nr. 100, S. 138 f.

194) Biel, Coll. lib. III dist. 23 qu. 2 art 1 F: „Fides adquisita est habitus naturaliter adquisitus ex actibus credendi frequentatis.

195) WA 9, 92 23 ff.: „Fides ex auditu verborum sonantium: .... sensus seu intellectus i. e. qui recipit sensum illorum, ille habet fidem. Assensus enim ad istum sensum est fides, licet non videat, quomodo sensus ille verus sit. Unde pulchre ponit ordinem Apostolus. Fides, i. e. assensus fit ex auditu, i. e. apprehensione (perceptione) significationis seu sensus verborum.

196) WA 9, 93: „Tria oportet credere minores etiam explicite. Quod deus est. Quod remunerator est (apostolus: Oportet accedentem credere, quia deus est et quod remunerator est sperantium in se. Hebr. XI). Quod deus redemptor est. Actuum: Non enim

est in alio salus. Et in hoc creditur etiam mysterium trinitatis, qui filius dei conceptus per spiritum sanctum etc." Dazu vgl. Biel lib. III dist. 25 qu. vn. concl. 5: „Quae autem sint illa, quae minores explicite credere tenentur .... quod deus est, quod remunerator est, quod mediator est sive redemptor humani generis. De primis duobus loquitur apertius Hebr. XI .... de tertio Act. 4, ubi Petrus loquens de Christo ait: Non est in aliquo alio salus neque aliud nomen sub celo datum est hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri ... Articulus autem incarnationis praesupponit articulum trinitatis." Die Uebereinstimmung mit Luther ist vollständig.

197) WA 9, 91: „Fides est substantia rerum sperendarum (i. e. antecedens necessarium spei), argumentum non apparentium (Kuntschafft, signum) ... sicut nemo potest sine fundamento aedificare, ita sine fide nemo sperare et bene agere. Ex hoc autem, quod dicit: sperandarum rerum, sequitur quasi corol. quod fides sit argumentum non apparentium, quia spes quae videtur non est spes .... Sic fides est argumentum i. e. signum ... Est itaque fides hoc modo substantia, sicut Isaias 7 ‚Nisi credideritis, non permanebitis' ... Hoc subsistere ergo et permanere quod est in spe non est, nisi praeexistat fides. Est ergo fides argumentum non apparentium (i. e. notificatio respectu et de non apparentibus) substantia sperandarum rerum (i. e. sine qua nemo potest sperare et per consequens bene agere." Vgl. SchrVfRG Nr. 100, S. 137 f.

198) Bd. 2, 37.

199) WA. 9, 90: „infusa, quae venit et recedit cum charitate."

200) Biel: Coll. lib. III dist 23 qu. 2 art. 1 F: „Sed fides infusa est habitus a deo supernaturaliter et immediate in anima creatus."

201) WA. 9, 91: „Sed merita non aedificantur materialiter super fidem, ut notum est."

202) WA 9, 72 fügt Luther zu den Worten des Lombarden „Fides enim qua iustificatus es" die Bemerkung hinzu: „Talis fides non est sine charitate et spe." Gleich darauf heißt es wiederum: „Unde et hic non simpliciter fides dicitur, sed per dilectionem operatur vel qua iustificati sumus."

203) Vgl. J. Köstlin: Die Theologie Luthers, 2. Aufl. Bd. 1, 38; dazu SchrVfRG Nr. 100, S. 125 f.

204) H. Böhmer meinte, in den Winter 1508/09 die „Geburtsstunde der reformatorischen Erkenntnis" legen zu dürfen. A. a. O. 2. Aufl. S. 47. Dagegen vgl. meine Ausführungen SchrVfRG Nr. 100, S. 116 ff. O. Ritschl läßt — Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 2, 1. Hälfte, 1912, S. 11 — freilich diese Erklärung Böhmers nicht gelten, schließt sich aber doch seiner Darstellung insofern an, als er das entscheidende religiöse Erlebnis in diesen Winter verlegt. Inzwischen hat H. Böhmer in der 3. Aufl. — S. 47 — Formulierung und Darstellung preisgegeben und meine Schilderung sich angeeignet. Das entscheidende religiöse Erlebnis im Winter 1508/09 zu suchen ist in der Tat vergeblich. Ich darf auf meine Ausführungen in SchrVfRG. Nr. 100 und auf die Darstellung dieses Bandes verweisen. Dadurch werden spezielle Auseinandersetzungen überflüssig. Die Randbemerkungen verraten gar nichts vom reformatorischen Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes" und dem damit verbundenen neuen Gottesgedanken. Vielmehr konnte, was Luther hier über den rechtfertigenden Glauben ausführt, jeder Occamist unbedenklich wiederholen.

205) WA 9, 90. 206) Bd. 2, 37. 100 ff.

207) WA 9, 44: „Ad hanc authoritatem quae expressa nimis est: quia deo conjungi per charitatem est quasi per medium ad objectum, diceret Magister, quod Augustinus hic loquitur de actu charitatis qui nos deo jungit."

208) WA 9, 72. 209) Ebd. S. 90: „quia si charitas facit totam personam gratam, cur non et ipsam qualitatem, quia omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alias facit virtutes." Vgl. WA 9, 88. Ferner S. 37. 96. 98. 144 dieses Bandes.

210) WA 9, 72. 211) Ebd. S. 44. 212) Vgl. S. 139.

213) WA 9, 43. 214) Vgl. S. 81 f.

215) WA 9, 43. 44. Vgl. dazu die occamistische Habitustheorie S. 92 f. 98 f.

216) WA 9, 42: „Primo sciendum, quod charitas (quicquid sit de possibili) de facto semper datur cum spiritu sancto et spiritus sanctus cum ea et in ea."

217) WA 9, 43: „quod spiritus sanctus est charitas concurrens seipso cum voluntate ad productionem actus amandi."

218) Ebd.: „Et videtur Magister non penitus absurdissime loqui: in eo quod habitum dicit esse spiritum sanctum." Vgl. ebd. S. 44.

219) Vgl. S. 87 f. 89. 98 f. 100 dieſes Bandes und Bd. 1, S. 213.

220) Vgl. S. 96 ff. 221) WA 9, 42; vgl. Anm. 216. 222) Vgl. S. 151.

223) WA 9, 43. 224) WA 9, 17: „Sed hoc credere est in humanitatem ejus credere quae nobis data est in hac vita pro vita et salute. Ipse enim per fidem suae, incarnationis est vita nostra, justitia nostra et resurrectio nostra."

225) J. Köſtlin möchte ihnen ein beſonderes Gewicht zuſprechen (Bd. 1, 89 ſeiner Biographie). Auch S. Loofs a. a. O. S. 691 hat ſie als bedeutungsvoll empfunden. Die fides incarnationis im Sinne Auguſtins ſei Luther in dieſer Zeit beſonders wichtig geworden. Das iſt ein Irrtum. Luthers Sätze enthalten die gemeinkatholiſche Würdigung des Menſchgewordenen. Vgl. SchrVfRG Nr. 100, S. 140 f. 220.

226) Biel: Coll. lib. III dist. 25 qu. vn. O: „Proinde cum omnes iusti sive ante incarnationem sive post nec vixerint nec vivant nisi ex fide incarnationis profecto quod scriptum est, non esse aliud nomen sub celo, in quo oporteat nos salvari." Vgl. die Ausführungen S. 100 f. Ferner WA 9, 93.

227) S. 152. 228) Vgl. die Stellung des Occamismus dazu S. 100.

229) WA 9, 90. 230) WA 4, 665. 231) Vgl. S. 90. 103; WA 8, 127.

232) WA 4, 665. 233) WA 9, 65 21 ff. 234) Ebd. S. 90.

235) WA 9, 88: „Sicut apostolus ad Romanos disserens: Sed quia dedit gratiam, per quam opera legis grata fierent deo, quia sine gratia lex non impletur, etiam si omnia ejus opera fierent."

236) Vgl. S. 90 ff. 103. 237) WA 9, 90. 238) WA 9, 90.

239) WA 9, 72. 240) WA 4, 262.

241) WA 9, 88. 242) Ebd.

243) WA 9, 31: „Hic notandum, quod voluntas potest aliquid velle absolute, i. e quia est libera."

244) Vgl. S. 91 ff. und WA 9, 79: „Quia igitur intellectus, inquantum est, est verus ideo non cessat inclinari naturaliter ad verum, quamdiu habet esse intellectuale non obstante, quod viciatus sit falsitate. Sic voluntas quamdiu in suo esse manet, non potest secundum hoc esse non inclinari ad bonum, licet secundum vitiatum suum esse inclinetur ad malum. Unde est eadem voluntas. Sicut idem corpus et corpus morbidum, inquantum corpus est bonum, et non morbidum." Jundt hat in Luthers Ausführungen über die Sünde Neuplatonismus entdeckt, ſogar das neuplatoniſche Prinzip von der Nichtexiſtenz des Böſen, das der nominaliſtiſchen Theſe die metaphyſiſche Baſis gegeben habe. Jundt, a. a. O. S. 108. Doch ſo wenig wie die Erkenntnistheorie iſt die Sündenlehre der Randnoten neuplatoniſch. Vgl. SchrVfRG Nr. 100, S. 217 Anm. 191. Was Luther niedergeſchrieben hat, entſpricht dem, was er in Biels Kommentar geleſen hatte. Vgl. Biel: Coll. lib. II dist. 30 qu. 2 dub. 4: „Rectitudo naturalis voluntatis est libertas voluntatis, qua secundum propriam naturam a deo acceptam potest se conformare rectae rationi." Ferner lib. II dist. 35 qu. vn. G concl. 1: „Peccatum formaliter non est aliqua positiva entitas, sed alicuius boni corruptio et defectibilitas . . . . peccatum quidem non per peccatum factum est et manifestum est, quia peccatum nihil est."

245) WA 9, 75. 246) Ebd. S. 76.

247) Auch Luther unterſcheidet die Begriffe culpa, reatus und poena. Vgl. WA 9, 73: „Reatus sequitur ad culpam. Volunt igitur dicere, quod Adam fecit culpam, sed non posteri. Sed tamen pro illa culpa omnes pariter sunt rei aeternae et temporalis poena Ita reatus est medium inter culpam praecedentem et poenam sequentem et est ipsum debitum poenae pro culpa."

248) WA 9, 73. 75. 76. Vgl. SchrVfRG Nr. 100, S. 132 ff.

249) WA 9, 78: „Et haec est a deo, qui ordinat, ut talis actio esset carentia iustitiae et quando homo eam ageret, ipso agendo iam careret." 250) WA 9, 74 f.

251) Vgl. auch den christologischen Satz, daß Christus wegen der Identität der göttlichen Person nicht hätte sündigen können. Gott ist durch kein Gesetz gebunden. Sein Wille ist Herr des ganzen Gesetzes, nicht bloß des Sabbats. Wenn darum Christus das Gesetz nicht erfüllt hätte, so hätte er doch nicht gesündigt. WA 9, 88. SchrVfRG Nr. 100, S. 218 Anm. 198.

252) Anstandslos wird die nominalistische Prädestinationslehre entwickelt bis zu der später scharf gerügten Unterscheidung der voluntas placiti und signi. WA 9, 57. 58. 60.

253) Denifle freilich zieht munter seine Fehlschlüsse.

254) WA 4, 665. 255) Vgl. S. 199 f. 256) Vgl. S. 92 f.

257) WA 9, 71. 258) Ebd. 259) WA 9, 75. 260) Ebd. S. 76.

261) WA 9, 18 18 f. 262) WA 9, 69 f. 263) S. 100 dieses Bandes.

264) WA 9, 70 f. 265) Ebd. S. 72. 266) Ebd. S. 71.

267) Ebd. S. 72 13. 268) Ebd. S. 72 27 f: „Quicquid habes meriti, praeventrix gratia donat: Nil deus in nobis praeter sua dona coronat." Diese Verse, als deren Verfasser Denifle Albertus Magnus vermutet, werden von Luther noch 6 Jahre später in den Randbemerkungen zu Taulers Predigten zitiert. WA 9, 99.

269) WA 9, 62 28 f. 270) Vgl. S. 81. A. V. Müller: Luthers theologische Quellen, 1912, will Luther geschichtlich verständlich machen, indem er ihn als Glied einer mittelalterlichen Augustinusschule zeichnet. Aber diese Schule hat nicht bestanden, und die Schriften, auf die Müller sich stützt, hat Luther nicht gelesen. Th. Neubauer a. a. O. S. 111 läßt Luther „nach der Sitte seiner Zeit" zunächst über augustinische Bücher Vorlesungen halten. Das war aber weder üblich, noch hat Luther es getan.

271) WA 9, 71 35 ff.

272) S. 81 f. 273) WA 4, 665. 274) ArefBA I, 2 S. 323.

275) Enders 1, 29; Brief vom 8. Apr. 1516 an G. Spenlein. 276) WA 9, 14 14 f.

277) EA opp. ex. lat. 19, 102; enarr. Ps. 51, 1538 von V. Dietrich herausgegeben, 1532 von Luther gehalten.

278) EA 58, 404.

§ 11.

1) Veröffentlicht von Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation, 1879, S. 131.

2) Vgl. Th. Kolde a. a. O. und G. Kawerau in seiner Auseinandersetzung mit H. Grisar in SchrVfRG Nr. 105, S. 68.

3) Th. Kolde, a. a. O. S. 131.

4) Enders 1, 88; Brief an Lang vom 1. 3. 1517.

5) Ebd. Eine Kritik des Distriktvikars Luther am Erfurter Kloster — Enders 1, 37 f.; Brief vom 29. Mai 1516 an Joh. Lang — betrifft die Rechnungsführung des Hospizes und gestattet keine Rückschlüsse auf Entartung der Lebensführung. So schickt denn auch Luther unbesorgt Zwilling im nächsten Jahre nach Erfurt und macht ihm zur Pflicht, an allen Formen des gemeinsamen Lebens der Erfurter Brüder sich zu beteiligen. Daß „Tabernenluft" ihn umgeben werde, hat er nicht befürchtet.

6) Vgl. S. 14.

7) Enders 1, 99 f.; Brief an G. Mascov vom 17. Mai 1517.

8) Besleri vita. Fortges. Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, 1732, S. 361. Vgl. Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, 1879, S. 229 und ZKG 2, S. 463 f.

9) Vgl. Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation S. 231 f.

10) H. Böhmer: Luthers Romfahrt, S. 52, faßt beide Provinzen ins Auge. Er kann sich auf einen Eintrag in den Amtstagebüchern des Generals berufen. Hier heißt es unter dem 25. Juni 1509: „Confirmamus in vicarium Congregationis Alemaniae et provincialem provinciae Reni Magistrum Johannem Staupitz." (Böhmer, a. a. O. S. 29.)

Dieſe Notiz verbindet nun Böhmer mit dem Eintrag vom 25. April 1508, demzufolge der rheiniſch-ſchwäbiſche Provinzial Sigfried Calciatoris von Speyer angewieſen wurde, in Sachen der Union der Provinz und des Streites mit den Brüdern der Kongregation ſich auf keine Neuerungen einzulaſſen, bis die Bulle expediert ſei. Zugleich wurde er ermahnt, die Reformation ſich angelegen ſein zu laſſen. Aber dieſe Notiz beweiſt doch nur, daß auch die rheiniſche Provinz reformiert werden ſollte, nicht aber, daß Staupitz auch zu ihrem Provinzial auserſehen wurde. Unter dem 28. Oktober wird denn auch ausdrücklich Sigfried Calciatoris als Provinzial der rheiniſchen Provinz beſtätigt. Die Einträge der Tagebücher des Jahres 1508 machen darum Böhmers Annahme recht unwahrſcheinlich. Und wenn wir den nach Deutſchland zurückgekehrten Generalvikar nur mit den Konventen der ſächſiſchen Provinz verhandeln ſehen, ſo ſteht auch dies Böhmers Annahme im Wege. Nur der ihn ſelbſt überraſchende (S. 55) Wortlaut des Eintrags vom 25. 6. 1509 ſtützt ſeine Annahme. Doch hier einen Irrtum zu vermuten — Reni ſtatt Saxoniae — liegt doch nicht ganz vom Wege ab. Auch hat Böhmer gar nicht beachtet — obwohl er's ſelbſt veröffentlicht — daß wenige Wochen ſpäter, unter dem 30. Juli, die Tagebücher nicht Staupitz als rheiniſchen Provinzial vorausſetzen, ſondern eine mit ihm nicht identiſche Perſönlichkeit: „Fratri Johanni Staupitz, Vicario Congregationis Alemanniae, mandatur, ut fratres, qui extra Congregationem sunt, redire compellat. Provincialibus vero et provinciae Bavariae et Reni mandatur, ut nullum de congregatione recipiant." (Böhmer, S. 29.) Wie angeſichts dieſes Aktenbefundes Staupitz am 25. Juni zum Provinzial der rheiniſchen Provinz „konfirmiert" ſein konnte, bleibt rätſelhaft. Böhmers Darſtellung ſteht doch wohl auf recht ſchwachen Füßen; und auf keinen Fall wird — wenn denn überhaupt noch die Amtstagebücher des Generals als eine zuverläſſige Quelle gelten ſollen — ſchon in den mündlichen Beſprechungen zu Rom 1507 Staupitz zum Provinzial auch der rheiniſchen Provinz auserſehen worden ſein.

11) Vgl. die Bulle vom 15. Dezember 1507, in Memmingen ausgefertigt. Höhn: Chronologia, S. 142—148. Neu abgedruckt von H. Böhmer a. a. O. S. 161—166. In der Bulle heißt es, die Provinziale, Prioren und Brüder der nicht reformierten Klöſter der Provinz Sachſen hätten die Petition eingereicht: „ipsi Provinciales, priores et fratres" etc. Böhmer S. 163. Entſprechend erzählt Böhmer S. 53. Aber es wird doch wohl heißen müſſen: „ipsi [ipse?] Provincialis, priores" etc. Wenige Zeilen ſpäter wird denn auch von dem Provinzial, nicht den Provinzialen geſprochen. Th. Kolde vermutet a. a. O. S. 235, Staupitz habe gar nicht die Zuſtimmung der Sachſen gehabt, ſodern nur vorgegeben. Er habe vermittelſt frommen Betrugs die Sachſen vor eine vollendete Tatſache ſtellen wollen, der ſie dann ſich hätten fügen müſſen. Doch weder die Bulle noch die Ereigniſſe rechtfertigen dieſe Annahme.

12) „Cum autem sicut eadem petitio subjungebat, ipsi [ipse?] Provincialis, Priores et Fratres ordinis et Provinciae Saxoniae praedictorum, religionis zelo ducti, cupiant unanimiter sub Observantia et institutis Regularibus dicti Ordinis Fratrum Eremitarum Altissimo famulari dictaeque Congregationi Alemanniae Regularis Observantiae aggregari ac praefati Vicarius et fratres ipsius Congregationis Alemanniae in hoc consentiant." Böhmer, a. a. O. S. 163.

13) Vgl. S. 196.

14) Bulle vom 15. Dezember 1507; Böhmer, a. a. O. S. 163—166.

15) Eintrag vom 23. April 1508 im Amtstagebuch des Generals. Böhmer a. a. O. S. 27.

16) Ebd. 17) Th. Kolde, a. a. O. S. 236.

18) Besleri vita a. a. O. S. 367. Th. Kolde, a. a. O. S. 236.

19) Nicht 25. März, wie H. Böhmer S. 55 ſchreibt.

20) „Hortamur fratres Congregationis Alemaniae ad pacem et charitatem mandamusque, ut dum vicarius est Romae, nihil innovetur." H. Böhmer, a. a. O. S. 29.

21) Vgl. Anm. 10.

22) „MDX Mai. 1. Germani[c]ae congregationis vicarius Romam se confert, congregationis colla Religionis Jugo subjecturus." G. Kawerau in ZKG Bd. 32, 1911, S. 603. Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 29. Böhmer vermutet S. 56, Staupitz ſei im Frühjahr 1510 nach Italien gegangen, um an dem in dieſem Jahr wieder fälligen Generalkapitel

teilzunehmen. Warum dieſe Vermutung? Die Akten des Generalats und das Schreiben des Generals vom 26. Juni 1510 geben ſo unzweideutig den Grund an — „Tu post longos labores in Urbem ad omnia componenda et pacanda non sine tuo quam maximo incommodo te conferre curasti". Höhn: Chronologia S. 154 — daß man wirklich nicht auf die Suche nach Gründen zu gehen braucht.

23) G. Kawerau, a. a. O. S. 603.

24) Th. Kolde, a. a. O. S. 238. Den Text des uns erhaltenen Bruchſtückes des Briefes bietet Höhn a. a. O. S. 154; jetzt auch bei H. Böhmer a. a. O. S. 31, Anm. 1.

25) Vgl. Höhn a. a. O. S. 141 ff.

26) Das iſt uns durch Felix Milenſius einwandfrei beglaubigt.

27) Die Namen vgl. bei H. Böhmer, a. a. O. S. 56 Anm. 3.

28) Milenſius in ſeinem Alphabetum de Monachis et Monasteriis Germaniae ac Sarmatiae citerioris, Prag 1613. Die in Betracht kommenden Ausführungen hat H. Böhmer a. a. O. S. 18—21 abgedruckt. Dort auch die erforderlichen kritiſchen Bemerkungen. Die Namen lauten bei Milenſius Erfordiense, Nortausiense, Colmariense (Kulmbach), Norimbergense, Sanghusianense (Sangerhauſen), Subergiense (Sternberg in Mecklenburg) und an erſter Stelle Ponieriense. H. Böhmer hat wahrſcheinlich gemacht, daß unter dieſem ganz verderbten Namen Königsberg in Franken zu ſuchen ſei. A. a. O. S. 24. Schon Cochläus gibt die Zahl der opponierenden Konvente richtig an. Er hat ſie von Auguſtiner Eremiten erfahren. Ad semper victricem Germaniam paraclesis, Köln 1524 f., Bl. C 2.

29) Hieronymus Dungersheim von Ochſenfart: Dadelung des ... bekenntnus oder untuchtigen Lutheriſchen Teſtaments, 1530, Bl. 14: „und dhu mith ſamt dem ſelbigen Doctore [Nathin], zu vordedigen dy obſervantz ewrs vicariats zu Halle vorm dhumpropſt des ſtiffts zu Maydenburg, herrn Adolfum Principem zu Anhalt, hernoch Biſchoff zu Merſeburg, nu ſeyliger gedechtnus, nyder fileſt, hulff vnd roth, auch vorſchrifft begeriſt durch yhn von dem Ertzbiſchoff genannten ſtiffts, herrn Erneſtum hertzogen, auch ſeyliger gedechtnus, zu erwerben. Wy ich aus dem munde geſagts herrn Adolphi mehr denn eins gehort habe, mit andern vil dingen, nemlich deyner briefe, ſo dhu yhme als ein Auguſtiner geſchriben und chriſtlich leben und lehre furgaben hoſt" Böhmer a. a. O. S. 57, Anm. 2.

30) Bd. 1, S. 79.

31) Schreiben vom 26. Juni 1510: „Qua quidem ducti spe, ut id efficacius atque ardentius aggredi possis, per has litteras nostras te provincialem Saxoniae et vicarium Congregationis Alemanniae decernimus."

32) Const. c. 20: „Ambasiatam alicujus persone ecclesiastice vel secularis seu communitatis frater nullus assumat sine vicarii licentia speciali".

33) Const. c. 20.

34) Die Angaben über den Zeitpunkt der Romreiſe ſchwanken zwiſchen 1509, 1510 und 1511. Das von Felix Milenſius angegebene Jahr 1512 kommt überhaupt nicht in Betracht; aber auch 1509 ſcheidet aus. Eine kritiſche Sichtung der Quellen führt auf das Jahr 1510. Melanchthons „Biographie" verlangt allerdings 1511. Darum ließen neuere Biographen, J. Köſtlins Vorgang folgend, Luther gern in dieſem Jahr die Romreiſe antreten. Melanchthons vita ließ eben die kräftigere Bezeugung des Jahres 1510 nicht aufkommen, zumal Luther ſelbſt gelegentlich ſchwankte. Dieſe Entſcheidung iſt inſofern verſtändlich, als Melanchthon ſich das Anſehens erfreute, ein beſonders gut unterrichteter und glaubwürdiger Zeuge zu ſein. Aber wir wiſſen aus nun ſchon vielen Beobachtungen, daß die beinahe zur Alleinherrſchaft gelangte Biographie Melanchthons ein ganz flüchtiger und unzuverläſſiger Aufriß iſt, mit dem grade an den wichtigen Punkten nichts anzufangen iſt. Der Ruf, in dem er ſtand, war ganz unverdient. Seine Unzuverläſſigkeit iſt ſo groß, daß man verſucht ſein möchte, eine Ueberlieferung ſchon dann als falſch anzuſprechen, wenn Melanchthon ihr Gewährsmann iſt. Cochläus nennt ebenfalls das Jahr 1511, folgt aber lediglich Melanchthon. Man wird zu den von Luther ſelbſt ſtammenden, 1510 nennenden Angaben zurückkehren müſſen. Das iſt um ſo leichter möglich, als ſie durch die ſchon erwähnten und benutzten Akten des Generalats der Auguſtiner Eremiten beſtätigt werden. Schon

G. Kawerau, der Notizen aus den in der Berliner Kgl. Bibliothek befindlichen „Auszügen aus den Actis generalatus Aegidii Viterbiensis, mir vom P. Generalvikar der Augustiner zu Rom aus dem Archiv des Ordens mitgeteilt" veröffentlichte (ZKG 32, 1911, S. 605 f.), hat daraus die Konsequenz gezogen. (Vgl. ebd. S. 604, Anm. 2.) Ebenfalls neuerdings H. Böhmer in seiner Monographie über die Romreise Luthers. Mit Recht läßt er auch Melanchthons Autorität nicht gelten. Ich verweise hier auf seine kritische Würdigung der alten „Biographien", die sich mit meiner Auffassung von ihrem Wert deckt.

Die Reise muß im Spätherbst angetreten sein. J. Köstlin hat dies mit Erfolg festgestellt. Er hat auf die Tischrede Coll. Bd. 1, 374 aufmerksam gemacht: „Mihi cum fratre comite in Italia hoc accidit, ut totam noctem apertis fenestris dormissemus, usque ad sextam, experrectis nobis capita plena erant vaporibus, ita ut toto die vix unum miliare procedere potuerimus. Siti adeo vexati sumus summamque vini nauseam habentes aquam tantum quae est letalis appetentes. Sed consilio hospitis datis duobus malis granatis reficiebamur. Damit erbilt unns gott das leben optimo illo fructu." Der Granatapfel ist eine Herbst- und Winterfrucht. Wurde Luthers Durst durch einen Granatapfel gelöscht, so war er zur Herbst- oder Winterzeit in Italien. Bestätigt wird dies wiederum durch die Regesten des Generals Aegidius. (Vgl. S. 421 Anm. 127.) Der absendende Konvent war natürlich nicht Wittenberg, wie Mathesius berichtet — „Im 1510. jar, wie sein eygen Handschrifft bezeuget sendet jhn sein Conuent ins Klosters geschefften gen Rom" (Ausgabe Loesche, S. 23) — sondern Erfurt. Mathesius mußte freilich Wittenberg angeben. Er stand, wie wir wissen, unter der falschen Annahme, daß Luther schon 1508 endgültig nach Wittenberg versetzt worden sei. Daß er dem Erfurter Kloster nach wie vor „inkorporiert" blieb, wußte Mathesius so wenig wie die anderen alten und neuen Biographen. Mit seinem Zeugnis kann man darum nichts anfangen. Zwar beruft er sich auf einen handschriftlichen Eintrag Luthers. Aber die Satzstellung zeigt, daß damit nur die Jahresangabe gerechtfertigt sein soll. Böhmer meint allerdings, es sei nicht ganz ausgeschlossen, daß im Autographon noch eine Bemerkung etwa des Inhalts folgte: mein Konvent hat mich dahin gesandt. (Böhmer, a. a. O. S. 3.) Der Satzbau stützt diese Vermutung durchaus nicht. Und wer die Voraussetzung kennt, unter der Mathesius stand, wird ebenfalls nicht geneigt sein, dieser Vermutung nachzugeben. Mit dem Hinweis auf die Beziehungen zu Körer die Glaubwürdigkeit der Notiz des Mathesius zu erhärten, wird vollends unmöglich. Denn auch Körer bewegt sich in der falschen Vorstellung vom Erfurter und Wittenberger Aufenthalt Luthers. Und in dem „Autographon" des Reformators, das er benutzte (ARG, Jahrg. 5, S. 347), lautet der Zusatz zur kurzen Notiz über die Romreise bloß: „ubi est sedes Diaboli". Von einer Entsendung im Auftrage des Konvents wird nichts gesagt. Mathesius abgesehen von der Jahresangabe zu einem einigermaßen brauchbaren Zeugen zu machen, ist verlorene Mühe.

35) Const. c. 20: „ne ullus nostri ordinis frater extra septa loci solus uadat, id est, absque socio nouitio aut professo ejusdem ordinis."

36) Th. Kolde in ZKG, Jahrg. 2, S. 466 ff. Koldes Vermutung ist dann von Kawerau, Deutsch-evangelische Blätter, 1901, S. 86, J. Köstlin Bd. 1, 93 und anderen übernommen worden. In der Tischrede Coll. 1, 374 erscheint freilich nicht Luther, sondern der uns unbekannte Bruder als der Reisebegleiter.

37) Schon Nik. Paulus hat sie zurückgewiesen. HJG 1891, S. 74, Anm. 2.

38) H. Böhmer, a. a. O. S. 58. Vgl. Cochläus: Ad semper victricem Germaniam paraclesis, Köln 1524, Bl. C. 2: „Et probe adhuc memini foelicis memoriae Antonium Cressum ..... arbitrum aut judicem in ea lite componenda quandoque fuisse. Aber war, so fragt G. Kawerau in ThLZtg 1915, Sp. 375, der angesehene Probst von St. Lorenz Augustiner? Uebrigens scheitert Böhmers Annahme schon am Texte des Cochläus, der von einer Romreise des Anton Kreß nichts weiß, dagegen die Vermutung nahe legt, daß er im letzten Stadium des Streits, also nach der Rückkehr der Gesandtschaft und nach dem Jenaer Rezeß (vgl. § 12), den erfolgreichen Vermittler abgegeben habe.

39) TR III 3582 A; zwischen 28. 3 und 27. 5. 37.

40) H. Wrampelmeyer: Tagebuch über Dr. Martin Luther geführt von Dr. Conrad Cordatus 1537, S. 227, Nr. 892: „Anno ... Nono Romam profectus sum caussa contentionis Staupitij."

41) Dresser: Martini Lutheri historia, 1598, Bl. N.

42) Man zweifelt neuerdings nicht, daß Luther durch Innsbruck gekommen ist. Gestützt wird diese Annahme durch eine Tischrede: „Insbruck parua est, sed aequalibus aedificijs composita ac si una esset contua domus. Coll. Bd. 3, 102. Th. Elze meint freilich — Luthers Reise nach Rom, 1899, S. 74, Anm 1 — was Luther über Innsbrucks Bauart sage, beweise so wenig seine eigene Anschauung, wie seine Mitteilungen über Venedig, Cremona und Ostia beweisen, daß er diese Orte gesehen habe. Ganz gewiß bleibt einem letzten Zweifel die Tür geöffnet. Luther sagt nicht, daß er selbst die Stadt gesehen habe. Er konnte auch von anderen erfahren haben, was er bei Tische über Innsbruck erzählte. Aber die Worte machen doch den Eindruck, als gründeten sie sich auf eigene Anschauung. Gibt er jedoch nur weiter, was er von anderen gehört hat, so braucht er überhaupt nicht über einen der östlichen Pässe nach Italien gepilgert zu sein.

43) Th. Elze: Luthers Reise nach Rom, 1899, läßt denn auch, Dresser unbedenklich Glauben schenkend, Luther über Leipzig, Eger, Linz und Salzburg durch Kärnten über die Tauernstraße nach Villach und von dort über Arnoldstein und Pontafel nach Trepiso und Padua ziehen (S. 14—20). Diese Reiseroute ist freilich ganz unmöglich; schon deswegen, weil Luther nicht von Wittenberg aus die Reise antrat. In Elzes Reiseweg können auch Nürnberg und Innsbruck nicht untergebracht werden, die beide von Luther berührt wurden. Man müßte sich also schon für eine weniger stark nach Osten führende Straße entscheiden, d. h. also etwa mit G. Kawerau (Deutsch-ev. Blätter, 1901, S. 92) für den Weg über den Brenner. Dann aber würde Padua schon recht exzentrisch liegen. Man versteht nicht, was Luther und seinen Begleiter veranlaßt haben könnte, von der Brenner Heerstraße im rechten Winkel nach Osten abzubiegen, während sie doch südwärts wandern sollten. Lediglich Dressers Notiz nötigt zu dieser Annahme. Aber Padua als Reisestation steht und fällt mit Dressers Autorität. Muß man nun ihm alles Vertrauen entziehen, so braucht Luther überhaupt nicht auf einer der östlichen Straßen nach Italien gewandert zu sein.

44) WA 1, 133, „Et hoc modo etiam Nurenbergae horologium signat horas, ut prima hora sit, postquam per integram horam dies fuerit."

45) Alois Schulte: Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien, 1900, Bd. 1, 387 f.

46) Ebd. S. 387. 47) Ebd.

48) Vgl. Leonhard de Luxemburg: De jubileo 1525; bei H. Böhmer, a. a. O. S. 78, Anm. 2.

49) Konrad Pellikan: Hauschronik, deutsch von Th. Dulpinus, 1892, S. 58 f. Daß Pellikan den „gewöhnlichen Weg nach Brixen" einschlug, hatte einen besonderen Grund. Er mußte dort auf einen Dolmetscher warten (S. 59). Auch befand sich in Brixen ein Klarissenkloster, das er auf einer Visitationsreise mit dem Provinzial Satzger (Schatzgeyr) besucht hatte (S. 48).

50) TR III Nr. 3781; vom 26. Februar 1538.

51) Ebd. Falsch Bossert, daß Luther auf der Rückreise durch Ulm gekommen sei. Bossert im Schwäbischen Merkur, 26. 5. 1917, Nr. 241, Abendblatt.

52) Vgl. Anm. 49.

53) TR IV Nr. 4760; Tischreden aus den dreißiger Jahren: „Cum Mediolani missam celebrare voluisset." Wann, sagt er nicht. Der Text gestattet, den Besuch Mailands mit der Hin- oder Rückreise zu verbinden. Daß er auf dem „Reinzuge" durch Mailand gekommen sei, wird erst vom Uebersetzer behauptet. Vgl. G. Kawerau, Deutsch-ev. Blätter, 1901, S. 91 f.

54) Nic. Besleri Augustiniani Vita in: Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Leipzig 1732, S. 359 ff. Vgl. Th Elze, a. a. O. S. 72 f.

55) Coll. Bd. 1, 195: „Legitur Augustum Caesarem vinum Rheticum libenter bibisse feltlinum, quod in Alpibus crescit, amicum stomacho." Th. Elze, a. a. O. S. 73.

56) Es ist, wie es scheint, communis opinio, daß Luther den bayrischen Algäu durchquert habe. H. Böhmer läßt ihn, als wäre es selbstverständlich, durch Memmingen und Kempten ziehen. Böhmer a. a. O. S. 78. Daß der Algäu ins Württembergische hineinreicht, wird vergessen.

57) WA 26, 364; Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528. G. Kawerau, deutsch-ev. Bl. 1901, S. 92, folgert aus diesen Worten, daß Luther den Algäu passiert habe, genauer also den bayrischen Algäu. Denn er befand sich nach Kawerau auf dem Wege nach Augsburg. Zwar hätte er, Füssen zustrebend, im Grunde nur den Algäu gestreift. Aber dabei braucht man um so weniger zu verweilen, als er von einer Reise durch den Algäu überhaupt nicht spricht. Die Beobachtungen über den schwäbischen und algäuischen Dialekt konnte er natürlich auch an Schwaben und Algäuern machen, die er außerhalb ihrer Heimat kennen lernte. Zwingende Weisungen für die Festlegung des Reiseweges enthält die Bemerkung Luthers aus dem Jahre 1528 darum nicht. Immerhin kann aber Luther schon auf seiner Romreise sprachliche Beobachtungen solcher Art gemacht haben. Und da er nach Kawerau von den Alpen herkam, um Augsburg aufzusuchen, so mag er durch den „Allgäu" gekommen sein. Aber er befand sich, wie wir wissen, gar nicht auf der Rückreise, sondern auf dem Wege von Ulm nach Mailand. Er müßte also den durch Memmingen und Kempten führenden Weg eingeschlagen haben. So H. Böhmer a. a. O. S. 78. Aber während Kawerau seine Zeichnung mit dem Zwang des Augsburger Aufenthaltes rechtfertigen kann, fehlt Böhmers Annahme jede plausible Begründung. Selbst wenn Luther wirklich hätte andeuten wollen, daß er seine Beobachtungen über den algäuischen Dialekt im Lande selbst gemacht habe, brauchte er nicht über Kempten und den Fernpaß gegangen zu sein. Auch der Weg von Ulm nach Lindau, die „Nürnberger" Handelsstraße, führte durch den Algäu. Es scheint, als habe man die Grenzen des alten Albigau ganz vergessen und sofort auf Bayern beschränkt, was heute noch auf Bayern und Württemberg sich verteilt.

58) H. Böhmer nimmt dies als selbstverständlich an. Vgl. Anm. 57.

59) Tischrede vom 19. September 1538; Anton Lauterbachs Tagebuch, hrsg. v. Seidemann, S. 134: „Helvetii fere nullam habent diphthongum."

60) TR III Nr. 2871 b; zwischen 2. und 26. Januar 1533. TR IV Nr. 3621; zwischen 1. und 24. August 1537. Coll. 1, 382. 383. EA 62, 422.

61) Vgl. A. Hausrath: Martin Luthers Romfahrt, 1894, S. 13 und 88 Anm. 18.

62) Auch H. Böhmer a. a. O. S. 78 kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Luther „vielleicht" ins Rheintal eingebogen sei. Aber verleitet durch ein falsches Bild vom Algäu, läßt er ihn zunächst die Schleife über Memmingen und Kempten und also wohl auch Vils, Reutte und Landeck machen. Dem könnte man nur Glauben schenken, wenn es bezeugt wäre.

63) TR III Nr. 2871 b; zwischen 2. und 26. Januar 1533.

64) Luthers Tischreden in der mathesischen Sammlung, hrsg. von E. Kroker, 1903, S. 375, Nr. 710; zwischen 28. Oktober und 12. Dezember 1536.

65) Ebd. S. 117, Nr. 139; zwischen 21. 5. und 16. 6. 1540.

66) Hierhin gehört ein gut Teil des von H. Böhmer a. a. O. S. 82 f. Erwähnten. Vgl. z. B. die Tischrede Mathesius Nr. 139, die eine in Sachsen an den Schwaben gemachte Beobachtung festhält.

67) Tischrede Mathesius a. a. O. S. 412, Nr. 761; zwischen 28. März und 18. Juni 1537.

68) Tischreden Luthers von Schlaginhaufen, hrsg. von W. Preger, 1888. Tischrede aus dem Mai 1532. Der Deutsche ist ein Barbar, da er nur die Scheffel Gerste und Fässer Bier zählt. Ebd.

69) Coll. 2, 133. Vgl. A. Hausrath a. a. O. S. 14.

70) TR II Nr. 1327; 14. November 1538. Coll. 1, 373; 2, 128. Lauterbachs Tagebuch, hrsg. von J. K. Seidemann, 1872, S 16; vom 29. 1. 1538. Vgl. TR IV Nr. 4573; 8. Mai 1539

71) Lauterbachs Tagebuch S. 16; vom 29. 1. 1538. 72) Coll. 1, 134.

73) TR IV Nr. 4760; aus den dreißiger Jahren. Coll. 1, 121; 3,35. EA. 32, 424; Kurzes Bekenntnis vom Sacrament. 1544.

74) H. Böhmer a. a. O. S. 82 meint, „Kloſter am Po" wäre für San Siſto, das in der Stadt und ein beträchtliches Stück vom Po abliege, ein ſehr ſonderbare Bezeichnung. Auch hätte es in Piacenza ſogar 2 Auguſtinerklöſter gegeben, ſo daß es nicht nötig geweſen wäre, die Gaſtfreundſchaft der Benediktiner in Anſpruch zu nehmen. Viel beſſer würden Luthers Angaben auf die Abtei San Benedetto Po bei Mantua paſſen, die auch Pellikan als eine Station der Romfahrer bezeichne. Aber warum ſollte der in Wittenberg weilende Erzähler nicht das Kloſter S. Siſto als am Po — apud Padum — gelegen ſchildern? Von dem eine Viertelſtunde von der Stadtmauer entfernten Fluß bis zu dem in der Stadt befindlichen Kloſter war es doch nicht ſo weit, daß den an der Elbe ſich aufhaltenden Hörern eine unangemeſſene oder irre führende geographiſche Beſchreibung gegeben wäre. Und wenn, wie auch Böhmer annimmt, Luther von Mailand herkam, ſo kann er jedenfalls nicht auf der Hinreiſe im Kloſter S. Benedetto Po beherbergt worden ſein. Denn dies lag auf dem Wege vom oder zum Etſchtal. Wer vom Comerſee her über Mailand nach Rom ſtrebte, lenkte ſeine Schritte nach Piacenza. So war auch Besler in umgekehrter Richtung 1509 über Piacenza und Mailand zum Comerſee gezogen. Vita Besleri a. a. O. S. 356 ff. Vgl. Th. Elze a. a. O. S. 69. Hat Luther wirklich ſchon auf der Hinreiſe in einem „reichen" Benediktinerkloſter „am Po" geraſtet, ſo muß man an S. Siſto in Piacenza denken. Auf dem Rückweg freilich lag S. Benedetto Po am nächſten. S. Siſto käme nun überhaupt nicht in Betracht. Pellikan hat, als er vom Gardaſee und Mantua herkam, in S. Benedetto am Po ſich aufgehalten. Pellikan, Hauschronik, deutſch von Dulpinus, S. 59.

75) TR II Nr. 1527; 14. November 1538. Hausrath bemerkt (Martin Luthers Romfahrt, 1894, S. 22), Luther habe dies im November erzählt, „vielleicht weil damals grade das Ereignis ſich jährte". Dieſe Vermutung iſt nicht grundlos. Denn wenn Luther auf der Hinreiſe dieſen Fieberanfall hatte, ſo bleibt kein anderer Monat übrig. Im Dezember war das Wetter — vgl. Anm. 77. 78 — zu ſchlecht.

76) Konrad Pellikan: Hauschronik. Deutſch von Th. Dulpinus, 1892, S. 35. v. Schlözer, weiß, daß die Unvorſichtigkeit, von der Luther und Pellikan erzählen, tödlich verlaufende Fieberanfälle im Gefolge haben kann.

77) H. Böhmer a. a. O. S. 80, nach dem Journal d'un habitant français en Rome in den Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, 22, S. 256. Etwas Beſonderes war das übrigens nicht. Die römiſchen Wintertage ſind in der Regel regenreich.

78) Ebd., nach Paris de Graſſis Diarium, hrsg. v. Döllinger, Beiträge 3, S. 398.

79) Pellikan verzeichnet als eine Merkwürdigkeit, daß er während ſeiner Romreiſe nur auf einer einzigen Tagreiſe kein Kloſter gefunden habe. Das war im Apennin. Pellikan a. a. O. S. 60.

80) H. Böhmer meint (S. 79), weil in der Romagna damals franzöſiſche und päpſtliche Truppen einander gegenüber geſtanden hätten und Bologna bis zum 2. Jan. 1511 päpſtliches Hauptquartier geweſen ſei, müſſe es ſehr fraglich ſein, ob Luther beide Male Bologna paſſiert habe. Für den Hinweg ſcheine die Route „nahezu ausgeſchloſſen".

81) TR IV Nr. 3930; vom 1. Auguſt 1538.

82) Freilich könnten ſie auch erſt auf der Heimreiſe durch Florenz gekommen ſein. Denn wenigſtens einmal haben ſie in Florenz Aufenthalt gemacht. Die Richtung auf Florenz hatten ſie aber doch nur eingeſchlagen, um auf dem üblichen Weg die Nordſeite des Apennin zu gewinnen. Sie hätten alſo deſſen nicht geachtet, daß immer noch das „Kriegsgebiet" ſich in der Romagna befand. Dann konnten ſie auch auf der Hinreiſe ſich darüber hinwegſetzen. Kriegsgebiete waren ohnehin damals, noch dazu im Winter, keine allgemeine Verkehrshemmung. Und war wirklich, was nicht wahrſcheinlich iſt, Bologna als „päpſtliches Hauptquartier" den nach Rom wandernden Mönchen und Pilgern geſperrt, ſo hätten ſie in dem vor den Toren liegenden Minoritenkloſter Unterkunft finden können, das oft genug pilgernde Mönche beherbergte (vgl. Pellikan a. a. O. S. 60). Böhmers Annahme iſt freilich möglich. Bei der Dürftigkeit der Ueberlieferung iſt ja den Vermutungen die Tür geöffnet. Aber ſeine Begründung iſt nicht grade überzeugend. Daß Luther den üblichen Weg über den Apennin gezogen ſei, darf immer noch als recht wahrſcheinlich gelten. Nach A.

Hausrath a. a. O. S. 24 wäre Luther durch Pistoja gekommen. Das ist der Weg, den heute die Eisenbahn fährt, nicht aber der alte Pilgerweg.

83) EA 39, 277. 84) Pellikan, a. a. O. S. 61.

85) EA 26, 175; Wider das Papsttum zu Rom, 1545.

86) Grisar und vor ihm Hausrath lassen Luther vom Monte Mario aus die Stadt grüßen.

87) (Th. Elze, a. a. O. S. 35, läßt Luther an der Herberge Buonricovero und dem sog. Grab des Nero vorbeiziehen und durch die Acqua Traversa und Via Flaminia den Ponte Molle erreichen. Hinter Buonricovero hat denn Luther nach Elze zum erstenmal Rom erblickt, dessen Häusermasse in weiter Ferne auftauchte.

88) Coll. 1, 165.

89) E. Kroker, Tischreden, a. a. O. S. 346, Nr. 661, vom Jahre 1544. G. Loesche: Analecta Lutherana et Melanthoniana, 1892, S. 362: „Maxentius ist zu Rom in der Tyber ersuffen."

90) Pellikan, a. a. O. S. 61.

91) Ebd. S. 61.

92) Hausrath schreibt in seinem Buch: Martin Luthers Romfahrt, 1894, S. 34: „Am hellsten Tage dieser hellen Zeit, unter dem Pontifikat Julius' II, als die Sonne Raffaels und Michelangelos leuchtend aufgegangen, betritt der größte Mann dieses Jahrhunderts die Stadt Rom, der reiche Blumenteppich der Renaissance ist vor ihm ausgebreitet, er aber eilt nach den dunkelsten Kapellen, Grüften, Gräbern, um durch Gebete, Messelesen, Beichte des Ablasses teilhaftig zu werden, den verschollene Päpste an diese Orte der Superstition geknüpft haben." Das ist ein unmöglicher Gegensatz. Im Jahre 1510 lag der reiche Blumenteppich der Renaissance weder vor Luther noch vor anderen Pilgern ausgebreitet da. Was von ihm vorhanden war, wie der Statuenhof im Belvedere, blieb der Oeffentlichkeit unzugänglich. Und die Decke der sixtinischen Kapelle war noch nicht fertig. Hausrath kann freilich mit einem gewissen Recht auf diese von Luther nicht beachtete Schöpfung des großen Buonarotti aufmerksam machen (S. 68). Denn er verlegt den römischen Aufenthalt Luthers in den Winter 1511/12. Ferner haben die schon zugänglichen und auch ihm zugänglich gewesenen Kunstwerke des neuen Zeitalters auf ihn nicht den Eindruck gemacht wie auf Zeitgenossen. (Vgl. S. 279 f. 292.) Jedenfalls hat er nichts davon verlauten lassen. In dem schon ganz unter den Wirkungen der neuen Kunst stehenden Florenz interessierten ihn die Spitäler, in Rom die Gemälde, die übernatürlichen Ursprungs waren. H. Böhmers spöttische Kritik an Hausraths Darstellung der Romfahrt Luthers bringt nicht die Billigkeit auf die doch auch Hausrath beanspruchen darf. Sie setzt sich zudem selbst ins Unrecht.

93) TR IV Nr. 3930, vom 1. August 1538.

94) Urbs cecidit, de qua si quicquam dicere dignum Moliar, hoc potero dicere: Roma fuit!" E. Platner und Carl Bunsen: Beschreibung der Stadt Rom, Stuttgart, 1830, S. 250.

95) Vgl. Mirabilia Rome, hrsg. von G. Parthey, 1869, S. 1.

96) G. Loesche: Analecta Lutherana, 1982 S. 220, Nr. 342.

97) Bufalinis Plan hat S. Ehrle, Rom 1911, herausgegeben. Eine verkleinerte Wiedergabe von Bufalini und Marius Kantarius findet sich in S. Hermanin: Die Stadt Rom im 15. und 16. Jahrh., Leipzig, 1911. Die überaus mäßige Bebauung der sieben Hügel erkennt man auch noch auf dem Platner und Urlichs: Beschreibung der Stadt Rom, Tübingen 1845, mitgegebenen Stadtplan.

98) Joh. Fichard: Italia. Frankfurtisches Archiv für ältere deutsche Litteratur und Geschichte, III. Teil, Frankfurt a. M. 1815, S. 24.

99) Pellikan, a. a. O. S. 61.

100) Pellikan a. a. O. S. 66.

101) Coll. 1, 162. Ob wirklich Luther gesagt hat, daß er vier Wochen lang unter „höchster Gefahr" das „alte Rom" durchstreift habe, muß dahingestellt bleiben. Daß er jedesmal, wenn er das alte Rom betreten, sich in Lebensgefahr begeben habe, ist nicht grade wahrscheinlich. Stammt die Angabe in dieser Form wirklich von Luther, so ist sie eine rhetorische

Verkürzung und demgemäß zu würdigen. Der Text Kummer S. 372, der auch den vierwöchentlichen Aufenthalt erwähnt, berichtet nichts von fortwährender Lebensgefahr. J. K. Seidemann: Ant. Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 9, Anm.

102) EA 62, 439.

103) Seidemann, a. a. O. S. 9; vom 13. Jan. 1538. Luther nennt den Namen der Brücke nicht. Es heißt nur: „versus Tiberim et pontem." Die Brücke schlechthin ist aber der ponte S. Angelo. Fichards Urteil vgl. in seiner Reisebeschreibung Italia im Frankfurtischen Archiv für ältere deutsche Literatur und Geschichte. Herausgegeben von J. C. v. Fichard. III. Teil, Frankfurt am Main, 1815, S. 26.

104) Pellikan, a. a. O. S. 61.

105) Fr. Albertinus: Opusculum de mirabilibus novae urbis Romae, Heilbronn 1886, hrsg. von A. Schmarsow, S. 18 f.

106) Ebd. S. 42. 107) Ebd.

108) L. v. Pastor: Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance, 1916, S. 31.

109) Eine Abbildung der Inschrift bei Pastor a. a. O. S. 30.

110) TR III Nr. 3781; vom 20. Febr. 1538.

111) Vgl. L. v. Pastor a. a. O. S. 2.

112) L. v. Pastor gibt a. a. O. für Venedig 162 000, für London 185 000 und für Paris sogar 300 000 an.

113) Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 89.

114) Pellikan, Hauschronik a. a. O. S. 60.

115) L. v. Pastor, a. a. O. S. 31. 116) Vgl. L. v. Pastor a. a. O. S. 47.

117) Fichard a. a. O. S. 24: „Omnium autem celeberrima, frequentisimaque est, quae a Ponte S. Angeli ad campum Florae usque perducit, nam cum ipsa in tres subdividatur vias, omnes mercimoniis plenae sunt."

118) Heute Via del Banco di S. Spirito, Via de' Banchi Vecchi, Via del Pellegrino.

119) L. v. Pastor a. a. O. S. 56. 120) Fichard a. a. O. S. 24.

121) L. v. Pastor a. a. O. S. 47.

122) Darüber ausführlicher H. Böhmer a. a. O. S. 101 ff. und 168 ff.

123) Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 103 f. Böhmer hat sich verhältnismäßig eingehend mit diesem Nachtbild des „neuen" Rom befaßt. Dort findet man auch drastische Mitteilungen aus der Literatur und in den Beilagen „Sittenbilder aus dem päpstlichen Rom" nach dem von ihm der Vergessenheit entrissenen naturalistischen „Gemälde" Lozana Andaluza des Francisco Delicado. Hier diese Bilder zu entschleiern, ist unnötig. Im übrigen sei noch auf L. v. Pastor's Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 1913, und E. Rodocanachi: La première Renaissance. Rome au temps de Jules II et de Léon X, Paris 1912, verwiesen.

124) Const. c. 17: „Eidem procuratori omnes et singuli fratres ad locum curiae declinantes literas obedientie presentent et infra secundum diem post eorum aduentum causam totam, pro qua iuerunt, aperiant et exponant".

125) Ebd. Niemand darf sich mit der päpstlichen Kurie oder den Kardinälen und päpstlichen Beamten ohne ausdrückliche Erlaubnis des Prokurators in Verbindung setzen.

126) Von den Gästen des Augustiner Eremitenordens gilt, „si moram in domo contraxerint, sicut conuentuales ad omnia teneantur, excepto quod in capitulo uocem non habeant." Const. c. 19.

127) G. Kawerau: Aus den Actis generalatus Aegidii Viterbiensis, ZKG 1911, S. 604: „MDXI. Jan. Appellare ex Legibus germani prohibentur."

128) H. Grisar: Luther Bd. 1, 23 schreibt: „Die beabsichtigte Generalbeicht unterblieb wohl." Da Grisar mit aller Kraft sich bemüht, aus dem in Rom sich aufhaltenden Luther einen pflichtvergessenen Mönch zu machen, so ist es nicht auffällig, daß er ihn auch des Wunsches, eine Generalbeichte abzulegen, überdrüssig werden läßt. Der Text, auf den sich Grisar stützt, setzt natürlich voraus, daß er wirklich sich der Generalbeichte unterzog. Vgl. Coll. 3, 169.

129) E. Kroker: Luthers Tischreden in der mathesischen Sammlung. S. 414,

Nr. 764 a; zwiſchen 28. März und 18. Juni 1537: „Tum veni Romam ad indoctissimos homines."

130) H. Böhmer macht a. a. O. S. 120 darauf aufmerkſam, daß ſpäter die katholiſchen Reformer an vielen Orten Italiens die gleiche Erfahrung machten.

131) WA 38, 211; Von der Winkelmeſſe und Pfaffenweihe, 1533. Ebenſo TR III Nr. 3428; vom 27. September 1533. Vgl. WA 30, 1 S. 226; 117. Pſ. 1530: „eine oder zehn Meſſen." A. Hausrath hat dieſen Satz miſtverſtanden. Er ſchreibt in ſeinem Buch über die Romfahrt Luthers, daß Luther zehn (S. 35) oder etwa (S. 56) zehn Meſſen geleſen habe. Schon Th. Elze hat a. a. O. S. IX ihm entgegnet, die Wendung bedeute nach damaligem Sprachgebrauch, daß viele Meſſen geleſen worden ſeien. Das entſpricht denn auch ganz der Bemerkung Luthers in der Schrift über die Winkelmeſſe von 1533. Trotzdem hält Griſar a. a. O. S. 23 es für nötig zu erklären: „Das heilige Meßopfer feierte er während des zerſtreuenden Aufenthaltes in der Ewigen Stadt nicht regelmäßig, ſondern ein- bis zehnmal, wie er ſagt, d. h. öfter." Gewiß ſagt er dies. Nur ſcheint Griſar nicht zu wiſſen, was es bedeutet. Und ebenfalls ſcheint er die Bemerkung der Schrift über die Winkelmeſſe nicht zu kennen. Dagegen weiß er — natürlich unterbleibt die Quellenangabe — daß der Aufenthalt in Rom „zerſtreuend" war. Nun fällt es natürlich nicht mehr ſchwer, Luthers Aeußerung in ihr Gegenteil zu verkehren und ihm unregelmäßiges Zelebrieren zum Vorwurf zu machen.

132) WA 38, 312; vgl. TR III Nr. 3428.

133) WA 38, 212; Von der Winkelmeſſe, 1533. Vgl. TR III Nr. 3428 und Georg Mylius: In epistolam D. Pauli ad Romanos, Jena 1595, praefatio, Bg 2, Bl. 2 v.

134) P. Drews: Disputationen Luthers, 1535—45 gehalten, 1895, S. 77; Disputation vom 29. Jan. 1536: „Vidi ego olim in una hora celebrari in uno altari sancti Sebastiani septem missas." Vgl. S. 911. Ferner E. Kroker, Tiſchreden in der matheſiſchen Sammlung, S. 282, Nr. 566, Herbſt 1542: „Ich weis, da ir wol 6 oder 7 meß hielten, ehe ich eine; ſie namen gelt darumb, ich aber keines." Vgl. Coll. 3, 248 f.

135) Griſar meint a. a. O. S. 26 über dieſe Verſicherung mit der Bemerkung hinwegkommen zu können, Luther erzähle „mehr als Humoriſt, denn als treuer Berichterſtatter". Der Humor war Luther ſo fern wie möglich, als er ſeiner römiſchen Meſſen gedachte. Ihn „graut" noch, wenn er daran denkt. WA 38, 212.

136) H. Böhmer zitiert aus Antonio de Beatis: Die Reiſe des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutſchland, die Niederlande, Frankreich und Oberitalien 1517—1518, veröffentlicht von L. Paſtor. Erläuterungen und Ergänzungen zu Janſſen 4, 4. Freiburg 1905, S. 122, 28: „li preti son molto longhi a le messe loco." Dies Urteil gilt den niederdeutſchen Prieſtern. Dem Kardinal iſt alſo deren langſames Meſſeleſen aufgefallen.

137) Coll. 3, 248 f.; Pellikan a. a. O. S. 64.

138) TR IV Nr. 4195, 18. Dezember 1538. „De sacrificulis Italorum et Galliae ineptissimis et indoctissimis dicebatur, quod plane essent barbari, nihil Latine intelligentes; tantum missarum proventu viverent: Longe superant nostros Germanos sacerdotes ignorantia. Quot sunt sacramenta? Tres. Quas? Aspergillum, thuribulum, sancta crux. Sufficit tibi unus. Si quis sacris initiabatur, si tres missas celebrare potuit, satis erat: 1. requiem, 2. de beata virgine omnibus sabbatis, 3. de trinitate vel sancta cruce etc." Dies iſt eine ſummariſche, ins Anekdotenhafte übergreifende Charakteriſtik. Aber auch Pellikan klagte über die mangelhaften lateiniſchen Sprachkenntniſſe der Italiener. Er mußte ſich von einem Dolmetſcher begleiten laſſen, da die italieniſchen Minoriten des Lateiniſchen nicht mächtig waren. Hauschronik S. 51.

139) WA 38, 212; Von der Winkelmeſſe, 1533. Vgl. TR III Nr. 3428. „alſo auf gehaben" = alſo eleviert oder = damit genug.

140) WA 38, 212.

141) Als kommendiert erwähnt Luther S. Paolo und S. Agneſe fuori le mura, S. Sebaſtiano an der Via Appia und S. Pancrazio. EA 2. Aufl., 26, 152. Daß ſie ſchon 1511 kommendiert waren, iſt kaum richtig. Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 151.

142) Coll. 3, 248 f. EA 20, 2. Aufl., S. 406, Predigt von 1545. WA 43 421; enam

in Gen., aus dem Jahre 1540. EA 26, 2. Aufl., S. 151; Vom Papsttum, 1545. EA 25, 2. Aufl., S. 269; Vorrede zum Ratschlag etlicher Kardinäle (consilium de emendanda ecclesia), 1538.

143) Vgl. L. Pastor, Bd. 3, 653. H. Böhmer a. a. O. S. 88.

144) WA 7, 732; responsio ad librum Ambrosii, 1. April 1521.

145) Vgl. ebd. S. 729. 146) ArefBA I, 2 S. 392.

147) W. Preger: Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, S. 100 Nr. 371, Mai 1532. Vgl. H. Wrampelmayer: C. Cordatus Tagebuch über Luther, S. 414 Nr. 1536.

148) Coll. 3, 252 f.; E. Kroker, Tischreden S. 400, Nr. 742, zwischen 18. und 21. 3. 37.

149) L. Pastor, Bd. 3, 754.

150) In der Vorlesung über die Genesis erzählt Luther, er habe zu Rom gleichsam als Heilige einige Kardinäle verehrt gesehen, „qui consuetudine mulierum fuerint contenti. Non ibi occulte nec privatim, sed publice infanda flagitia committuntur exemplo et auctoritate principum et totius civitatis". WA 43, 57; aus der ersten Hälfte des Jahres 1539. Hier werden allerdings sogar den Kardinälen grauenhafte geschlechtliche Sünden vorgeworfen. Aber das sog. griechische Laster war längst ein italienisches geworden und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Der Syphilitiker und Ehebrecher Aleander hat sich nicht gescheut, dies unumwunden zu bekennen: „Ego enim, etsi Italus, semper tamen sum id vitium abominatus, in quo doleo multos hic ex inferioribus et nostratibus, ut audio, esse oculis tenus infectos." Der päpstliche Nuntius Aleander im Brief vom 25. Januar 1518. H. Böhmer a. a. O. S. 104, Anm. 4.

151) H. Grisar meint Bd. 1, S. 24, Luther habe sich, kritisch angelegt und empfänglich für alles, was der großen Idee der über die Schatten erhabenen Kirche abträglich gewesen sei, allzusehr von den Eindrücken des Sittenverfalls einnehmen lassen. Im übrigen lohne es sich nicht, auf die näheren Einzelheiten einzugehen, da man wirklich, wie Hausrath richtig bemerkt, „streiten kann, wieviel Bedeutung Aeußerungen zukomme, die zum Teil erst aus seiner letzten Lebenszeit stammen, als er selbst ein so ganz anderer geworden war". Aber schon der jüngere Luther spricht, wie wir wissen, vom Sittenverfall in Rom, noch zu einer Zeit, da er den Abfall von der Kirche verabscheute (WA 2, 72 f.; Unterricht auf etliche Artikel, Jan. 1519). Und was er erzählt, wird von einer kaum übersehbaren Schar anderer, die Rom kannten, bestätigt. (Vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 140 f.) Im übrigen dürfte es genügen, auf das berühmte Sündenbekenntnis Papst Hadrians VI vom 1. Sept. 1522 hinzuweisen. Mit der leichten Geste eines Grisar an den „Schatten" des neuen Rom jener Tage vorbeizugehen, ist jedenfalls dem Historiker nicht möglich. Und ebensowenig kann er feststellen, daß Luther mit ungewöhnlich vielen oder ungewöhnlich drastischen Schandgeschichten aufgewartet habe. Natürlich kann man nicht alles, was der Reformator später über römische Zustände berichtet, als Erinnerungen aus der Zeit der Romreise ausgeben. Kein Verständiger wird darauf verfallen. Aber auch, was sicher auf jene Tage zurückgeht, ist arg genug und wenig geeignet, Ehrfurcht zu begründen. Sah und hörte Luther, was er gesehen und gehört haben will — an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln, hat man keinen Anlaß —, so mußte er schon recht viel guten Willen aufbringen, um das zu finden, was erbauen konnte. Er hat es gefunden. Das zeigt jedenfalls, daß von einer besonderen „Empfänglichkeit" für die chronique scandaleuse nicht die Rede sein kann.

152) EA, 2. Aufl,. 26, 147; Wider das Papsttum zu Rom, 1545. Ferner EA 23, 10; Vorrede zur neuen Ausgabe des Visitatorenunterrichts, 1545. Vgl. H. Wrampelmeyer: Tagebuch über Dr. Martin Luther, geführt von Dr. Conrad Cordatus 1537, Halle 1885, S. 415, Nr. 1540. — Coll. 1, 165.

153) EA 23, 10. Vgl. EA, 2. Aufl. 26, 152. E. Kroker: Luthers Tischreden S. 101, Nr. 80: „Sed ruere debuit papatus, id quod ipsi fassi sunt, cum Romae essem." Zwischen 16. und 21. Mai 1540. Der Lic. Liborius Magdeburg, langjähriger Notar der Rota, bezeichnet den Spruch: „Es muß brechen" als ein altes, in Rom kursierendes vaticinium. Coll. 1, 165.

154) WA 6, 437; An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520. Vgl. Coll. 1, 165 f.

155) WA 6, 37; An den Adel, 1520: „Denn ſie (die Wallfahrten) zu Rom kein gut Exempel, ſondern eitel Aergernis ſehen."

156) AreſBA I, 1 S. 319.

157) WA 6, 287 f.; Vom Papſttum zu Rom wider Auguſtin Alveld, 1520.

158) Ebd. Ferner WA 2, 600; in ep. ad Gal., 1519. Seidemann: Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 64: „Hoc nomen Bon Christian Romae ironia est. Ah ein guter narr". Vom 19. April 1538. E. Kroker: Luthers Tiſchreden in der matheſiſchen Sammlung, S. 282, Nr. 566, Herbſt 1542: „Man ſpott nur simpliciter unſer, das wir ſo from munch wären und hilten einen Chriſten nur für einen narrn."

159) H. Griſar Bd. 1, 23. 26 f. 160) Ebd. S. 27.

161) Man fragt ſich, ob es überhaupt angemeſſen iſt, von den Phantaſtereien eines Oldecop und des ſie „pſychologiſch" ergänzenden Griſar Notiz zu nehmen. Ihr hiſtoriſcher Unwert würde es jederzeit rechtfertigen, ſie mit Stillſchweigen zu übergehen. Aber leider muß die Lutherforſchung immer noch mit Ueberlieferungen und Darſtellungen ſich abgeben, die anderwärts nie wagen könnten, Beachtung zu verlangen. Immerhin ſoll hier Griſars Entdeckung nur erwähnt ſein. Eine Auseinanderſetzung mit ihr bleibe dem Leſer erſpart. Ich verweiſe auf meine Ausführungen in der ZKG Bd. 32, S. 396 ff.

162) Griſar weiß jedoch genau — darum nennt er natürlich auch keine Quelle — daß die Auguſtiner, mit denen Luther in Verbindung treten mußte, nicht den Geiſt der von Proles angebahnten Reform hatten. Mit dem ſubalternen Geſchäft hiſtoriſcher Begründung ſcheint Griſar weder ſich noch ſeine Leſer beläſtigen zu wollen.

163) Pellikan a. a. O. S. 66.

164) WA 38, S. 211; Von der Winkelmeſſe, 1533.

165) EA 23, 10; Vorrede zur neuen Ausgabe des Viſitatorenunterrichts, 1545.

166) E. Kroker a. a. O. S. 376 Nr. 711 d; zwiſchen Oktober und Dezember 1536. H. Wrampelmeyer: Tagebuch des Cordatus, S. 58, Nr. 250. Zum Minoriten Ludwig von Foſſombrone, den Luther vermutlich im Sinne hat, vgl. L. Paſtor Bd. 2, 633 ff.

167) WA 47, 425; Predigt über Matth. 21, 33 ff. vom 2. April 1538. Vgl. Förſtemann-Bindſeil Bd. 2, 129: „Zu Rom ſind Chriſten; denn die Deutſchen haben da eine beſondere Kirche, da man das Evangelium in deutſcher Sprache lehret." G. Kawerau, Deutſch-evangeliſche Blätter, 1901, S. 94. Ueber dieſe berühmte Kirche vgl. Joſeph Schmidlin: Geſchichte der deutſchen Nationalkirche in Rom S. Maria dell' Anima. 1906.

168) J. Schmidlin a. a. O. S. 259. 169) Ebd. S. 256 ff.

170) const. c. 19.

171) TR II Nr. 2494 b; zwiſchen 22. 1. und 28. 3. 1532. E. Kroker: Tiſchreden, matheſiſche Sammlung, Nr. 575, Winter 1542 auf 1543.

172) WA 2 72; Unterricht auf etliche Artikel 1519.

173) E. Kroker a. a. O. Nr. 767; zwiſchen 28. 3. und 18. 6. 1537.

174) G. Kawerau meint, Luther habe dies Heiligtum geſehen (deutſch-ev. Blätter, 1901, S. 93); doch vgl. H. Böhmer a. a. O. S. 128.

175) Z. B. WA 47, 394. 816 f.; Pred. v. 30. Jan. 1538 und 29. Juni 1539. EA opp. var. arg. 7, 569; vom Jahre 1544. Vgl. G. Kawerau a. a. O. S. 95.

176) Coll. 2, 8. EA opp. var. arg. 7, 569; EA, 2. Aufl., Bd. 26, 193. G. Kawerau a. a. O. S. 96.

177) WA 31, 1 S. 226.

178) W. Vogt: Nikolaus Muſſels Beſchreibung der Stadt Rom, Tübingen 1876, S. 53.

179) Vgl. A. Hausrath: Martin Luthers Romfahrt, S. 29 f. Nach Muſſel a. a. O. S. 53 hat die Kirche ihren Namen, weil ſie an einem Tage von allem Volk gebaut wurde.

180) Vgl.. Hausrath: Martin Luthers Romfahrt. S. 29 f.

181) Pellikan, a. a. O. S. 61.

182) WA 47, 817; Predigt vom 29. Juni 1539. 183) Coll. 1, 162.

184) A. Schmarsow: Francisci Albertini Opusculum de mirabilibus novae urbis Romae, Heilbronn 1886, S. 16.

185) Hauerath a. a. O. S. 42.

186) Loesche: Analecta Lutherana, 1892, Nr. 596, S. 374.

187) Ebd. S. 374 und Nr. 644, S. 407 f. Vgl. EA, 2. Aufl., Bd. 9, S. 200, Kirchenpostille; EA 23, 264, die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, 1538; EA, 2. Aufl., Bd. 20, S. 514, Predigt vom 31. Januar 1546.

188) W. Preger: Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, nach den Aufzeichnungen von Schlaginhaufen, 1888, S. 15, Nr. 40; Dez. 1531. Vgl. G. Parthey: Mirabilia Romae, 1869, S. 55 Z. 18 ff. Ferner Muffel a. a. O. S. 45.

189) L. v. Pastor beschreibt sie als die übliche. Pastor: Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance, 1916, S. 122. Auch der anonyme Stich der sette chiese im Speculum Lafrerys läßt diesen Gang der Wallfahrt erkennen.

190) Pellikan a. a. O. S. 63. 191) Pellikan a. a. O. S. 65.

192) Vgl. S. 265. 420, Anm. 92. 193) Nik. Muffel a. a. O. S. 24.

194) Muffel a. a. O. S. 29 f.; G. Parthey: Mirabilia Romae, 1869, S. 55.

195) Ebd. S. 29.

196) Pellikan, a. a. O. S. 64; Nik. Muffel, a. a. O. S. 30.

197) Muffel a. a. O. S. 28.

198) Muffel a. a. O. S. 39 f.

199) Pellikan a. a. O. S. 65.

200) Muffel a. a. O. S. 7. 201) Ebd. S. 10. 202) Ebd. S. 11 f.

203) Ebd. S. 11. 12. 14. 204) Ebd. S. 11. 205) Ebd. S. 17.

206) Ebd. S. 19. 207) Ebd. S. 19. 208) Ebd. S. 20.

209) Ebd. S. 21. 210) Ebd. S. 23. 211) Ebd. S. 24.

212) Ebd. S. 23. 213) Ebd. S. 20.

214) Ebd. S. 10. 215) Ebd. S. 19.

216) WA 31, 1 S. 226; Auslegung des 117. Psalms, 1530.

217) Coll. 1, 162; EA, 2. Aufl., Bd. 26, S. 161; Bd. 9, 200; Bd. 20, 514 f. Vgl. Muffel, a. a. O. S. 48.

218) EA 20, 1, 311; 20, 2, 571; 39, 103; 49, 363; 50, 152. EA, opp. ex. 6, 227. EA, 2. Aufl., Bd. 9, 214; 20, 406. G. Kawerau a. a. O. S. 98.

219) WA 43, 421 u. ö. Vgl. S. 274 und Anm. 142. 220) WA 31, 1 S. 226.

221) Muffel a. a. O. S. 48. 222) Coll. 3, 107.

223) Ebd. S. 230. Die Zahlen variieren, wie begreiflich, vielleicht ohne sein Verschulden; hier heißt es, daß in der „Krypte" des Calixt 45 Päpste und 176 000 Märtyrer ruhen; ein andermal wieder 80 000 Märtyrer (Coll. 3, 249). Oder es wird ganz allgemein referiert: Postea dixit de coe meterio Calixti, in quo multa millia martyrum essent sepulta." Coll. 1, 163.

224) WA 2, 72 f.; Unterricht auf etliche Artikel. 1519.

225) Muffel, a. a. O. S. 37. 226) Ebd.

227) Ebd. S. 16 f. Vgl. Pellikan a. a. O. S. 65.

228) ZKG 32, 1911, S. 606 f.; Predigt vom 15. September 1545: „Sic Romae wolt meum avum ex purgatorio erlosen, gieng die treppen hinauff Pilati, orabam quolibet gradu pater noster. Erat enim persuasio, qui sic oraret, redimeret animam. Sed in fastigium veniens cogitabam: quis scit, an sit verum?" Dieser von G. Buchwald in der Zwickauer Ratsschulbibliothek Cod. Nr. XXVIII entdeckte Text hat endgültig den Fragen ein Ende bereitet, die an das Erlebnis auf der scala sancta geknüpft wurden. Luther hat nicht, wie es in der Ueberlieferung hieß, unter dem Einfluß des in seinen Ohren klingenden Spruches Hab. 2, 4 die Stufengebete zu sprechen aufgehört und hinfort das Evangelium des Römerbriefes verkündet. Von einer Bekehrung zum reformatorischen Verständnis des paulanischen Evangeliums auf der scala sancta hat Luther selbst nichts gesagt. Schon A. Hausrath hat in seinem Büchlein über die Romfahrt, das in zu argen Mißkredit geraten ist und mehr richtige Beobachtungen enthält als die novellistische Darstellung und

manche ſtarke Entgleiſungen vermuten laſſen, nachdrücklich die übliche Schilderung des Erlebniſſes auf der heiligen Stiege zurückgewieſen. Aber die Ueberlieferung iſt ſtärker geweſen als die kritiſche Einſicht. Der neue Text, der nicht wie der bisher zur Verfügung ſtehende auf einen Ohrenzeugen von 11 Jahren, den Knaben Paul Luther, zurückgeht, wird wohl endgültig die Legende von der scala sancta beſeitigen. Auch Griſars barocker Einfall iſt erledigt. Er hatte den bisher bekannten Texten — natürlich entgegen ihrem Sinn und Buchſtaben — die Tatſache entnommen, daß Luther zu bequem geweſen ſei, an der heiligen Stiege die rührende volkstümliche Verehrung des Leidens des Erlöſers mit den anderen Pilgern mitzumachen. (H. Griſar Bd. 1, 24 f.) Vgl. dazu O. Scheel in SchrVfRG, Nr. 100, S. 115 und meinen Aufſatz in ThR 1912 über Griſars Lutherbiographie und ihre Aufnahme, S. 87 f. Griſars Verſuch, ſeine Verwertung des Textes Paul Luthers zu rechtfertigen (Bd. 3, 957 f.), darf ſich ſelbſt überlaſſen bleiben. Einen Irrtum muß ich freilich berichtigen. Ich hatte ThR 1912 auf eine holländiſche Wandkachel aufmerkſam gemacht, die auf das Erlebnis Luthers anſpiele. Auf der Kachel befindet ſich aber nicht, wie ich auf Grund der mir gewordenen Mitteilung meinte annehmen zu müſſen, eine Abbildung der heiligen Stiege mit der Unterſchrift: „Wie weet of het wel waar is?", ſondern nur dieſe Inſchrift ohne jede Abbildung. Damit hört jede ſichere Beziehung auf das Leben Luthers auf. Wir werden es mit einer ſprichwörtlichen Frage zu tun haben, die als Aufſchrift auf einer Mauerflieſe Verwendung fand. Vgl. A. Eekhof: Luther en de Pilatus-Trap te Rome. Nederlandſch Archief voor Kerkgeſchiedenis, 1915, S. 10—15.

229) WA 31, 1 S. 226; Auslegung des 117. Pſalms, 1530.

230) Pellikan a. a. O. S. 64. 231) Muſſel a. a. O. S. 14, 17.

232) Ebd. S. 17. 233) WA 31, 1 S. 226; vgl. dazu Muſſel a. a. O. S. 10.

234) WA 31, 1 S. 226. Hausrath hat (Luthers Romfahrt S. 46) dieſe Bemerkung Luthers eigentümlich mißverſtanden. Er habe, ermüdet von der Wanderung im Lateran ſich mit einem ruſtigen Häring geſtärkt. Th. Elze hat ſofort dies Mißverſtändnis korrigiert. (Elze: Luthers Reiſe nach Rom, S. IX.) Trotzdem lehrt es in Hausraths Lutherbiographie wieder.

235) Muſſel a. a. O. S. 10. 236) Ebd. S. 35.

237) Ebd. S. 31; vgl. Pellikan a. a. O. S. 64.

238) Muſſel a. a. O. S. 37; Pellikan a. a. O. S. 64.

239) Pellikan a. a. O. 240) Vgl. S. 274.

241) De Wette 6, 322. 242) WA 47, 817; Predigt vom 29. Juni 1539.

243) WA 31, 1 S. 226.

244) De Wette 6, 322; Neue Zeitung vom Rhein, 1542, vgl. G. Kawerau in Deutſch-evang. Blätter 1901, S. 97.

245) EA 26, 2. Aufl., S. 193; 1545. 246) Vgl. S. 282.

247) Pellikan a. a. O. S. 64. 248) Ebd. S. 65.

249) WA 9, 66 21 ff.

250) Vgl. Th. Elze a. a. O. S. 76.

251) E. Kroker: Luthers Tiſchreden in der matheſiſchen Sammlung, S. 97, Nr. 68, zwiſchen 16. und 21. Mai 1540.

252) Ueber ihr weiteres Schickſal vgl. Th. Elze a. a. O. S. 78, Anm. 1.

253) WA 47, 392; Predigt vom 30. Jan. 1538.

254) E. Kroker, Tiſchreden, matheſ. Sammlung, Nr. 575, Winter 1542/43.

255) Coll. 2, 127. 256) WA 43, 330; enarr. in Gen. 24, 16—18.

257) Coll. 1, 195; E. Kroker, Tiſchreden Luthers S. 104, Nr. 91, zwiſchen 21. Mai und 11. Juni 1540; EA, 2. Aufl., Bd. 8, 293, Kirchenpoſtille.

258) E. Kroker, S. 104, Nr. 91; EA 62, 429. 259) Kroker, ebd.

260) H. Wrampelmayer: Tagebuch des Cordatus 1537, Nr. 917, S. 253.

261) WA 42, 414; enarr. in gen. 11.

262) Vgl. dazu Th. Elze a. a. O. S. 19 und Seidemann: Luthers Erinnerungen aus ſeinem Sprachverkehr mit den Italienern. Archiv für Literaturgeſchichte, 4, S. 1—8.

263) Pellikan, Hauschronik, S. 59. 264) E. Kroker a. a. O. Nr. 345.

265) Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 146, vom 11. Oktober 1538. Was Luther Kroker Nr. 711 c über die lasziven italienischen Tänze sagt, stammt gewiß nicht aus eigener Anschauung.

266) Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch, S. 16, 29. Jan. 1538.

267) TR IV, Nr. 5024; zwischen 21. Mai und 11. Juni 1540: „non in propatulo mingentes."

268) Seidemann a. a. O.

269) Seidemann a. a. O.; WA 1, 412, Predigt vom 6. 7. 1516.

270) Seidemann S. 104 f., 1. Aug. 1538. 271) Ebd.

272) Vgl. die Wolke von Zeugen bei H. Böhmer a. a. O. S. 140.

273) Eichard a. a. O. S. 45 ff. 274) AE 60, 192; Coll. 3, 232.

275) A. Hausrath: Luthers Romfahrt, S. 40. 276) WA 2, 72 f.

277) G. Kawerau schreibt in den Deutsch-evangelischen Blättern, 1901, S. 102: „Er hat es mit stolzer Freude empfinden gelernt, ein Deutscher zu sein", und er meint, daß Luther „in dieser Beziehung mit sehr starken Eindrücken von Rom heimgekehrt ist: er ist sich dieses nationalen Unterschiedes bewußt geworden".

278) WA 47, 392; Predigt vom 30. Januar 1538.

279) E. Kroker S. 376, Nr. 711 d; zwischen 28. Oktober und 12. Dezember 1536. TR III Nr. 3582, zwischen 18. 3. und 27. 5. 37.

§ 12.

1) Vgl. Th. Kolde ZKG 2, 466 ff.; der s.: Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, S. 240. Die Urkunde, schon von Kolde verwertet, hat Böhmer: Luthers Romfahrt, 1914, in die Beilagen, S. 166 f. aufgenommen. Sie befindet sich im Nürnberger Kreisarchiv in den Briefbüchern des Rats, Urkunden und Akten des Augustinerklosters Nürnberg, Nr. 66, Bl. 186.

2) Vgl. den von G. Kawerau mitgeteilten Auszug aus den Generalatsakten in ZKG. 32, S. 604: „Ut res Germanae ad amorem et integram obedientiam redigerentur, Fr. Johannes Germanus ad Vicarium missus est." Wer dieser Bruder Johannes war, wissen wir nicht.

3) ZKG a. a. O. S. 604. 4) So Böhmer a. a. O. S. 60.

5) Schreiben des Nürnberger Rats an Joh. v. Staupitz vom 19. September 1511. Aus dem Nürnberger Kreisarchiv von Th. Kolde veröffentlicht in ZKG 2, S. 470.

6) Besler: Augustiniani vita ab ipso conscripta, in: Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Leipzig 1732, S. 363. — Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 240.

7) Th. Kolde schreibt a. a. O., die Unzufriedenheit habe im Sommer 1511 größere Dimensionen angenommen. Deswegen habe Staupitz die Zusammenkunft in Jena angesetzt. Die Quellen stützen diese Annahme aber nicht. Koldes Darstellung fußt auf der irrigen Voraussetzung, daß erst im Sommer 1511 die sieben Konvente sich zur Opposition zusammenfanden.

8) Böhmer meint (a. a. O. S. 60), in Jena habe man über ein Kompromißprojekt verhandelt, das Staupitz dem General vorgeschlagen und das der Antwort auf die Nürnberger Beschwerde zugrunde gelegt wurde. Das neue Projekt bestand in der Preisgabe des Unionsprojekts und in der Forderung bloß einer persönlichen Union zwischen dem deutschen Generalvikariat und dem Provinzialat Saxoniae. Die Darstellung aber der Nürnberger vom 19. Sept. 1511 weiß nichts davon, daß Jenaer Rezeß und Verfügung des Generalats auf der gleichen Grundlage aufgebaut wären. Der Nürnberger Rat lehnt vielmehr den Jenaer Rezeß u. a. mit Berufung auf die Antwort des Generals ab. Auch bleibt in Böhmers Darstellung die zeitliche Voraussetzung undurchsichtig. Er scheint nicht beachtet zu haben, daß die Schwerfälligkeit des Verkehrs jener Tage Durchkreuzungen und Ueberholungen erleichterte.

9) Schreiben des Nürnberger Rats vom 19. Sept., ZKG 2, S. 471: „Den haben wir mit vleis horen lesin vnd darauf wol bedechtlich ermesen, wo demselben furschlag soll verfolgt werden, so wurd gemelt vnser Closter dem provinzial von Sachsen vnderwerffig gemacht vnd dadurch vnser [Closter] derselben provincien verainigt vnd eyngeleibt".

10) Th. Kolde, ZKG 2, S. 471. Diese Entscheidung bleibt auffallend. Man ist versucht zu vermuten, daß der Rat sie zu seinen Gunsten zurechtgelegt hat; zumal Milensius berichtet, daß am 1. Okt., also zwei Wochen nach dem Schreiben des Rats an Staupitz, General und Ordensprotektor die sieben renitenten Klöster exkommuniziert und Staupitz beauftragt hätten, die Exkommunikationsbulle zu veröffentlichen: „quorum septem coenobiorum cucullatos Aegidius Generalis et Raphael Episcopus Ostiensis Cardinalis S. Georgii, Ordinis ejusdem Protector, anno undecimo a millesimo quingentesimo Kal. Octobris ut saepius monitos semperque contumaces publica excommunicationis sententia velut membra marcida a sancta ecclesiastica unitate juste amputant atque divellunt ... Ipsi vero Staupitio excommunicationis publicatio committitur, qui Romam .... accesserat". Man möchte sogar auf die Vermutung verfallen, daß die Nürnberger bloß hypothetisch den General in die Debatte eingeführt, also die Bedingung genannt hätten, unter der sie für eine Verständigung zu haben seien. Aber der Buchstabe würde eine solche Vermutung nicht rechtfertigen. Und die Taktik selbst wäre recht verzweifelt und aussichtslos gewesen. Sie wäre auch töricht gewesen. Denn die Nürnberger wollten nicht die Brücken abbrechen, sondern mit Staupitz verhandeln und den ganzen Streit gütlich beilegen. Zu dem Zweck gaben sie eine Verhandlungsbasis an, die fest und aussichtsvoll war, nicht sofort als brüchig sich erweisen mußte. Man muß darum, solange man auf das vorhandene Material angewiesen ist, sich zu der Annahme bequemen, daß wirklich die Nürnberger eine Antwort erhalten hatten, die sie ihren Interessen dienstbar machen konnten. Nun wird aber das Verhalten des Generals unverständlich. Kaum hat er den Nürnbergern nachgegeben und damit die Renitenz gestärkt, so spricht er wegen eben dieser Renitenz die Exkommunikation über die sieben Klöster aus, ohne daß irgend ein Grund für diesen ganz auffallenden Wechsel erkennbar würde. Denn das den Rezeß ablehnende Schreiben vom 19. September war natürlich nicht der Anlaß der Exkommunikation. Von diesem Schreiben wußte der General am 1. Oktober noch gar nichts. Vermutlich haben wir es mit einer der vielen Phantasien des Milensius zu tun. Böhmer will freilich Milensius hier gelten lassen. Aber der Widerspruch in der Haltung des Generals ist zu auffallend und unwahrscheinlich. Milensius ferner ist ein recht unzuverlässiger Berichterstatter, dem man im Zweifelsfalle nie glauben darf. Und schließlich hat Böhmer übersehen, daß nach der Darstellung des Milensius Staupitz mit der Publikation der „Bannbulle" beauftragt wurde, weil er damals in Rom war. Das ist notorisch falsch. Wir haben keinen Grund, das Vorangehende für richtiger zu halten. Die Darstellung des Milensius darf also hier vollständig preisgegeben werden. Das bringt uns freilich um eine „Quelle", befreit uns aber auch von einem unerträglichen, zum mindesten ganz unverständlichen Widerspruch.

11) Vgl. S. 251. 12) ZKG 2, S. 471.

13) Usingen in seinem Sermo de sancta cruce, Erfurt 1524, Oergel: Vom jungen Luther, S. 132: „Ab exilio te revocavi post primariam nostrae unionis factionem, cui tu adhaesisti contra nativum conventum tuum, an autem probe vel improbe nolo hic definire."

14) Oergel, a. a. O. S. 132; dominica decima, vom 17. August. Vgl. Förstemanns Album der Universität.

15) Oergel a. a. O.

16) Cochläus: Ad semper victricem Germaniam paraclesis, Köln 1524, Bl. C 2: Audivi vero a fratribus ejus eum a septem monasteriis, quibus tum contra alios fratres adhaeserat, ad Staupitium suum defecisse."

17) Oldecop: Chronik, hrsg. von K. Euling, S. 17. 18) Enders 1, 18.

19) Die Inkorporation, von der der Brief spricht, möchte ich schließlich doch nicht betonen. Denn sie kann sich auch auf die Universität beziehen.

20) Enders 1, 17 f.

21) Im Brief vom 16. 6. 1514, Enders 1, 17 lieſt man: ex convocatione primum. Oergel vermutet S. 129 Anm.: ex convocatione patrum.

22) Enders 1, 17. 23) Vgl. S. 309. 24) Oergel a. a. O. S. 133.

25) WA 34, 1 S. 22. Seidemann: Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, S. 43; Tiſchrede vom 26. Februar 1538.

26) Schon Oergel hat a. a. O. S. 121 und 130 f. den Kloſterwechſel Luthers mit dem Unionsſtreit in Verbindung gebracht. Neuerdings H. Grisar Bd. 1, 28 f. und H. Böhmer a. a. O. S. 64 f.

27) H. Grisar hat ſogar beide Motive angegeben. Im Verkehr mit den römiſchen Spöttern ganz verweltlicht und ſchwer verärgert ob der Ablehnung ſeines Geſuchs an den Papſt wurde er aus einem Vertrauensmann der „Obſervanten" ein Parteigänger des Generalvikars, der ehrgeizige Wünſche befriedigen konnte. Der Lohn für den Geſinnungswechſel ließ in der Tat nicht lange auf ſich warten. Schon im Oktober 1512 wurde dem von der Renitenz zu Staupitz Uebergegangenen die theologiſche Profeſſur in Wittenberg übertragen. Einer beſonderen Widerlegung bedarf dieſe Schilderung nicht. Der Mönch von freier Praxis war Luther weder durch den römiſchen Aufenthalt noch durch den Stellungswechſel geworden. Auch Staupitz wollte nicht das obſervante Leben befehden, vielmehr die zur Provinz Sachſen gehörenden Klöſter der Obſervanz unterordnen. Lediglich Fragen der Zweckmäßigkeit und Politik ſtanden zwiſchen ihm und den Renitenten. Daß Luther um ſeiner Karriere willen zu Staupitz „abgefallen" ſei, iſt vollends gegenſtandslos und wird ſchon durch den Brief vom 21. Dez. 1514 (Enders 1, 24) widerlegt: „fuisset enim hoc scutum mihi gratissimum, quod opponerem praecipienti [d. h. Staupitz] mihi promoveri, cum non solum non ambirem, sed et usque ad offensionem autoritati resisterem."

28) Von ſeiner Romreiſe wiſſen wir durch Nikolaus Besler. Er teilt uns mit, daß Johann von Mecheln am 25. Februar 1512 auf der Rückreiſe von Rom, wohin er abgeordnet geweſen, in Salzburg, wo damals Staupitz ſich aufhielt, eingetroffen ſei. Besleri, Nicol., Augustiani vita in Fortgeſetzte Sammlung von alten und neuen theologiſchen Sachen, Leipzig 1732, S. 365. Th. Kolde: Innere Bewegungen unter den deutſchen Auguſtinern und Luthers Romreiſe, ZKG 2, 468. Trat nun Luther wirklich erſt 1511 die Romreiſe an, ſo lag es nahe, dieſe Notiz Beslers mit Luthers Entſendung nach Rom zu kombinieren. Und des Matheſius Mitteilung, daß der Wittenberger Konvent Luther nach Rom abgeordnet habe, würde ſich ungezwungen damit vereinigen laſſen. Luther hätte demnach von Wittenberg aus die Reiſe angetreten, als Begleiter des Wittenberger Auguſtiners und theologiſchen Profeſſors Johann von Mecheln, des früheren Priors von Enkhuizen. Die Reiſe wäre nicht nur im Einvernehmen mit Staupitz erfolgt, ſondern auch auf ſeine Weiſung hin und im Dienſt ſeines Vorhabens. Dadurch würde Luthers Romreiſe einen ganz anderen Rahmen erhalten. Aber die Darſtellung des § 11 dürfte gezeigt haben, daß dieſe anſprechende und auch nicht der Stützen ermangelnde Vermutung unhaltbar iſt. G. Boſſert hat ſie noch kürzlich in der „Schwäbiſchen Kronik" des Schwäbiſchen Merkur, Samstag, 26. Mai 1917, Abendblatt Nr. 241, ſeinem Aufſatz: „Neues über Luther und Württemberg" zugrunde gelegt. Darnach wäre Luther über den Comerſee, das Veltlin, Mals, Seefeld, Mittenwald und Tölz nach München gekommen, von dort nach Salzburg zu Staupitz berufen und dann mit Besler und Johann von Mecheln zum Kölner Kapitel geſchickt worden. Von Salzburg führte ihn ſein Weg über München, Augsburg und das Auguſtinerkloſter Mindelheim, in dem er nach einer Inſchrift an der Kirche predigte (WA 26, 364, Anm. 1) nach Ulm. Dann wanderte er quer durch Württemberg über Eßlingen, Cannſtatt, Vaihingen, Illingen, Knittlingen, Bretten und Heidelberg an den Rhein. Dieſer Weg ſteht und fällt ſchon mit dem Anſatz für das Jahr der Romreiſe. Warum die Geſandtſchaft Staupitzens, die doch ihm Bericht erſtatten mußte, über Mailand und das Stilfer Joch nach Salzburg zog, ſtatt den näheren Weg über den Brenner zu wählen, bleibt unverſtändlich. Nicht jedoch warum Boſſert Luther dieſen merkwürdigen Weg führen muß. Denn Boſſert meint, Luther auf der Reiſe nach Rom über den Brenner ſenden zu müſſen. Denn er läßt ihn durch Padua ziehen, offenbar im Vertrauen auf die Autorität Dreſchers. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß Boſſerts Annahme haltbar oder wahrſcheinlich ſei. Die Reiſe quer durch

das heutige Württemberg kann im günstigsten Fall nur für Besler und seinen Begleiter, nicht für Luther in Anspruch genommen werden.

29) Aus den Nürnberger Briefbüchern Nr. 68, S. 131 von H. Böhmer a. a. O. S. 167 abgedruckt, schon von Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 242 verwertet.

30) Abgedruckt von Th. Kolde a. a. O. S. 438.

31) TR III Nr. 3781; vom 26. Febr. 1538. WA 34, 1 S. 22; Predigt vom 5. Jan. 1531. WA, deutsche Bibel, Bd. 4, zu Prov. c. 27; aus dem Jahre 1539. Vgl. WA 34, Nachträge S. 585 und Vorwort S. III. Ferner WA, deutsche Bibel, Bd. 3, Nachträge S. 578 und EA 62, 371.

32) Th. Kolde a. a. O. S. 243. Enders 1, 7; Brief vom 22. September 1512.

33) Enders 1, 27; Brief vom 21. 12. 1514: „sed et usque ad offensionem autoritati resisterem".

34) Mathesius: Luthers Leben in Predigten, hrsg. von Loesche, 2. Aufl., Prag 1906, S. 24. Vgl. TR IV Nr. 3924, vom 27. Juli 1538.

35) TR II Nr. 2255 a; zwischen 18. August und 26. Dezember 1531.

36) TR IV Nr. 4091; vom 9. 11. 1538. Vgl. Nr. 2739.

37) Herr Superintendent D. G. Buchwald hat eine Reihe bezeichnender Promotionsreden in den Akten der Leipiger Universität gefunden und die Abschriften gütigst mir zur Verfügung gestellt.

38) Enders 1, 8; Brief vom 22. September 1512.

39) Vgl. Bd. 1, S. 136 f. W. Köhler scheint Martin Luther S. 362 (in: Im Morgenrot der Reformation, hrsg. von Pflug-Harttung) vorauszusetzen, daß mit der Priesterweihe Luthers auch seine Predigttätigkeit begonnen habe. Das ist ein Irrtum.

40) Ignatius von Loyola: epistolae 1, 239: „En estas partes solamente es costumbre predicar en las quaresmas y advientos". H. Böhmer a. a. O. S. 107 Anm. 2.

41) Rodriguez: De origine Societatis Jesu, S. 499: „Adeo autem per id tempus inauditum inusitatumque erat, clericos suggestum ascendere, ut multi vehementi admiratione stupefacti dicerent: Nos procul dubio putabamus a monachis haberi conciones posse." Böhmer a. a. O. S. 107 Anm. 3.

42) Coll. 1, 375: „Concionatores rarissimi, ut in unc quadragesima praedicatori ducentos florenos tribuant."

43) Coll. 3, 126. 44) Const. c. 36.

45) Oergel: Vom jungen Luther, S. 118 f., hat richtig gesehen, daß Luther nicht in den ersten Jahren seines Klosterlebens mit dem Predigen betraut wurde. Er läßt ihn darum erst während des zweiten Erfurter Aufenthalts auf Befehl des Ordensoberen die Kanzel besteigen. Zwar weiß er, daß es nicht sicher bezeugt sei, daß Luther in Erfurt mit dem Predigen begonnen habe; es ergebe sich aber aus den Zeitumständen. Luther selbst jedoch erzählt, daß Staupitz ihm in Wittenberg das Predigtamt auferlegt habe. Vgl. Anm. 46.

46) TR III Nr. 3145 b; Mai 1532. 47) AEU II S. 57 § 75.

48) TR III Nr. 3145 b.

49) UStW, c. 6 der Statuten der theol. Fakultät.

50) Enders 1, 7; Brief vom 22. September 1512: „Ex obedientia patrum et reverendi Patris Vicarii."

51) UStW a. a. O. c. 6. 52) Enders 1, 7 f.; Brief vom 22. Sept. 1512.

53) Ebd. S. 7. 54) Vgl. S. 302 f. 55) Vgl. S. 303.

56) Enders 1, 17 ff.; Brief vom 16. Juni 1514 an den Augustinerkonvent in Erfurt. Enders 1, 22 ff.; Brief an die theologische Fakultät in Erfurt.

57) Vgl. 217.

58) Enders 1, 24: „Sed cum esset nec conscientia, nec memoria, et ii, quorum intererat loqui, dissimularent, coactus sum cedere obedientiae, sed, quod ignorabam, cum vestri offensione: quid ad me, quod aliqui hoc mihi non crediderunt aut credunt? Sufficit mihi veritatis conscientia, et testis ipse Deus. Sed non haec scribo, optimi Patres, quod per haec excusatus haberi velim aut injuriam querulari. Scio, quod juste mihi

objici possit: at, esto, non audisti, non jurasti quid de praesumptione juris? imo quid, qui postea ferme per sesquiannum nostra statuta audisti?"

59) Enders 1, 24. 60) Enders 1, 17. 61) Ebd. 62) Vgl. Anm. 58.
63) Ebd. S. 8. 64) Mathesius a. a. O. S. 24 f.
65) CR 6, 160.

66) So in der Hofkammerrechnung unter dem Titel „Michaelismarkt" im Ausgabenverzeichnis für Degenhart Pfeffinger und Joh. Dolzig, die während des Marktes vom 5.—16. Oktober sich in Leipzig aufhielten. Weimarer Archiv Reg. Bb 4216. Die Notiz hat Nik. Müller entdeckt. Aus seinem Nachlaß wurde sie von G. Kawerau Hermann Steinlein mitgeteilt, der sie in seiner Schrift: Luthers Doktorat, 1912, S. IV abgedruckt hat. Vgl. den Brief des Kurfürsten an Staupitz vom 9. April 1518: „Weyl Jr vns doch hievor angetzeigt, daß Jr vnns einen aigen Doctor an diesem man zciehenn wolt an dem wir dan fast gut gefallen." Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 314 Anm. 1.

67) Die von Kilian Leib, Prior in Rebdorf, aufgetischte Legende dürfte man auch dann ruhig als dummen und losen Klatsch abweisen, wenn die urkundlichen Belege zu den Promotionskosten Luthers fehlen würden. Steinlein meint allerdings, die Sache wäre immerhin etwas mißlich, wenn wir diese Belege nicht besäßen (a. a. O. S. 20). Damit tut er Leib und seiner Quelle zu viel Ehre an. Kilian Leib erzählt, eine fromme Frau habe dem Nürnberger Augustiner Peter Biber 500 Gulden [!] vermacht, damit er Theologie studieren und den theologischen Doktor erwerben könne. Staupitz aber habe, noch bevor er Abt des Salzburger Benediktinerklosters wurde [!], die Summe zugunsten Luthers unterschlagen. Biber habe darauf in seiner Verzweiflung das Kloster verlassen und sei nie wieder gesehen worden. Sabina Biber, des elendiglich ums Leben gekommenen Augustiners Schwester, Nonne in Maria-Burk, habe Leib diese Tragödie erzählt und Luther für den Tod ihres Bruders verantwortlich gemacht. Die fromme Christin vergaß nicht hinzuzufügen, daß sie ihren Bruder vor seinem Weggang ernst gebeten habe, sich mit Luther auszusöhnen. Er habe aber davon nichts wissen wollen, da Luther ein anmaßender und verschlagener Mensch sei. (Joh. Chr. von Aretin: Beiträge zur Geschichte und Literatur vorzüglich aus den Schätzen der pfalzbairischen Zentralbibliothek, München 1806, S. 664 f. Vgl. Steinlein a. a. O. S. 18 f.) Dies Gerede braucht man ebensowenig zu widerlegen wie die Variation eines Cochläus. Joannis Cochlaei Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, Mainz 1549, S. 2.

68) Enders 1, 482; Brief vom 27. März 1519 an den Kurfürsten: „Tuis impensis capiti meo insano impositum est insigne illud ostentationis meae cujus me pudet et tamen gestari oportet, ita volentibus iis, quibus me audire par est. Ferner EA 39, 282; Auslegung des 101. Psalms, 1534.

69) Mathesius a. a. O. S. 24.

70) Grohmann: Annalen der Universität Wittenberg, Meißen 1801, 1. Teil, S. 69.

71) Zur Auszahlung der 50 Fl. wird hinzugefügt: „Die Er Martinus, Bruder Augustinerordens zu Wittenberg Inhalts einer Quittung seiner Handschrift empfangen. Und solche 50 Fl. hat unser gnädigster Herr gemeldtem Martinus, Bruder, zu seinem Doktorat, so er kürzlich nach diesem Markte zu Wittenberg halten wird, aus Gnaden darzuleihen befohlen, dagegen sich der Doctor [Staupitz] hat vernehmen lassen, daß angezeigter Martinus sein Lebenlang die Lektur zu Wittenberg, ihm zuständig, versorgen [solle]."

72) Liber decanorum, hrsg. von C. E. Förstemann, 1836, S. 12: „In die S. francisci collata est licencia magistrandi in sacra theologia religioso patri Martino Lüder arcium magistro et fratri Augustiniano."

73) UStW c. 6, S. 39: „Tandem coacta Vniuersitate Cancellarius vel ejus locum tenens premissa per Magistrum, Cuius id interercit, oracione Tribuat ei Magistrandi licenciam."

74) UStW c. 7, S. 39: „Juro eciam Romane ecclesie obedienciam Et procurabo pacem inter Magistros et scholasticos Seculares et religiosos Et quod pirrethum in nullo alio gymnasio recipiam."

75) UStW, Privilegium S. 42: „itcirco prefatus dominus martinus [Polich] consideratis sciencia et moribus, quibus dominum Petrum altissimus illustrauit."

76) Vgl. dazu P. Drews: Disputationen. D Martin Luthers in den Jahren 1535 bis 1545, 1895.

77) UStW c. 5, S. 34: Promociones similiter et disputaciones intimet valuis ecclesiarum feria precedenti speciuocando nomina Promotoris, promouendi, presidentis et respondentis.

78) Vgl. S. 176.

79) Förstemann in NM Bd. 3, S. 104. Steinlein schreibt a. a. O. S. 3, die Feier habe „allem nach" in der Schloßkirche stattgefunden. Er beruft sich auf EA 62, 271. 295 und den Lib. decan. S. 30. 151. Das ist richtig. Ich verweise noch auf Lib. dec. S. 2 und 5.

80) UStW c. 6, S. 37. 38.

81) Die drei uns erhaltenen Reden Steinbachs befinden sich in der Tübinger Universitätsbibliothek Mc 201. Eine aus dem Jahre 1516 stammende beginnt mit den Worten: „Consummatis concertationibus scolasticis nunc ludendum salibus et iocis." Vgl. H. Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 35 Anm. 2. Die Bestimmung des Wittenberger Statuts lautet: „Et tandem, vt assolet, oracionem habeat [sc. prefectus cathedre] Faceciis refertam, plenam salibus et Scomatibus, citra tamen alicuius iniuriam." Erst die melanchthonischen Statuten der protestantisch gewordenen Universität haben die ineptiae vesperiarum beseitigt.

82) UStW, c. 6: „Magister, ad quem id ordine spectat, prima hora pomeridiana ex cathedra questionem moueat exspectatoriam vesperis accomodatam Et in vnam atque alteram partem disputatam Baccalaureo proponat, Cuius decisionem ceteri Baccalaurei inpugnent. Dein alius Magister pariter questionem afferat vesperis accomodatam, allatam triuialiter et Theologice determinatam et dubiam relictam In consultacionem reiiciat eius, qui vesperiandus adest. Qui pro dissolucione conclusiones firmet tot, quot sunt magistri, Quas illi semel aut iterum tantum inpugnent. Vesperiatus ad argumentum et primam replicam respondeat, Reliquum prefectus cathedre interrumpat." Eine anschauliche Illustration der Vesperien-Disputationen wird G. Buchwald aus den Leipziger Universitätsakten vorlegen.

83) Quaestio disputata per magistrum Johannem weicker de Römhilt in vesperiis pro magistro stephano de prettin Anno domini 1440 vicesima sexta die mensis augusti. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. In praesenti actu diuino cum auxilio quattuor principaliter sunt facienda. Primo enim quedam quaestio pro honore domini licenciati et vesperiandi per me est disputanda et hoc maxime, vt cetus magistrorum, doctorum ac praelatorum aliorumque tam graduatorum quam simplicium interesse valencium congregetur plenius. 2° alia quedam quaestio cum terminorum ipsius declaracione sensuumque plurium enucliacione ac racionum instanciis domino vesperiando est proponenda, quatenus per eundem veritas ipsius determinetur lucidius. Et 3° breuis eiusdem domini vesperiandi annectanda est recommendacio, vt ipsius honor et gloria aliis insinuetur manifestius. Sed et 4° referende sunt graciarum acciones permaxime, quatenus ingratitudo, que vicium est pessimum, euitetur diligencius, quibus expeditis praesens terminabitur actus." Die Abschrift der Schilderung der Vesperien des Magisters Stephan von Prettin verdanke ich der Güte des Herrn D. G. Buchwald.

84) „Laudemus viros gloriosos". So Joh. Weicker in seiner Rekommendationsrede.

85) Die oracio Faceciis referta nahm den Platz der recommendacio vesperiandi ein.

86) Vgl. Rudolf Helssig in den „Beiträgen zur Geschichte der Universität Leipzig im fünfzehnten Jahrhundert", Leipzig 1909.

87) Lib. decan. S. 13: „Decima octaua octobris, quo fuit festiuitas sancti luce, Religiosus pater frater Martinus lüder ordinis f. Eremitarum sancti Augustini Sacre theologie licentiatus: hora prima pomeridiana secundum formam statutorum a Magistro nostro eximio domino Archidiacono ecclesie omnium sanctorum Andrea bodensteyn Ex Carollstadt vesperiatus est Presentibus dominis de vniuersitate plurimisque alijs venerabilibus hospitibus."

88) UStW c. 6: „Sequenti die hora septima coacto vniuerso Senatu promotor suggestum conscendat Habeatque oracionem ei rei congruentem, sed breuem, Et in nomine Dei promoueat." Vgl. Lib. decan. S. 13: „Sequenti die ad pulsum maioris campane congregatis vt prius patribus et hospitibus idem pater a prefato Magistro nostro Andrea doctoralibus insignijs in sacra theologia secundum formam statutorum est insignitus."

89) UStW c. 7.

90) UStW, S. 45, Privilegium Magistrorum Sacre Pagine In Gymna sio Vittenburgensi promotorum.

91) Ebd.: „Vicecancellarius ei insignia Magistralia hac forma tradidit: Nam primo librum Theologicum clausum, Mox et apertum eidem in manibus protulit. Secundo pirethum seu diadema doctorale capiti eius Inposuit, Ipsum tercio annulo aureo nomine sapiencie Theologice despensauit". Luthers Doktorring befindet ſich im Braunſchweiger Muſeum. Er iſt „ein dicker Goldreif mit einem ſilbernen, unter einer Glasplatte querliegenden, herzförmigen Wappenſchilde, auf welchem drei ineinander verſchlungene Ringe als Sinnbild für das höchſte von der Theologie zu verkündende Myſterium der heiligen Dreieinigkeit ſich befinden". J. Köſtlin, Bd. 1, 103.

92) Vgl. R. Kink: Geſchichte der kaiſerl. Univerſität zu Wien, 1854, Bd. 2, 148: „ipsa insignia per ordinem aptis ad hoc verbis concedat ei." Steinlein, a. a. O. S. 27, Anm. 1.

93) Dieſe Beiſpiele hat G. Buchwald in den Handſchriften der Leipziger Univerſität gefunden. 94) UStW, a. a. O.

95) UStW S. 45: „Vt idem dominus . . . magister Nouellus sic laureatus et insignitus, feliciter coronetur in patria per eum, qui triuns et vnus regnat Deus per infinita secula gloriosus."

96) Aula des Magiſters Stephan von Prettin, 1440: „In hoc praesenti actu tria intendo facere primo sacram scripturam pro posse meo commendare, vt per hoc excitetur affectus, 2^0 vnam quaestionem disputare, vt perficiatur intellectus et 3^0 graciarum acciones resonare, vt ingratitudinis remoueatur defectus." Auch dieſen Text verdanke ich den Abſchriften des Herrn D. G. Buchwald.

97) UStW S. 37 f.: „Post hoc [nach der Lobrede des Promovierten auf die Bibel] Baccalaureus sui ordinis socio questionem proponat, Qui eam tot dissoluat conclusionibus, quot sunt promoti magistri: Contra quos arguant promoti vno tamen argumento et vna aut altera replicis tantum. Ad que Baccalaureus non respondeat prohibente hoc promotore, Sed puer e regione ex pulpito actum commendet, probleumaticam questionem proponat Et in vtramque partem versam relinquat ambiguam, Vnde ad eius enodationem gallos duos, Theologie Magistros, disquirat, Qui ad dextram Et sinistram cathedras conscendant, propositam a puero questionem examinent Et vrbaniter faceteque discuciant. Senior primum suam comprobet sentenciam, aduersam Junior, Quumque neuter velit dare manus, ad promotorem confugiant In eum arbitrantes, Qui eam Appollinis oraculo suspensam teneat Et tandem gracias agat."

98) Liber decan. S. 13: „Galli fuerunt Magister wenceslaus linck Augustinianus et Magister Nicolaus viridimontanus Ecclesiae parrochialis pastor. Prefatus insuper doctor novellus dedit danda." Die Darſtellung, die J. Köſtlin Bd. 1, 102 f. gibt, kümmert ſich reichlich wenig um die Satzungen und gibt kein zutreffendes Bild von der Feier.

99) Die EA opp. var arg. 4, 316—321 aufgenommene Rede Luthers über Luc. 21, 15 hat man fälſchlich für die Doktorrede Luthers gehalten. Vgl. K. Jürgens, Bd. 2, 402 Anm., J. Köſtlin in StKr 1871, 52 f. und H. Steinlein a. a. O. S. 8, Anm. 3.

100) Lib. decan. S. 1318 „Prefatus insuper doctor novellus dedit danda.

101) UStW c. 8.

102) Lib. decan. S. 13: „Eisdem die [22 Oct] ac hora Reuerendus pater Magister noster Martinus lüder ordinis f. Eremitarum s. Augustini in senatum theologicum iuxta facultatis statuta relatus est." Der Eid lautete: „Ego . . . Juro, pro virili mea fideliter consulere honori et vtilitati vestre Theologice facultatis, Secreta consilia maxime ad dictamen

Domini Decani non reuelare, Sed illi in honestis parere Et statuta diligenter seruare custodireque, Vt me deus adiuuet Et sanctorum Evangeliorum conditores." UStW c. 2.

103) So J. Köstlin Bd. 1, 109.

104) Vgl. die von G. Buchwald gesammelten Rekommendationsreden.

105) WA 6, 460.

106) Die Bezeichnung tuba evangelii in den Statuten Wittenbergs hatte, wie wir wissen, Orgel als halbevangelisch empfunden. Sie war gut mittelalterlich, wie auch Stephans von Prettin quaestio de resumpta von 1440 zeigt.

107) Vgl. seine quaestio de resumpta von 1440 in den Handschriften der Leipziger Universitätsbibliothek. Die Abschrift auch dieser quaestio hat mir Herr D. G. Buchwald zur Verfügung gestellt.

108) Vgl. Anm. 71.

§ 13.

1) WA 4, 665; Predigt vom 27. Dezember 1514 (?, 1515?). Vgl. § 9, S. 208.

2) ArefBA I 2, S. 102, 1515: „Alios . . . stulto labore ad hoc urget [sc. diabolus] ut conentur esse mundi et sancti sine omni peccato et, quamdiu sentiunt se peccare et obrepere aliquod malum, it iudicio terret et conscientiam fatigat, ut prope desperent". Vgl. Ebd. S. 106 ff. und WA 4, 665.

3) Die Zeugnisse aus den Predigten, Vorlesungen und Briefen der Jahre 1515 und 1516 sind ebenso bestimmt und lebhaft, wie die Schilderungen des zu Jahren gekommenen Reformators. Die aus Luthers eigener Feder stammenden Bekenntnisse stimmen in allem wesentlichen mit den kurz nach der Entdeckung des Evangeliums gefallenen Aeußerungen überein. Jeder Versuch, hier den älteren Luther gegen den jüngeren auszuspielen und daraufhin die späteren Zeugnisse als Fabel zu brandmarken, muß am Tatbestand der Wirklichkeit scheitern.

4) Enders 1, 29; Brief an Georg Spenlein, vom 8. April 1516.

5) Praefatio von 1545, EA var. arg. 1, 22. 6) Ebd.

7) R. Seeberg schreibt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, 1. Abt., 2. u. 3. Aufl., Leipzig 1917, S. 66, Anm. 1: „Die landläufige Auffassung, und so auch zuletzt Scheel, beschränkt die „reformatorische Erkenntnis" einseitig auf die Imputation der Gerechtigkeit und den Fiducialglauben". Demgegenüber verweist Seeberg auf den Einfluß von Staupitz, insonderheit auf die Unterredung über die Buße. Ich kann mich mit dieser Korrektur Seebergs nicht befreunden. Staupitz hat Luther nicht das Evangelium erschlossen. (Vgl. S. 193 ff.) Luther selbst hat es auch nie behauptet. Die Unterredung über die Buße war allerdings von großer Bedeutung für Luther. Ich habe ihr darum schon in meiner Darstellung in SchrVfRG Nr. 100 die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, während sie bis dahin bloß als eine Unterredung neben manchen anderen gewürdigt worden war. Aber der Gottesgedanke des Evangeliums stieg vor Luther in dieser Unterhaltung nicht auf. Er selbst hat auch dem Gespräch nicht die Bedeutung zuerkannt, die es nach Seebergs Darstellung besitzt. Wenn er von seiner reformatorischen Entdeckung erzählt, weiß er nichts von Staupitz und der Unterredung über die Buße. Stets vielmehr heißt es, daß der heilige Geist oder Gott ihm die neue Erkenntnis gegeben habe. Und nicht das Wort Buße, sondern der Begriff Gerechtigkeit Gottes steht im Mittelpunkt des Erlebnisses. Im Brief von 1518 will Luther gar nicht eine vollständige Schilderung seiner religiösen Entwicklung geben. Der Brief ist ein Begleitschreiben zu den resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, befaßt sich, durch sie veranlaßt, mit dem Begriff Buße und schildert Luthers langsam fortschreitendes Verständnis dieses Begriffs. Nur in der ersten, noch ganz katholisch leidenden Phase der Entwicklung steht die Unterredung mit Staupitz. Luther will lediglich eine Teilentwicklung schildern; mehr nicht. Wendet er sich jedoch dem für sein Bewußtsein entscheidenden Punkte zu, so redet er von der Gerechtigkeit Gottes und der Imputation. Von der „landläufigen" Auffassung abzugehen wird darum nicht wohl möglich sein. Luther selbst steht hinter ihr. Warum diese Auffassung dem vollen Verständnis der maßgebenden

reformatorischen Motive in der Psalmenerklärung 1513/14 im Wege stehen soll, begreife ich nicht recht. Im reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung ist doch der neue Gottes- und Heilsgedanke beschlossen und jedes maßgebende reformatorische Motiv enthalten. Und Luther selbst glaubte grade 1515 damit alles gesagt zu haben. WA 4, 665.

8) Die Aeußerungen Luthers über sein reformatorisches Erlebnis der Gerechtigkeit Gottes oder iustitia dei sind abgedruckt in meinen Dokumenten zur Entwicklung Luthers, vgl. besonders Nr. 8, S. 15. 17 f., Nr. 11, 15, 16, 20, 21, 33, 35, 39, 48, 49, 62, 69, 82, 89, 97, 98, 238.

9) Mit einer solchen Beschränkung hat H. Grisar es versucht (Bd. 1, 306). Dazu vgl. meine Ausführungen in ZKG Bd. 32, 558 ff.

10) EA var. org. 1, 22. 11) Ebd.

12) Seidemann, Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, 1872, S. 81; 12. Mai 1538: „Cum semel in hac turri speculabar de istis vocabulis: 'Justus ex fide vivit' 'iustitia dei'. Vgl. TR III Nr. 3232 a. b. c., zwischen 9. 6. und 12. 7. 1532 und II Nr. 1681, zwischen 9. 6. und 12. 7. 1532.

13) TR III Nr. 3232 c (Cordatus), zwischen 9. 6. und 12. 7. 1532: „Cum semel in hac turri et hypocausto specularer de istis vocabulis." Hypokaustum ist nach dem Sprachgebrauch des 16. Jahrh. ein heizbarer Raum. Erasmus nannte die Gaststube in den Wirtshäusern hypocaustum und verstand darunter eine Stube mit Kaminfeuer. In Dillingen besaß der Jesuit Canisius ein hypocaustum oder eine Studierstube. Luther nannte sein Arbeitszimmer sein hypocaustum. Vgl. G. Kawerau: Luther in katholischer Beleuchtung, SchrVfRG Nr. 105, S. 62, 63, 70 Anm. 88; Enders 6, 117; de Wette 5, 791. Scheel ZKG Bd. 32, 552 f. Grisar hat freilich eine andere Lösung gefunden und auch Einwänden gegenüber festgehalten. Er meint, daß Luther das „Evangelium" auf dem Abort entdeckt habe. Das Hypokaustum wird nun zu einer Wärmevorrichtung oder einem Wärmeraum unter oder vor dem „geheimen Gemach". (Grisar, Bd. 1, 324.) Keine der überlieferten Tischreden verbindet freilich das Hypokaustum mit einem Abort, sondern lediglich mit dem Turm. Und in dieser Verbindung braucht es nicht auf eine zweifelhafte „Wärmevorrichtung" neben oder unter dem Abort zu weisen, sondern dem üblichen Sprachgebrauch gemäß auf eine heizbare Stube im Turm. Nur eine rätselhafte Abkürzung in einer unvollständig überlieferten Tischrede — TR II Nr. 1681; zwischen 12. 6. und 12. 7. 1532, Schlaginhaufen — gibt Grisars Annahme einen Schein des Rechts. Hier lesen wir: „Dise kunst hatt mir S. S. auf diss Cl: eingeben." In Khumers Fassung der Tischrede ist diese Abbreviatur in „Kloake" aufgelöst. Vgl. auch Rörer, TR II Nr. 1681: „Dise kunst hat mir der Geist Gottes auf diser cloaca (darüber: in horto) eingeben." Dies ist aber nur ein nachträglicher Versuch, die unverstandene Abkürzung verständlich zu machen. Sie könnte auch als cella aufgelöst werden. Andere haben capitulum darin versteckt gefunden („auf dies Kapitel des Römerbriefs"), oder sl gelesen und dem entsprechend geschrieben: „Diese Kunst hat mir der heilige Geist alleine eingegeben". Zum Ganzen vgl. meine Ausführungen in ZKG Bd. 32, S. 547—558. Hier aufs neue alle Einzelheiten zu erörtern, ist mehr denn überflüssig. Sichere Angabe der Ueberlieferung ist nur die Mitteilung, daß die Entdeckung im Turm des Klosters gemacht wurde. Die Abbreviatur cl: bleibt undeutlich. Die Auflösung Kloake wird durch die Parallelberichte keineswegs gerechtfertigt. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß die spezielle Ortsbezeichnung das Studierzimmer andeute. Gestützt würde sie durch den ausführlichsten Bericht über das Erlebnis, noch dazu einen von Luther selbst niedergeschriebenen Bericht. Hier heißt es, daß Luther auf Grund eingehender wissenschaftlicher Meditation die neue Erkenntnis gewonnen habe: „Donec miserente deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem" (Praefatio von 1545, EA var. arg. 1, 22). Will man diese Angabe örtlich sich veranschaulichen, so sieht man den Arbeitsraum, das Hypokaustum, vor sich auftauchen, nicht ein nur zu ganz vorübergehendem Aufenthalt benutztes „geheimes Gemach". Wer die praefatio von 1545 durchliest, wird nicht versucht sein, Grisars Entdeckung allzu große Beachtung zu schenken.

14) Gestützt auf die praefatio von 1545 gibt Grisar Bd. 1, 306 das Jahr 1519 als Jahr des Erlebnisses an. Als Luther „zum zweitenmal" über die Psalmen las, habe er

seiner eigenen Versicherung zufolge die neue Erkenntnis gewonnen. Handelt es sich um das neue Verständnis der Gerechtigkeit, so wäre dieser Ansatz freilich nicht zu begreifen. Denn schon in der ersten Vorlesung über die Psalmen und in der Vorlesung über den Römerbrief ist der neuen Deutung der Gerechtigkeit Gottes so einwandfrei wie möglich Ausdruck gegeben. Hat darum Luther selbst 1545 erzählt, er habe den Begriff Gerechtigkeit Gottes erst 1519 reformatorisch verstehen gelernt, so ist er einem Gedächtnisirrtum erlegen. Das ist keineswegs unwahrscheinlich. Schon F. Loofs hat dies vermutet, und ich habe mich ihm angeschlossen. O. Ritschl hat nachdrücklich widersprochen und R. Seeberg hat jüngst seinen Widerspruch unterstützt (Seeberg a. a. O. S. 67 f.). Ich mache hier auf die Differenz aufmerksam, beabsichtige aber nicht, die Debatte an dieser Stelle weiter zu führen. Im vorliegenden Zusammenhang ist die Frage nur von untergeordneter Bedeutung. Daß Luther die Entdeckung erst in die Zeit nach den Ablaßthesen legt und die neue Erkenntnis im Laufe des Streites sich langsam entfalten läßt (vgl. besonders EA var arg. 1, 22), ist mir zwar durch Ritschls und Seebergs Gegenbemerkungen nicht unwahrscheinlich geworden. Vollends ist mir nicht erwiesen, daß schon vor der ersten Vorlesung über die Psalmen das entscheidende Erlebnis stattgefunden habe. Luthers eigene Darstellung (ebd. S. 22 f.) setzt voraus, daß das Erlebnis in die Zeit nach der ersten Psalmenvorlesung fiel. Aber mit weiteren Einzelheiten möchte ich diese Anmerkung nicht belasten (vgl. bis jetzt meine Ausführungen in ZThK 1911, S. 89 ff. Dagegen O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 2, 1. Hälfte, Leipzig 1912, S. 9). Die Hauptfrage kann unabhängig von dieser Nebenfrage gelöst werden. Auf keinen Fall darf aber der Historiker sich auf das Jahr 1519 festlegen. Die Vorlesungen aus der Zeit nach 1512 reden eine zu deutliche Sprache. So wagt denn auch Grisar nicht, das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes dem Jahre 1519 zuzusprechen. Er will nur von der Entdeckung der Heilsgewißheit gesprochen wissen. Aber davon steht in den Texten gar nichts. Sie reden immer nur von der Entdeckung Pauli oder vom reformatorischen Verständnis der iustitia dei. Von Grisars Verwendung der Texte muß darum ganz Abstand genommen werden. Vgl. meine Bemerkungen in ZKG Bd. 32, S. 558 ff. Grisars Behauptungen Bd. 3, 988 ändern daran nichts.

15) WA 2, 414; resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis, 1519: „Quare quid alii in theologia scholastica didicerint, ipsi viderint. Ego scio et confiteor, me aliud nihil didicisse quam ignorantiam peccati, iustitiae, baptismi et totius christianae vitae, nec quid virtus dei, opus dei, gratia dei, iustitia dei, fides, spes, charitas sit. Breviter, non solum nihil didici (quod ferendum erat), sed non nisi dediscenda didici, omnino contraria divinis literis. Miror autem, si alii foelicius didicerint. Qui si aliqui sint, candide eis gratulor. Ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi."

16) Die unmittelbar oder mittelbar von Melanchthon beeinflußte Ueberlieferung und Darstellung kannte nur Erfurt als den Ort der Kämpfe und des Sieges. Dieser Auftritt scheitert gründlich an der Versicherung Luthers, daß der Turm des Wittenberger Klosters der Schauplatz der Begebenheit war. H. Böhmer machte den Versuch, die Geburtsstunde der Reformation in den Winter 1508/09 zu legen. Dagegen vgl. meine Ausführungen in SchrVfRG Nr. 100, S. 116 ff. Inzwischen hat Böhmer seine Annahme preisgegeben und meine Darstellung übernommen. (H. Böhmer: Luther im Lichte der neueren Forschung, 3. Aufl., 1914, S. 47.) Nun aber wird sie von O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 2, 1. Hälfte, 1912, S. 11 und R. Seeberg a. a. O. S. 18 ff. aufgegriffen. Neue Tatsachen sind, soviel ich sehe, nicht mitgeteilt worden. Seeberg verkennt zwar nicht das Gewicht meiner Beobachtung, daß die Randbemerkungen die neue religiöse Erkenntnis nicht enthalten (Seeberg a. a. O. S. 69). Aber, so fährt er fort, „dies Argument ist kaum durchschlagend. . . Die Zugehörigkeit zum Nominalismus bezieht sich in dieser Zeit überhaupt wesentlich auf die Philosophie. In der Theologie herrschte auch bei den Nominalisten ein Eklektizismus . . . Luther war daher in keiner Weise gehindert, augustinische Ideen zu akzeptieren und brauchte dies auch keinesfalls als etwas Besonderes zu empfinden, das man hervorhebt." Ich glaube nun freilich nachgewiesen zu haben, daß die Randbemerkungen zum Lombarden auch in ihren theologischen Partien nominalistisch sind. Auch kann ich nicht finden, daß meine Beobachtungen SchrVfRG Nr. 100, S. 314 f.

„übertrieben" sind (R. Seeberg, a. a. O. S. 70, Anm. 3). Sie stellen lediglich den unzweideutig occamistischen Charakter theologischer Sätze des Sententiars Luther fest. (Vgl. § 10. S. 238 ff.) Doch jetzt handelt es sich um mehr, als um die Zugehörigkeit zu einer spätmittelalterlichen Schule. Gesetzt, Luthers theologischen Sätze wären nicht occamistisch — was sie sind — so blieben sie doch katholisch (vgl. S. 236 ff.). Und das ist hier das Entscheidende. Das hat Seeberg offenbar übersehen, jedenfalls nicht berücksichtigt. Anleihen bei Augustin (Seeberg, S. 70 f.) bedeuten aber keineswegs reformatorische Erkenntnisse. Auch Augustin überwand nicht den katholischen Gottesgedanken. (Vgl. S. 80.) Und inwiefern ein Blick in jeden beliebigen Kommentar zu Röm. 1, 17 Luther die gesuchte Erklärung der Gerechtigkeit Gottes hätte geben können (Seeberg, S. 69), ist mir nicht deutlich. Enthielten denn wirklich die mittelalterlichen Kommentare, d. h. vornehmlich die glossa ordinaria und Lyra die reformatorische Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes, jene Auffassung von Gott und dem Verkehr mit ihm, mit der Luther den Katholizismus überwand? Schwerlich dürfte ein mittelalterlicher Kommentar genannt werden können, in dem die Gottesanschauung der Reformation sich Ausdruck gäbe. Was die mittelalterlichen Kommentare über Röm. 1, 17 zu sagen wissen, verläßt nicht die Bahnen des Katholizismus. Sie konnten darum Luther nicht die Antwort geben, nach der ihn verlangte. (Vgl. jetzt auch F. Loofs: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae in StKr 1917, S. 419. Der Herr Verf. stellte mir gütigst die Korrekturbogen zur Verfügung. Ich erhielt sie zwischen Korrektur und Revision dieses Anmerkungsbogens.) Er selbst hat sie nach langen und schweren Kämpfen in eigener Meditation gefunden. 1510 kannte er sie noch nicht.

17) WA 45, 86; 21. 5. 1537: „Ego cum doctor fierem, nescivi". Bereits H. Grisar hat auf Luthers Versicherung, sein Evangelium erst nach seinem Doktorat entdeckt zu haben, nachdrücklich und mit gutem Recht aufmerksam gemacht. Vgl. Grisar Bd. 1, 25. Schon an dieser bekannten Erklärung Luthers scheitert m. E. Seebergs Aufriß. Seeberg selbst glaubt freilich, mit dieser Versicherung recht gut fertig werden zu können. Ja sie wird ihm zu einer Bestätigung seiner Darstellung. Es soll nämlich doctor nicht im technischen Sinn verwendet worden sein, sondern lediglich die Lehrtätigkeit bezeichnen (R. Seeberg a. a. O. S. 71, Anm.). Luther dachte an die Zeit, da er in Wittenberg als Inhaber der moralphilosophischen Lektur über die nikomachische Ethik zu lesen anfing. Mit dieser Deutung hat sich denn Seeberg den Weg für seine Annahme erleichtert, daß Luther schon 15. 8/09 das Evangelium entdeckte. Daß jedoch Luthers Satz so verstanden werden müsse, hat Seeberg nicht bewiesen. Die wenigen Analogien, auf die er aufmerksam macht, sagen nichts über das Bekenntnis Luthers aus. Sie können jedoch durch andere Aussagen ersetzt werden, in denen der Doktor bedeutet, was er im Zweifelsfalle immer bedeutet: Doktor der heiligen Schrift. (Vgl. bloß WA 30, 2 S. 300; EA, 2. Aufl., Bd. 24, 375; EA 56, 208; Enders 10, 134, vom 2. 3. 1535.) Auf EA 56, 208 (vom 26. 7. 1537) darf besonders hingewiesen werden. Hier heißt es: „Martinus Luther zu Wittenberg und Doctor". Oder wollte er auch hier sich bloß als „Lehrer" kennzeichnen? Das wird Seeberg nicht annehmen mögen. Luthers Versicherung verliert auch in Seebergs Deutung alle Schärfe. Grade das will Luther hervorheben, daß er schon Doktor der Schrift war, also die höchste Stufe erklommen hatte, und dennoch nicht das Evangelium kannte, das doch von der Schrift verkündet wurde. Er wußte davon so wenig wie die übrigen Doktoren, deren Mangel an Kenntnis der Schrift und Beschäftigung mit ihr trotz ihres Titels „Doktor der Schrift" er oft genug rügte. Wenn er sich als Doktor vorstellt, so denkt er an den theologischen Doktor, vornehmlich im vorliegenden Zusammenhang. Wenn er der artistischen Lehrtätigkeit gedenkt, redet er vom gradus magisterii. Vgl. WA 44, 782; enarr. in Gen. 49, 13. Mir wird Luthers Aeußerung in Seebergs Deutung unverständlich. (Vgl. dazu EA 46, 78, wo Luther bekennt, über 30 Jahre die Konfusion von Gnade und Gesetz geteilt zu haben, also über 1512 hinaus.) Ich kann mir nicht recht vorstellen, daß Seeberg sie festzuhalten geneigt ist. Schließlich auch gewinnt er nichts dadurch. Denn die Randnoten von 1510 können nicht aus dem Wege geräumt werden. Hat aber, woran man nicht zu zweifeln braucht, Luther sagen wollen, er habe das Evangelium noch nicht gekannt, als er schon Doktor der heiligen Schrift

gewesen sei, so stimmt diese Aeußerung mit dem Quellenbefund aus jener Zeit überein und bekräftigt in erwünschter Weise das Ergebnis unserer Untersuchungen.

18) Vgl. EA 46, 78; Predigten über die ersten Kapitel des Johannesevangeliums, 1537, zu Joh. 1, 17: „Ich hab selber über dreißig Jahr diese Konfusion [von Christus und Moses, Gnade und Gesetz] nicht anders gewußt, und hab Christum nicht dafür halten können, daß er mir gnädig sei, sondern hab Gerechtigkeit für Gott durch der Heiligen Verdienst erlangen wollen".

19) Vgl. meinen Aufsatz: „Die iustitia dei passiva in Luthers reformatorischer Rechtfertigungslehre" in der Festschrift für Th. Brieger: Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit, Leipzig 1912, S. 112 f.

20) WA 3, 31; Scholien zu Ps. 1, 5: „Et hec est disputatio profundissimi theologi Pauli apostoli nostris hodie theologis, an speculative nescio, practice scio quod ignotissima."

21) Vgl. H. Böhmer: Luthers Romfahrt, S. 14, Anm. 1.

22) A. Berger: Luthers Werke, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut 1917, Bd. 3, S. 324 wendet sich, auf H. v. Schubert sich berufend, gegen meine „seltsame Deutung der Gewittererscheinung zu Stotternheim". Er beachtet aber nicht, wie die Zeit- und Klostergenossen Luthers sie deuteten. (Im übrigen vgl. Bd. 1, 315, Anm. 54 und Bd. 2, 57. 125. 131.) Lediglich mit der Psychologie des modernen Menschen, der Berger offenbar viel zutraut, gelangt man freilich nicht zum Ziel. Seinen Vorwurf, meiner Darstellung eigne ein „durchgehender Mangel an psychologischem Eindringen" (ebd.), glaube ich tragen zu können. Ist das „psychologische Eindringen" erst dann erreicht, wenn man erzählt, in Luthers Angstgefühl im Gewitter bei Stotternheim schoß „gleichsam die ganze Masse der Verzweiflungen auf einen siedend-heißen Punkt zusammen, die in der Laienkultur jener Jahrhunderte ungelöst auf und ab wogte" (Berger, Bd. 1, 19 *), so muß ich freilich einen Mangel bekennen. Denn von diesem Mysterium habe ich nicht gesprochen. Auch habe ich unterlassen, den durch Luther heraufgeführten Streit um „Glaubenssätze, Rechtsfragen und Kirchenformen" als eine nur „zeitgeschichtlich notwendige Durchgangsform für eine langsam sich vollendende Besinnung der deutschen Seele auf die ihr wesenseigentümlichen Gedanken von Gott, vom Menschen und vom Sinn des Lebens" verstehen zu lehren. (Ebd. S. 8 *) Schwerlich auch werde ich je den Versuch machen. Luther wollte sich nicht auf die „wesenseigentümlichen Gedanken" der deutschen Seele von Gott und Mensch besinnen, sondern den Verkehr des Sünders mit Gott zeichnen, und zwar den vom Evangelium gewiesenen Verkehr. Eine Psychologie der eben genannten Art hätte er als ungebührlich empfunden. Vor dem heiligen Gott und dem erlösenden Herrn hörte ihm jede Reflexion auf wesenseigentümliche Gedanken der deutschen Seele auf. Als Büßer und als Reformator kannte er nur die Psychologie des Sünders und des Begnadigten. Wer Luther verständlich machen und nicht Beiträge zu einer Kulturphilosophie und Nationalpsychologie liefern will, darf sich hiermit zufrieden geben. Das mag, wer will, als psychologischen Mangel zensurieren oder als kirchen- und dogmengeschichtliche Enge brandmarken (ebd.). Den Tatbestand selbst wird er dadurch nicht aus dem Wege räumen. Etwas anderes ist natürlich die Frage, ob Luthers Entschluß, ins Kloster zu gehen, psychologisch unvermittelt war. Es ist mir nie in den Sinn gekommen das zu behaupten. Vielleicht findet A. Berger noch Gelegenheit, die Partien meiner Darstellung zu erwägen, in denen ich den inneren Zwang zum Eintritt ins Kloster nachweise und den Gehorsam gegen das Gelübde vor Stotternheim als Gebot seiner die Seligkeit verlangenden Seele begreiflich zu machen suche. Wenn Berger es ebenso schildert (S. 19 *), so kann mir das natürlich recht sein, selbst wenn er das „psychologische Eindringen" sich vorbehält. Und wenn er seiner Skizze der Entwicklung des jungen Luther zwar ein großes Programm und starke Zensuren vorausschickt, im übrigen aber in allem wesentlichen nur sagt, was ich auch gesagt habe (ebd. S. 15 * ff.), so darf ich auch damit zufrieden sein. Wichtiger als das persönliche Beiwerk ist die Sache. Kann sie auch auf dem von Berger eingeschlagenen Wege sich durchsetzen, so wüßte ich nicht, warum ich dessen mich nicht freuen sollte.

23) EA var. arg. 1, 23; praefatio von 1545: „Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse."

24) EA var. arg. 1, 22 f. Vgl. dazu die Parallelen in meinen Dokumenten zur Entwicklung Luthers Nr. 15, 16, 20, 21, 33, 35, 39, 48, 62, 69 und meine Ausführungen in Schr VfRG Nr. 100, S. 104 ff. und ZKG Bd. 32, S. 561 ff. H. S. Denifles Kritik der Mitteilungen Luthers über seine Entdeckung des Evangeliums braucht hier nicht eingehend erörtert zu werden. Ich habe in Schr VfRG Nr. 100, S. 105 ff. dazu Stellung genommen. Der Tatbestand läßt sich kurz wiedergeben. Dem Roman von den Kasteiungen und Martern im Kloster habe Luther die Komödie von der Entdeckung des Evangeliums folgen lassen. Sie basiere auf einer großen Lüge. Denn was Luther über das Verständnis von Röm. 1, 17 bei den Theologen des Mittelalters berichte, zeuge entweder von bodenloser Unwissenheit oder von bewußter Unwahrheit. (Denifle, Luther und Lutherтum, 2. Aufl., S. 388.) Denn alle Lehrer des Mittelalters hätten, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, Pauli Spruch im Sinne Augustins verstanden. Doch wie auch sonst hat Denifle sich unnötig ereifert. Luther sagt nämlich nicht, daß die ganze mittelalterliche Exegese vor ihm Röm. 1, 17 im Sinne der strafenden Gerechtigkeit ausgelegt habe. In der praefatio, deren Bericht den Ausführungen des Textes S. 322 zugrunde gelegt wurde, steht davon nichts. Auch die Tischreden wissen nichts davon. Nur im Genesiskommentar wird einmal erzählt, was Denifle Luther zum Vorwurf macht. (WA 43, 537; enarr. in gen. c. 27; nach 1540 und vor 1542/43: „Sic omnes doctores hunc locum interpretati fuerant, excepto Augustino: 'Iustitia dei, i. e. ira dei'".) Und grade diesen Bericht macht Denifle zum Fundament seiner Darstellung und Anschuldigung. Aber damit hat er wie auch in seiner Schilderung des „Klosterromans" grade einen zweifelhaften und nicht authentischen Text zum Ausgangspunkt gemacht. Denn für die Fassung des Textes trägt nicht Luther, sondern Veit Dietrich und Besold die Verantwortung. Veit Dietrich übernahm auf Grund von Kollegnachschriften Crucigers und Rörers die Edition der Vorlesung über die Genesis. Nur die ersten 11 Kapitel erschienen zu Luthers Lebzeiten. Was im gedruckten Kommentar zum 27. Kapitel gesagt wurde, hat Luthers Auge nie gesehen. Es wurde erst mehrere Jahre nach seinem Tode durch Besold veröffentlicht. Das konnte Denifle wissen. Und ebenfalls durfte er wissen, daß ein auf diese Weise zustande gekommener Text nicht zum Kronzeugen gemacht werden könne, wenn andere, authentische Texte vorliegen; noch dazu, wenn sie die Bezugnahme auf die Exegese in den Verdacht bringen, apokryph zu sein. Jeder Historiker wird von den Texten ausgehen, die sicher auf Luther selbst zurückgehen. Denifle hat es vorgezogen, den umgekehrten Weg zu gehen und grade den Text zur Grundlage zu machen, der nicht von Luther stammt. Nun konnte er freilich seinen Anklagen gegen Luther freien Lauf lassen. Aber sie historisch ernst zu nehmen vermag nur, wer selbst sich über die Voraussetzungen der historischen Kritik hinwegsetzt. Im übrigen könnte im Manuskript verbum statt locum gestanden haben (vgl. Schr VfRG Nr. 100, S. 108 f.). Dann wäre alles in Ordnung. Aber diese Frage mag auf sich beruhen. Entscheidend bleibt, daß der Bericht des Genesiskommentars unter keinen Umständen zum Ausgangspunkt der Schilderung des Klostererlebnisses Luthers gemacht werden kann. Denifles methodelose Kritik hat freilich Eindruck gemacht. Daß Grisar Denifle folgt, ist nicht auffallend. Er ist nur ein verkappter Denifle. Aber auch W. Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908, hat von Denifles Arbeit einen so starken Eindruck empfangen, daß er schlechtweg ein Klostererlebnis Luthers leugnet. Und Böhmer schreibt: Luther im Lichte der neueren Forschung, 3. Aufl., 1914, S. 60: „Selbst seine ‚Bekehrung' mutet daher nicht im mindesten romantisch an. Denn sie besteht in nichts anderem, als in dem plötzlichen Begreifen eines Begriffs der paulinischen Theologie, den schon Hunderte vor ihm richtig verstanden hatten." Das grade glaubte Denifle erwiesen und damit Luthers Originalität bestritten oder seine Verlogenheit nachgewiesen zu haben. Also hätten schon die katholischen „Doktoren" jenes Verständnis der Gerechtigkeit Gottes besessen, das Luther entdeckte und als original empfand? Oder wo sollten sonst die „Hunderte" zu suchen sein, von denen Böhmer redet? Und trotzdem zerbrach die Reformation auch religiös das Mittelalter? Ich finde übrigens bei keinem mittelalterlichen Theologen jenes Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, das Luther in der Turmstube zu Wittenberg aufging, sondern nur die der Genugtuungsordnung

unterſtellte iustitia dei und damit den frühkatholiſchen Gottesbegriff. (Vgl. § 4.) Und grade ihn überwand Luther, als er das pauliniſche Evangelium entdeckte.

25) WA 3, 31. 26) Ebd.

27) EA var. arg. 1, 23. Vgl. ArefBA I 1, S. 1, 13.

28) Joh. Schlaginhaufen: Tiſchreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, hrsg. von W. Preger, S. 93, Nr. 338, Mai 1532: „Augustinus non recte intellexit articulum iustificationis." WA 2, 489; Vorleſung über den Galaterbrief, 1519.

29) Vgl. S. 74. 89 f. 30) Bd. 1, 223.

31) WA 8, 574 f.; de votis monasticis, 21. November 1521.

32) A. v. Harnack: Martin Luther und die Grundlegung der Reformation, 1917, S. 12, betont mit Recht, daß Luther ein abſchließendes Erlebnis hatte. Mißverſtändlich iſt es aber doch wohl, wenn hinzugefügt wird, daß das grundlegende Erlebnis ſchon hinter ihm lag. Denn es handelt ſich doch um mehr, als bloß um die bibliſche Beſtätigung eines ſchon im Herzen vorhandenen zuverſichtlichen Vertrauens zu Gottes gnädiger Geſinnung. (Ebd. S. 13.) Ich möchte weder die „grundlegende" Bedeutung der Kloſterkämpfe beſtreiten noch leugnen, daß Luther ſpäteſtens ſeit den Unterredungen mit Staupitz jener ſeeliſchen Martern ledig geworden war, die die occamiſtiſche Bußtheorie und Beichtpraxis ihm auferlegt hatte. Auch ſoll nicht überſehen werden, daß er gern dem Wort „Barmherzigkeit Gottes" lauſchte und es lieber vernahm als die Vokabel Gerechtigkeit Gottes. Deſſen iſt an ſeinem Platze wie ich hoffe, ausreichend gedacht worden. Und daß Luther ſchon vor 1512 etwas von dem „noch", was er nach 1512 im Worte Gerechtigkeit Gottes fand, war ausgeführt. Ich wüßte aber nicht den Satz zu rechtfertigen, daß es nur gegolten habe, das im Herzen ſchon vorhandene zuverſichtliche Vertrauen zu Gottes gnädiger Geſinnung, das nur mit Hauptſtellen bei Paulus nicht ausgeglichen war, ſich bibliſch beſtätigen zu laſſen. Nicht erſt in ſpäteren Jahren, ſchon bald nach dem Erlebnis ſelbſt redet Luther von der Verzweiflung, in der er ſich dank der Infuſionstheorie, alſo der katholiſchen Gnadenlehre, befunden habe. Und ſchon früh gibt er zu erkennen, daß ſeine Entdeckung ein neues Gotteserlebnis war. Lernte er es aber damals, Gott mit ganz anderen Augen anzuſehen als bisher, ſo war das Turmerlebnis nicht bloßer Abſchluß, ſondern ein Teil der Grundlegung ſelbſt.

33) Es war üblich geworden, in den Lutherbiographien mit Luthers Worten das Erlebnis zu ſchildern und damit ſich zu begnügen. Wer mehr tun wollte, meinte den Gegenſatz von Werkgerechtigkeit und Gnadengerechtigkeit formulieren zu dürfen. Daß auch der Katholizismus Religion der „rechtfertigenden Gnade" ſei, und der Begriff „geſchenkte Gerechtigkeit" keineswegs die reformatoriſche Entdeckung ausſchließlich und ausreichend charakteriſiert (vgl. § 4), wurde nicht bedacht. F. Loofs hat mit Recht es gerügt, daß man den Begriff iustitia dei passiva ſchlechtweg übernahm und ſeine Geneſis nicht weiter unterſuchte. Vgl. ſeinen Aufſatz in StKr 1911: Iustitia dei passiva in Luthers Anfängen. Dazu vgl. meine Ausführungen in der Feſtſchrift für Th. Brieger a. a. O.

34) WA 3, 25. 35) Ebd. S. 25.

36) Ebd. S. 29: „Impossibile est enim, quod qui confitetur peccatum suum, non sit iustus, cum dicat veritatem. Ubi autem veritas, ibi Christus. Sed et cum remissio peccati sit ipsa eorum resurrectio, patet quod non remittitur eis peccatum, quia non accusant se: ergo nec resurgunt aut iustificantur. De prima enim loquitur resurrectione et iudicio primo."

37) WA 3, 25, Anm. 1: „non quod facimus, sed quod pati debemus tanquam superius ad nos et sententiam latam super nos, cui standum sit."

38) WA 3, 29.

39) WA 3, 25, Anm. „Iudicium potest intelligi etiam ipsa fides, per ipsam enim dominus iudicat et discernit."

40) Ebd.: „cui standum sit."

41) Denifle hat ſeinen Spott über dieſe der „Halbbildung" Luthers entſtammende Antinomie ausgeſchüttet. Man braucht Denifle nicht mit gleichem Spott zu begegnen. Er mußte ja Luthers Satz als logiſchen Widerſinn empfinden. Denn er lebte im religiöſen Materialismus der thomiſtiſchen Habitustheorie. Muß erſt die ſündige Subſtanz „aus-

getrieben" sein, damit die heilige Substanz der gratia creata „eingegossen" werden kann, so durfte es freilich nicht heißen: Sünder und gerecht zugleich, sondern nur: erst Sünder, dann gerecht.

42) Ueber den Dornenweg der Rechtfertigungslehre Luthers in der Geschichte sogar des Protestantismus vgl. die eindrucksvolle Darstellung von K. Holl: Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906.

43) WA 3, 29.

44) H. S. Denifle wurde nicht müde, dies zu erzählen. In H. Grisar fand er einen gelehrigen Schüler. Auch das Bild, durch das Denifle Luthers Rechtfertigungslehre erläuterte, wurde von Grisar fast genau so weitergegeben. Denifle hatte von dem Buben gesprochen, der hinter einem Ofenschirm hockt, auf den das Bild Christi gezeichnet ist. Wendet sich Gottes Auge dem Buben zu, so fällt der Blick nicht auf ihn, sondern auf das Bild Christi. Der Bube bleibt natürlich der Schurke, der er war. Aber Gott spricht ihn doch gerecht, da vor seinem Auge der Ofenschirm mit dem Bilde Christi steht. Grisar ersetzte den Ofenschirm durch einen Theatervorhang. Im übrigen jedoch kopierte er Denifle so treu wie möglich. Mit dieser Erläuterung sich auseinanderzusetzen, ist natürlich unnötig. Es genügt, sie vorzuführen. Im übrigen vgl. meine Darstellung in SchrVfRG Nr. 100 S. 157 ff. K. Holl hat neuerdings den analytischen Charakter des Rechtfertigungsurteils kräftig herausgehoben. So schon a. a. O. S. 9. Das ist mit gutem, in der Sache liegenden Grund geschehen. Der Sünder, der unter oder in der Rechtfertigung steht, ist nicht „Bube", wie Denifle es darstellt. Abschließend das Rechtfertigungsurteil nach Luther als analytisch zu würdigen, wird freilich nicht wohl möglich sein. Vgl. meinen Aufsatz über die iustitia dei passiva in der Festschrift für Th. Brieger a. a. O. S. 114, Anm. 2. Weiteres in Bd. 3, Kap. 1.

45) Vgl. S. 77.

46) A. V. Müller: Luthers theologische Quellen, macht freilich Luther zum Schüler einer mittelalterlichen Augustinusschule. Aber weder ist es ihm geglückt, diese Schule nachzuweisen noch Luthers Abhängigkeit von ihren Schriften aufzudecken.

47) Dessen war Luther schon 1513 gewiß. Die damit verbundenen weiteren Fragen und die allmähliche Loslösung von den katholischen Klammern können erst im dritten Band dargestellt werden. Gern wäre ich schon in diesem zweiten Band ausführlicher auf Loofs' neue Untersuchungen über die iustitia dei passiva eingegangen, die ich dank der Freundlichkeit des Verfassers (vgl. Anm. 16) vor der Veröffentlichung kennen lernte. Der fortgeschrittene Druck hat es mir verwehrt. Es bleibt mir nur übrig, auf die tief eindringenden Untersuchungen Loofs' die Aufmerksamkeit zu lenken. Wenn ich recht sehe, deckt sich sachlich meine Auffassung von der passiven Gerechtigkeit Gottes mit der von Loofs vorgetragenen. Ich hob schon 1912 heraus, daß mir Loofs' Untersuchungen über die iustitia dei passiva deswegen von besonderem Wert seien, weil auch sie Luthers Anschauung von der Rechtfertigung gegen die katholische und insonderheit die augustinische scharf abgrenzen und den neuen Gottesgedanken der Reformation deutlich heraustreten lassen. Die neuen Ausführungen Loofs' bestätigen mir die Richtigkeit meiner 1912 schon ausgesprochenen Ueberzeugung. Und die Darbietungen im Text dieses § weichen an keinem wesentlichen Punkt von dem ab, was Loofs über die reformatorische Rechtfertigungslehre Luthers ausführt. So kann ich denn auch seinen Folgerungen auf S. 417, Anm. 1 ohne Ausnahme beipflichten. Darauf näher einzugehen wird das erste Kapitel des dritten Bandes mir Gelegenheit geben.

48) Vgl. § 4.

Sachverzeichnis.

A.

Abfall Luthers zu Staupitz 302 f. 304. 309. 429
Abläſſe, Wittenberger 169 ff.
Ablaßſtreit 133
Abſicht, erſte 129
Abſolution, ſakramentale 383
—, L.s Stellung zur A. im Kloſter 138 f. 144. 379
—, Wirkung auf L. 138 f. 379
Abſolutionsformel, mönchiſche 142 f. 380 ff.
Abſolutionstroſt L. gefährdet 148
Abtötung böſer Regungen 110
Abweiſung L.s in Rom 273
Ackerbau, Würde des A.s nach L. 261. 292
Akzeptation zur Herrlichkeit 99. 100. 103. 140
— und Würdigkeit des Verdienſtes 99. 207
Akzeptationstheorie 99. 101. 102. 149. 243. 245. 329. 332. 385
— und Paulinismus (occamiſtiſch) 100
Alba 37.
Alter, kanoniſches 32
Amt, liturgiſches 17
Anfälle, epileptiſche A. Luthers 51.
—, heftige A. der Anfechtungen L.s 133
Anfänge der evangeliſchen Erkenntnis 29
Anfechtung des Geſetzes 138. 141
Anfechtungen, mönchiſche 125
— L.s im Kloſter 132. 135. 145. 154. 244. 318 f. 322. 327. 374. 376. 378.
Aufechtungen, ſchwerſte A. L.s 132 f. 136
—, verſchiedene Grade der geiſtlichen A. 133 f.
— L.s vor und nach der Entdeckung des Evangeliums 132 f.
— L.s angeſichts ſeines Kloſtergelübdes 127
— des Meßprieſters 129 f.
Angſt, normale 117.
—, religiöſe und Geſpenſter der eigenen Phantaſie 202
— vor Gott 36. 52. 199
— L.s vor der Primiz 33. 35. 36
— L.s während der Primiz 45
— L.s vor den liturgiſchen Vorſchriften 46
Angſtzuſtände Luthers 6. 347
Anhedonie 118
Anmaßung 243. 245
—, „phariſäiſche“ 79
— des Lohnanſpruchs und Occamismus 148. 153
— des auf Verdienſte Verzichtenden 208 f. 332. 333. 386
— des freien Willens 84. 153
Anſelmſche Fragen 135. 141. 206. 243
Anſtalten, wiſſenſchaftliche der Auguſtiner Eremiten 59
Antichriſt 325
Antinomie von ſündig und gerecht zugleich 328. 329. 331. 333 f. 440
Ariſtotelismus, mittelalterlicher 355
— und Paulinismus der Modernen 75 f.
Askeſe, mönchiſche 15. 16. 249
—, Unluſt zur 115
Aſtrologie 184 f.
attritio ſ. Reue 147
Aufſicht über den Novizen 8
Auguſtinerregel 107. 109
Auguſtinismus, vorthomiſtiſcher 87.
Auguſtinusſchule, mittelalterliche 413
Aula cathedralis 314 ff.
Aushilfe, brüderliche A. in den Orden 189
Austreibung der Sünde 84. 139. 144. 146
Autorität Petri 41

B.

Baccalarius biblicus 62
— akademiſche Aufgabe und Stellung 63
Baccalariatseid, theologiſcher in Wittenberg 191 f.
Bankplatz, Rom als B. 269
Bannrecht 42
Barmherzigkeit Gottes 194 f.
— als Bedingung des geiſtlichen und ſeligen Lebens 77
Begehren, freies 91
—, natürliches oder ſelbſtſüchtiges 91. 208
Begierde, durch Askeſe zu überwinden 115
—, Quell aller Sünde 115
— und Sünde 144. 147 f. 241. 244. 319. 368. 382

Begierde als Zunder der Sünde 92
Beichtanweisungen, drükkende Last für L. 148
Beichte 2. 3
—, peinliche B. L.s 202
Beichten L.s im Kloster 135. 139. 273. 363. 377
Beichtpflicht der Augustiner Eremiten 336. 363
Beichtpriester, ungelehrte in Rom 273
Beichttheorie, offizielle im 15. Jhd. 342
Beichtvater des Novizen 31. 377
Beistand der Gnade 78. 247
—, und L.s Klosterleben 121
Beistand der Heiligen 122
Bekehrung L.s zum Mönchtum 321. 337
— L.s zum Evangelium 321
— und Rechtfertigung 333
Beobachtung, Luthers B. der Ordensregel 111
Beobachtungen, alltägliche auf der Romreise 293 f.
Beschwichtigungen der geistlichen Anfechtungen L.s 136. 145. 151 f. 153
Beschwörung 76
Besessenheit L.s 5. 116. 367
— und Sünde 76
Beten, klösterliches B. L.s 122
Bettel der Erfurter Augustiner Eremiten 13
— L.s 10 f. 12 f. 15. 16. 339
Bettelorden und Wissenschaft 59 f.
— und theol. Wissenschaft 64. 66.
— Hüter der kirchlichen Lehre 66
Bewußtsein, sündloses 145
Bibel, Entdeckung der 9
—, localis und textualis in der B. 68. 69
—, Luther angeblich verboten 67. 68 f. 70
—, Studium der 69
—, kursorische Vorlesungen über 70. 71
Bibel, Vorlesungen der Doktoren über die B. 71. 316 ff.
—, Vorlesungen über die B. in Wittenberg 184
Bibelforschung Luthers 68
Bibelfund in der Klosterbibliothek 70
Bibellektüre und Kommentarstudium 69
— Luthers 109. 110. 201. 352
Bibelstudium, wissenschaftliches 69. 184
—, pflichtmäßiges 71
Biblici, Vorlesungen der 71
Bittschrift, angebliche B. L. an den Papst 276. 364
Blendwerk des Teufels 53. 54. 56. 57
Blutmartyrium 111
Bombarden 214
Brauch, italienischer 294
Brevier, Beobachtung in den Augustiner Eremiten Observantenklöstern 18
— der päpstlichen Kapelle (Kurialbrevier) 19. 341
— der Laienbrüder 17
—, Psalmodie 18
—, genaues „Sprechen“ und Singen im Chor 18 f.
—, Schlußteil jeder Hore 19 f.
—, angebliche Vernachlässigung durch Luther 7 f. 9
—, Verpflichtung 7 f.
Breviergebet L.s 122
Bruderschaftsbrief 195
Buße, bitteres Wort für L. 139. 154. 204
—, tägliche 79
—, vollkommene 204
—, wahre 204. 206. 207. 209
—, „zweite“ 78
— des Christen 78 f.
— im Frühkatholizismus 76
— und kath. Gottesgedanke 207. 209
— L.s Kampf um die B. 146 ff. 149. 204 f. 434
— und Liebe 207
— und Mystik 206
— als Tugend 205
Bußkampf, forcierter 206

C.

Canon s. Kanon
canon missae = Opfer 38
Catholicon 223. 229
Chordienst, lückenlose Feier im Erfurter Kloster 8
—, seelisch erhebende Wirkung auf L. 121 f.
Chöre der Engel 57. 124
Christenheit, eine 44
Christuspredigt als Genugtuungspredigt 39
Commemoratio 20
Confiteor 22. 109. 125. 197.
contritio s. Reue

D.

Dämonen 76
— Glaube der D. an Sündenvergebung 137
Demut als Bedingung der Vollkommenheit 200
— L.s 225. 307
—, Uebung in 2. 7. 15
Demütigung, mönchische 4
Denunziation der Häresie 63
— des Klosterbruders 20. 23
Deposition 191. 198
Diakon 33. 50.
Dienst Gottes 325
Diffinitoren des Provinzialkapitels 60. 65
Diktamen der Vernunft 91. 94. 95. 98. 102
— und Pelagianismus 95
Diskretion 110. 113—115. 127. 137
Dispens von Bestimmungen der Konstitutionen 1. 113. 127. 373. 374
— vom Chordienst 8. 18. 114
— vom Offizium um der Studien willen 60
Disposition, ähnliche 84
—, „letzte“ 147. 148. 204
—, occamistisch 90. 93. 146 f. 247
—, unähnliche 84
—, vollkommene (occam.) 94. 204
—, auf die Gnade 85. 88 f. 99

Dispositionen, erquälte 205. 207
Disputationen der theol. Scholaren 72
Disziplin, geistliche 3 f. 5
Doktoreid L.s 314
Doktorpromotion L.s 306. 309 ff. 313 ff.
—, Widerstand L.s gegen 306 f.
Doktorrede, angebliche D. L.s 433
Doktorring L.s 433
Drückeberger im Kloster 112

E.

Eid des Sententiars in Erfurt 217
Eigensucht, Bekämpfung der 2. 15
Eigentum 2
Eigenwille des Novizen L. 7
Einfluß, allgemeiner E. Gottes im Occamismus 89 f. 91
Eingießung des übernatürlichen Habitus 84. 139
— des Habitus und der Liebe 86.
Einigung mit Gott, mystische 124
— mit dem Logos 235
Einsamkeit L.s im Kloster 136
Emanzipationskampf der mittelalterlichen Städte 254
Empfindlichkeit, sittliche E. L.s 146
Entdeckung des Evangeliums 320. 323. 411. 434. 435. 436
Enthaltsamkeit 113. 115
Entlassung des Novizen aus dem Orden 8
Entpsychologisierung des Begnadigungsaktes 85
Entrechtung des geistlichen Lebens 43
Entsagung, „heroische" 114
Entsündigung 107. 328
Enttäuschungen L.s im Kloster 132
Enttäuschungen L.s auf der Romreise 291 f. 296
Entwicklung, krankhafte innere E. L.s 116
Epilepsie L.s 116
Erbauung durch Lektüre 34. 36
Erbsünde (occ.) 241. 242
Eremit, Ideal mönchischer Heiligkeit 114
Erfahrung, erkenntnistheoretisch 115
Erfüllung des Gesetzes 142. 240. 241. 242. 382
Erkrankung, geistige, Luthers 5. 6.
Erleuchtung, L.s E. durch den hl. Geist 137
Erlöser als Richter 141. 143
Erschöpfung, körperliche E. Luthers 110. 366
Erschütterung Luthers beim Festmahl nach der Primiz 53 ff.
Erwählung 149
—, persönliche 158
Essenz der Seele 84. 85. 89
Evangelium, Angst wirkend 137. 152
— und Ende des Gesetzes 75
Exerzitien, mystische E. L.s 124
Exkommunikation 42
—, Mißbrauch der 42
Exorzismus 76

F.

Fasten, Rücksicht auf die Gesundheit 113
— und körperliche Schwächung 118
—, Schranken des F.s 110
Fastentage 21
Fegfeuer 130
Fieber, L.s F. in Italien 262
Fiskalismus des Papsttums 269
Flüstern im Kloster 21
Förderung, geistliche F. Luthers im Kloster 56
Fortschritte L.s im Kloster 121. 131. 152 f. 154
Frau, Unterhaltung des Mönchs mit Frauen 120 f.
Freisinn, angeblicher F. L.s 370
Freundschaftsliebe, Akt der F. 205
Friedenskuß 25. 143
Frieren Luthers im Kloster 110. 112. 364. 365. 367
Fronden der Wittenberger Neustädter 161
Fronleichnamprozession zu Eisleben 7. 6. 1515 133. 199
Frühkatholizismus und Paulinismus 76
Furcht des Christen 135
— vor dem Fall 144
— der Heiligen 135
— des Meßpriesters 129
Furchtbarkeit Gottes 51 f.
Gabrielismus 73. 103. 240. 332

G.

Galgenreue 147
Gallus s. Kampfhahn
Gebet, fürbittendes (verdienstl.) 17. 52
—, inneres geistliches 37
— für den Papst 40
—, Unterstützung des G.s durch die Fürbitte der Heiligen 122
Gebetsgeist L.s 122. 369. 402
Gebetshilfe 231
Gebot zu hoffen 138. 146. 151. 202
—, viertes 55. 57. 131
Gebrauch, guter des freien Willens 102. 103
Gehorsam, mönchischer 28. 30
—, rückhaltloser 2
—, schöpferischer 324. 335
— gegen Außergewöhnliches 56. 57
— gegen die offenbare Heilsordnung 202
— L.s 153. 247. 250
— gegen die Offenbarung 96. 140
—, Uebung in 2. 7. 15

Geist, naturalistische Vorstellung vom 76
—, heiliger und übernatürliche Liebe 239
Gelassenheit 124
Gelehrsamkeit des Sententiars L. 222 ff.
Gelübde, feierliches 108
—, Verpflichtung des G.s 126
Generalbeichte 7. 30. 31. 255. 273. 277. 296. 421
— Luthers 68. 255
Generalstudium der Augustiner Eremiten 59
— der AE in Magdeburg und Erfurt 61
—, kaiserliche Stiftung 174
— Wittenberg, angeblich seit der Gründung halb evangelisch 183 f.
Genugtuung auf Golgatha 39
Genugtuungsidee 44
Genugtuungsordnung 208. 209. 238. 319. 328. 330. 334.
Gerechtigkeit, aristotelische 98
—, „gegenwärtige" 138. 150. 151. 152. 202. 203. 204. 239. 243. 245
—, geschenkte 238
—, klösterliche G. L.s 122. 125. 139
—, „natürliche" 207. 240. 241. 243. 245. 247. 359
—, übernatürliche (occamistisch) 98. 207. 241
—, L.s Zweifel an seiner mönchischen G. 146
— Gottes, aktive und passive 322. 326 f. 329 f. 332. 333. 437
— Gottes und Genugtuungsordnung 137. 138. 237 f. 244. 248. 319
—, Wirkung auf L. 151. 152. 154
— des Urstandes 78
—, Verlust der übernatürlichen G. 241
Gericht, passives G. Gottes 327
Gerichtsbarkeit des Wittenberger Magistrats 161. 166
Gerichtspredigt und Gnadenpredigt 101. 104. 334. 382. 390
Geschöpf und Gott 52. 99. 101
Gesetz, göttliches 43
— und Gnadenordnung 195
— der Glieder 241. 244
— und Seligkeit 208
— als Versuchung des geistlichen Lebens L.s 198. 199
—, Werke des G.s 241
Gesetzesreligion, Christentum als 77. 248
Gesetzgebungsgewalt am Wittenberger Generalstudium 178 f.
Gesundheit L.s im Kloster 119. 198. 207. 306
—, katastrophale Erschütterungen 116
—, Störung durch Kasteiungen 113
Gewalt, geordnete G. Gottes 97. 102
Gewissen, eigene Zuständigkeit des G.s 154
Gewißheit, individuelle G. der Sündenvergebung 138
—, sekundäre 153
—, L.s Ringen um G. 153
— vor dem himmlischen Richter 150
Glaube der Kirche 37
Glaube, allgemeiner und besonderer 138
—, eingegossener 236. 238
—, erworbener 236. 237
—, formierter 103
—, heiliger 234. 236
—, partikularer 151. 239
—, rechtfertigender 37. 411
— Fundament des Christenlebens 257
—, Leben des Gerechten aus 37. 52. 75. 95. 101. 103. 136. 137. 140. 141. 209. 237. 247. 328 f.
— in Liebe tätig 103
— und Liebe 237. 238
— an die Menschwerdung 412
Glaube, Mittel der Erkenntnis der unkörperlichen Welt 235 f.
— und Todsünde 236
— und Wissen, occam. 234 f.
— und Wort Gottes 234
— als Verkehr mit Gott 236 f.
— und Zustimmung 237
Glaubenseifer, brennender Gl. L.s 123 f. 136
— des Mönchs 140
Glaubensgerechtigkeit, occamistisch 101
—, reformatorisch 327. 329 f.
Glaubensregel 80
—, kath., L.s Stellung zu ihr 234
Glaubensindividualismus, kath. 151. 239
Gläubigkeit L.s in Rom 289 f.
Glosa ordinaria 68. 69. 70. 73. 238
Gnade, alles geistliche Leben wirkend 84
—, allgemeine 146
—, angenehm machende 84. 86. (occam.) 96. 238 f.
—, angenehm machende, ihre persönliche Zuwendung 138
—, erste 100. 195
—, erwählende 79
—, gerecht machende, L.s Ringen um 148
—, geschaffene 84. 99
—, heiligmachende (occamistisch) 100
—, helfende 78
—, naturalistische Deutung 77 f.
— nicht unbedingt nötig 98
—, rechtfertigende 37. 75. 89 ff. 326. (occam.) 89 ff.
—, rechtfertigende in der Habituslehre 83 f. 359
—, rechtfertigende u. Rechtsordnung 77. 103
—, schöpferische 78
—, spezielle 84. 86. 94. 95. 96. 102. 246. 356. 385
—, spezielle und der Skotismus 88. 355
—, Sündenrein aus G. 37

Gnade, übernatürliche geschenkt (occamistisch) 96. 241
—, umsonst verliehene 84. 355
— von den Occamisten abgelehnt 89
—, ungeschaffene 84. 99
—, unwiderstehliche 81. 246
—, zuvorkommende 78. 102. 246. 247
— der Beharrung 79 f. 246
— der Beharrung und Rationalismus der Lohnordnung 80
—, angenehm machende und Beistand der Heiligen 122
— und Genugtuung 39
— und Gesetz 75
— und Liebe im Occamismus 89
—, Inspiration der 77
—, rechtfertigende und Meßopfer 39
— und Verdienst 75. 141
— und Werke „organisch" zusammenhängend in der Habituslehre 86
—, innere Wirksamkeit der G. 86
Gnadenbeistand 94. 96. 208
Gnadengericht Gottes 326 f. 333
Gnadengeschenk, übernatürliches 78. 142. 238
Gnadenhabitus und übernatürliche Liebe 86. 239
Gnadenlehre Augustins epochemachend 81
—, metaphysisch aristotelische 85
—, des Sententiars L. 245 f.
Gnadenordnung, katholische 195
— als Lohnordnung 152
— als Rechtsordnung 39
Gnadenqualität, übernatürliche 87
Gnadenreligion, Christentum als 77
Gnadenstand 38
—, L. problematisch werdend 146
Gnadenverdienst 243
Gott, gnädig durch die Messe 38 f.
Gottesdienst, sittlicher Gehalt des 39
Gottesgedanke, augustinisch 78
—, kath. 99. 319. 332. 333. 355. 363. 387. 437
—, katholischer, Wirkung auf L. 148. 150. 155
—, reformatorisch 333 f. 434. 435
—, urchristlich 77. 80
—, Sittlichkeit des 39
Grade der mönchischen Studienanstalten 60
— ihr Geltungsbereich 60
Grammatik 59. 60
Greis, L. im Kloster tröstend 137. 138. 139. 152
Griechische Studien L.s 229 f.
Gürtel 37

H.

Habitus, eingegossener 98
—, natürlicher 83. 240. (occamistisch) 99
—, sittlicher 98. 238 f.
—, skotistisch 87 f.
—, übernatürlicher 83. 85. 146. 148. 149. 239. 359
—, übernatürlicher (occamistisch) 99. 239
Habitusgnade und Vergeltungsordnung 87
Habituslehre, aristotelische 83. 87. 238 f.
—, metaphysische, Kritik der 88. 95 238 f.
— und Luther 239.
— und Naturalismus 332
— und Pantheismus 334
— und Vergeltungsordnung 331. 332
Halluzination Luthers 5. 337
Häresie 43
Harmonistik des Sententiars L. 223. 235
Haß Es. gegen Gott 151
Hebdomadar 20. 22
Hebräische Studien L.s 226 f.
Hebräus des Sententiars L. 227. 228
Heilige, drei H. von L. erwählt 123
— Schutz der H. 141
Heiligendienst Luthers 49
Heiligkeit, sakramentale 208
— des Lebens 76
Heilsgewißheit, Entdeckung der 436
Heilsordnung, bedingte Geltung der 96
Hilfe, göttliche, im Pelagianismus 95
Hingabe, vollkommene, an Gott 2
Hochmut des Novizen L. 6. 7
Hoffart L.s 200
Hoffnung geboten 138
—, religiöse 80. 117. 136. 151. 237
— auf Begnadigung 94
— auf Heil ohne Verdienste und mit Verdiensten 209
— und Wunden Jesu 203
Hoheit, sittl. H. Gottes und Wahlfreiheit 97
Horendienst 249
Humanismus des Sententiars L. 228 f. 230 f.
Hypokaustum 435

J.

Imputationstheorie 326. 329 f. 434
— und Bekehrung 333
— geschichtl. Stellung 331
— und Paulinismus 331
Individualisierung, Grundsatz der 14
Informationsschema 84. 99
— occamistisch 94. 99
Informationstheorie 83. 85. 86. 90
— und Prädestination 85
Infusion der Gnade, vorthomistisch 88
Infusionstheorie 83. 208. 239. 240. 243. 248
— L. und die J. 139. 142. 143. 145. 148. 150. 239. 319. 328. 329. 331. 440
Inkorporation des Wittenberger Allerheiligenstifts in

das Generalstudium 178. 180 f.
Inquisition 23
Inspiration und Gnade 77
Inspirationstheorie 79
— augustinische 81. 83 f.
intentio prima 46 f. 49. 52
Interdikt 66. 169. 173
Interstizien 32
Irrationalismus des reformatorischen Gottesgedankens 334
Jahr, tolles 210. 213 f.
Jubiläumsablaß 67
Judaismus des Katholizismus 331
Judenhetze in Wittenberg 389. 390

K.

Kaiser, Patron der Wissenschaften 175
Kampfhahn, akad. 316
Kampfspiel in der aula cathedralis 315 f.
Kanon der Messe 37. 38. 39. 40. 42. 46. 47. 48. 50. 51
—, kleiner 48. 50
Kapitalismus, im Erfurter Handwerk 20 f.
Kapitel s. Schuldkapitel
Kasel 38
Kasteiungen, Uebermaß der 113
— Luthers 110. 113. 118. 366. 367
Kasuistik, seelsorgerliche 129. 130. 201
Katechumene 76
Kaufzettel 211
Ketzer, L. verurteilt die K. 123
Ketzerpsychologie 361. 368
Ketzerschema 7
Keuschheit 2
— L.s 120 f. 368
Kirche, repräsentative 40 f.
— Gottes, ihre Autorität 40
Kleidung zum Chorgebet 19
Kleriker 17
— und Laie in den Augustiner Eremitenklöstern 18
—, Luthers Aufnahme als 16. 18. 340
—, Luthers Dienst als nichtpriesterlicher Kl. während des Probejahrs 18 f.
Klosterleben und viertes Gebot 55
Klosterroman Luthers 106 f. 111. 142 f. 145. 347. 362. 364. 365. 368. 439
Knechtschaft und Frömmigkeit 52
„Knoten", rechte 134. 136
Kollation, Abendessen an den Fasttagen 21 f.
Kollegium, Schalbisches 44
Kommendierung römischer Stifter und Klöster 272. 274
Komplet 18. 19. 90. 117. 124
Kongregation, deutsche K. der Augustiner Eremiten 196
—, lombardische K. der Augustiner Eremiten 196
Konsekration 46. 47. 49 f.
—, Zeremonien vor der 47
Kontubernium 45
Konventsmesse 37
Konzil zu Nicaea 41
—, Konstanzer 41
Konziliarismus 40 f. 42
Kräfte, rein natürliche und die sündige Empirie 92
— und Gebote Gottes 91. 95
— und die Gewohnheiten 92
— und L.s Stellung dazu 246. 247
— und aristotelische Moralphilosophie 92
— des Occamismus und die metaphysische Habituslehre der Thomisten 92
Krankheit Luthers 6
Kunst des Sterbens 206
Kursor 60. 62. 63. 349
Kurtisanen, römische 130

L.

Laienbruder 16. 17. 338
— Verh. zum Kleriker 17. 340
— „Knechte" des Klosters 17
— seine beschränkten Rechte 17 f.
Laster, italienisches 423
Laudes 18. 60
Lebensgefahr L.s in Rom 267 420
Lehrer L.s 138
Leiden, stellvertretendes L. L.s 325
Lektor 60. 61. 62. 63. 65
Lektur, biblische 63. 64
Liebe, disponierende 208
—, übernatürliche 78. 146. 237. 238. 239. 240
—, vollkommene 2. 250
—, Doppelgebot der L. 107. 108
— des Gesetzes Erfüllung 107
— zu Gott und vollkommene Buße 204
— zur Kreatur 145. 146
—, die Person angenehm machend vor Gott 238. 240.
—, Sünden bedeckend 38
Litanei 123
Literarkritik des Sententiars L. 218
Liturgie, altrömische 341
Lizentiat 63
Lizentiateneid L.s 311
Lizentiatentitel, wissenschaftl. Wert 312
Lizenz, theol. 60. 309. 311 f.
— und Doktorpromotion 312
Logik 59. 60
— terministische 232. 233. 357
Lorbeer und Magisterium 187
Lügen L.s 362. 373

M.

Macht Gottes, begrenzte 96
—, unbeschränkte 96. 359
Mahlzeiten, nur mittags und abends im Kloster 21
Manipel 37
Marschleistung L.s 291
Marter der Kasteiungen 29
— des Klosterlebens 111. 112
— Luthers im Kloster 34. 110. 365
— des Meßdienstes 35. 52
— der Mönchsheiligen 114
— vor der Primiz 35
— ‚durch Zeremoniell der Messe 36

Marterung, Sinn der M. L.s 142
Märtyrer, römische 278
Martyrium des Klosterlebens 118. 250
— Blutmartyrium 27
Materialismus, religiöser 328 332. 334. 440
Mattigkeit, geistliche M. L.s 136
Matutin 18. 19. 22. 60. 121
Melancholie 132
Messe 36 ff.
—, liturgisch u. rechtlich 36 f.
—, religiös 37
—, religiöse Wirkung 38. 39
—, Abneigung L.s gegen die M. 130
—, Gedächtnis des Opfers Christi 39
—, das Gott umstimmende Opfer 38
— als Gotteslästerung 50. 110. 111. 112
—, Luther und Zelebrieren der Messe 49. 128. 375
—, L.s Messen in Rom 274. 287. 422
— niederdeutscher Priester 422
—, Quelle des Trostes 36
—, Verdienst der Darbietung Christi in der 38 f.
—, unblutige Wiederholung des blutigen Opfers 38
Messeknecht, Luther 49. 130
Meßkanon s. Kanon
Meßopfer und vorchristliche Anschauung von Gott 39
Meßpriester, römische 273 f.
—, niederdeutsche 422
Metaphysik, thomistische 98
Metaphysiker 73
Methode, wissenschaftliche, des Sententiars L. 223 f.
Mette s. Matutin
Minimismus, liturgischer 341
Mischung des geistlichen Lebens 135
Missale, mailändisches 262
Mitwirkung, allgemeine M. Gottes 84. 90. 92. 246. 355
Mönchsgelübde, Verpflichtung des 372. 373
Mönchskrankheit L.s 116
Mönchstaufe 26 ff. 341
— und Sakrament 27
Mönchtum, Motive des Eintritts 363
Moralphilosophie, arist. 234
Mystik, augustinische 409 f.
—, quietistische M. und L. 124. 371
Mystik und Staupitz 206

N.

Nachreden, üble N. Erfurter Brüder gegen L. 203
Nationalbewußtsein L.s 296
Nationalfehler der Italiener 293
Naturausstattung des Menschen 84
Naturbetrachtung L.s 260 f. 292
Naturgefühl, humanistisches 260 f.
Naturphilosophie, arist. 234
Nerven, Ueberreizung der N. Luthers 45. 51. 117. 361.
Neosemipelagianismus 355. 385
Neuplatonismus 235. 409 f. 412
Neurose, sexuelle 368
Nichtanrechnung der Sünde 329
Nokturnen 18
Non 18. 19. 60
Normannenbrand in Rom 1084 265
Novize, Arbeitsaufgabe des Kleriker-Novizen 18 f.
—, sein Beichtvater 20
— Prüfung vor der Profeß 23
— und Tonsur 18
— nicht zu höheren Weihen zugelassen 18
Novizenmeister, seine Eigenschaften und Aufgaben 2
— L.s 135. 340
—, Strafgewalt des N. 8

O.

Obrigkeit, christliche 43
—, weltliche 42
—, weltliche, „eigenen" Rechts 43
—, weltliche und Souveränität 43
—, weltliche, ihr Ziel 43
—, Verhältnis zur geistlichen 42 f.
Observanz 1. 59. 60. 62. 66. 196. 248 ff.
—, Geist der O. 249 f.
—, Unterricht in 4
Observantenstreit 215. 248 ff. 299 f. 305
Occamismus, kirchenpolitischer und Luther 43
—, Stellung zum Pelagianismus 94 ff. 384
Offenbarung, untrügliche 185
— und Rechtfertigung, reformatorisch 335
— Stellung des Sententiars L. zur O. 233
Offenbarungen, besondere O. Gottes 125
Offertorium 45. 48. 49
Offizium s. Brevier
— und Studium 59
Ohnmacht, sittl. 245
Ohrenbeichte, Sakrament 20. 38. 121
Opfer, „freies O." der Liebe 108
—, inneres 37
—, propitiatorisches 39. 52
—, vollständiges O. des eigenen Willens 108
—, Eckstein der Religion 39
—, als Gotteslästerung 49
Ordensregel, Luthers Beobachtung der O. 111
Ordensstatuten, unbedingt gültig für Luther 15
Ordinationstage Luthers 32 f.
ordo minor 32
Originalstudien, thomistische, Luthers 74
Ornat, priesterlicher, sein geistlicher Sinn 37. 38. 237

P.

Papaltheorie und Auguſtinerorden 40
—, Luthers Beſchäftigung mit der 40 f.
—, Luthers Stellung zur 42
Papismus L.s 123. 296. 330. 370
Papſt, häretiſcher 41
— und Kaiſer 43
Partikularſtudium der Auguſtiner Eremiten 59. 349
— der Bettelorden und artiſtiſche Fakultäten 60
Paulinismus und Frühkatholizismus 76 f.
— und Katholizismus 75. 319
— occamiſtiſch 100. 102. 103. 184. 237. 323. 385
— reformatoriſch 323 f.
Pein, hölliſche P. L.s 133
Pelagianismus 73. 82. 85. 100. 195
— und Occamismus 94 ff.
Pennalismus 15
Perſon, gerecht vor dem Werk 37. 84. 96. 98. 144. 332
Philoſophie, Stellung des Sententiars L. zur Ph. 232 f.
Pikarden 42
Pilgereifer L.s in Rom 278. 296
Pilgerverkehr in Rom 270
Poet, gekrönter 187
Polemik des Sententiars L. 224
Pomp der Kardinäle 275
Portiunculaablaß 171
Poſitivismus der Heilsordnung 97. 359
— L.s 242. 247
Prädeſtination, L.s Bekanntſchaft mit der P. 149 f.
— und Rationalismus des Geſetzes 355
—, Wirkung auf L. 149 f.
— und Wunden Jeſu 202
Prädeſtinationslehre, auguſtiniſche 79 f.
—, occamiſtiſche 101 f. 149
— im Semipelagianismus 82
Prädeſtinationszweifel L.s 151. 202. 386. 387
Präkordialangſt Luthers 51
Präzeptor Luthers im Kloſter 15 f. 49. 152
Predigt bei den Auguſtiner Eremiten, Zulaſſung zur 307 f.
—, Betrauung L.s mit dem Amt der P. 307 f.
— und Doktorgrad 308
Prieſter, Luthers Beſtimmung zum 28
—, ſündiger 40
Prim 18. 60
Primat ſ. Papaltheorie
Primiz, Beſchenkung bei der 45
—, ein hohes Feſt 44
—, Feſtmahl 52 ff.
— Luthers, Feſtſetzung des Termins 35. 343
— L.s und Biels Erläuterung des Meßkanons 52
— L.s, kein krankhaftes Erlebnis 51 f.
—, L.s ſeeliſche Haltung vor der 45. 128
—, L.s Szene vor dem Altar 47
—, Schrecken Luthers während der 47 f.
— L.s und normaler Verkehr mit Gott 52
— L.s und Zweifel an ſeiner Gerechtigkeit 58. 125. 146
Privatmeſſe 37
Privatunterricht L.s im Griechiſchen 229 f.
Privilegien der theologiſchen Fakultäten für die ſtudierenden Mönche 12
Probejahr 105. 340
Profeſſur, bibliſche des Auguſtinerkloſters in Wittenberg 183. 184. 190. 316 ff.
— und Doktoreid 317 f.
—, moralphiloſophiſche des Auguſtinerkloſters in Wittenberg 190. 192
Profeß, Formel 24
—, Mönchstaufe 342
—, Ort der Feier 23
—, Ueberreichung der Regel Auguſtins 24
Profeß, Verlauf 23 ff.
Prognoſtikum der Wittenberger Univerſität 185
Proletariſierung im Erfurter Handwerk 211 f.
Promotionen in der theologiſchen Fakultät zu Erfurt 62 f.
— der mönchiſchen Studienanſtalten 60. 64
Proteſtantismus, verborgener L.s. 324
Prüfung des Herzens 3
Pſalmodie ſ. Brevier
—, antiphoniſche und reſponſiale 19. 340
Pſalmton 18 f.
Pſalter, Wirkung auf L. 152
Pſychanalyſe 117

Q.

Qualität, übernatürliche 239. 332

R.

Rat erfahrener Oberen 40. 200
Räte, evangeliſche 17. 108
Rationalismus der poſitiven Heilsordnung 208
— der Lohnidee 80. 101. 102. 148. 149. 208. 245. 248. 319. 331. 332. 334. 355
Rauheit des mönchiſchen Lebens 2. 8. 13
Realismus 191
Realiſt 73. 74. 194
Rebellion des Fleiſches wider den Geiſt, occamiſtiſch 93. 94. 244
Recht, geiſtliches als weſentliches Merkmal des Katholizismus als Religion 36
—, göttliches des Papſtes 41. 44
—, päpſtliches 43
—, übernatürliches 43
—, weltliches, als dienend 44
— und Kirche 43
—, als religiöſe Leitidee 44. 209 331. 332
— und weltliches Schwert 43
— und Seelſorge 44

Recht und Verkehr mit Gott 39. 77
—, reformatorisch 326 f.
Rechtfertigung, Deutung und Kritik der thomistischen R.s-lehre im Occamismus 89. 90
— und Gnade bei Augustin 77 ff.
— bei Occam 96
— bei Gregor von Rimini 90
—, ein Grundbegriff des Christentums 75
— und Werke des Gesetzes 76
Rechtsordnung als sittlich-religiöse Ordnung 77
Reform, humanistische Studienreform in Wittenberg 394
Reformatoren der Universität Wittenberg 181 f. 197. 396
Regel, steife Anwendung der, in den Klöstern 14
— Benedikts 18
—, Unterricht in der 3
— der Wahrheit 77
Regens des Studiums 60. 64. 66
Reliquien, Wittenberger 169 ff.
Renaissance, L. und die 265. 279 f. 292
Repräsentation der Passion Jesu in der Messe 37
Reservatfälle 20
Reue 37
—, unvollkommene 147. 383
—, vollkommene 145. 146 f. 206. 383. 403 f.
— und sakramentale Absolution 383
—, L.s Ringen um die vollkommene R. 147 f. 149
Rezeption, rechtlich 1
Rezeß, Jenaer von 1511 252. 300 f. 302. 303 f. 427. 428
Riegel der Gnade vorschieben 102. 103
Riten, geistliche Bedeutung 36
—, Heiligkeit der 46
Romreise Staupitzens 11. 30. 32
Rose, goldene 61

S.

Sakramentsbegriff, hochmittelalterlicher 28
Salve Regina 19
Sammeln der Horen 9
Satisfaktionsidee und wahre Religion 39
Satisfaktionstheorie Anselms 82 f.
Schikanierungen des Novizen Luther 9. 10. 15
Schlunk 214
Schlüssel, irriger 42
Scholastik des Sententiars L. 232
Schlaflosigkeit (nervöse) 9. 29. 116. 118
Schrift, Empfehlungsrede auf die 315 f.
—, Kampf um die 9. 10
—, Stellung des Sententiars L. zur Schr. 233 f.
Schriftautorität des Occamismus 225
Schriftbeweis des Sententiars L. 223
Schrift, Lektüre der 2. 3
Schriftprinzip 183. 201
Schuld, leichte 19
— der Tatsünde 241
— infolge Uebertretung der Konstitutionen 2. 6
—, bei Uebertretung der „asketischen" und liturgischen Vorschriften 36. 46
Schuldkapitel 20. 36
—, täglich nach der Matutin 20
—, Bedeutung 20. 125. 126
—, Freitags 20. 249
—, Strafen des 20
—, Verlauf 20
Schutzheilige L.s 123
Schwächen des Entsündigten 146
Schweigegebot im Kloster 4. 5. 21. 249
Schwert, geistliches 42
—, weltliches 42 f.
Seelensubstanz, metaphysische 84
Seelenvermögen 84. 88. 89
Selbstgericht 328 f.
Selbstprüfung, regelmäßige 153
— des Meßpriesters 40
Semipelagianismus 85. 385
Sendung, göttliche L.s 324 f.
Sententiarius 63. 64
—, Zulassung zum Grad, in Erfurt 216
Sentenzen, Vorlesungen über die 72
Septuaginta 229
Sext 18. 60
Sittenverfall in Rom 423
Skandalgeschichten, römische und L. 275 f.
Skapulier 19. 22. 127. 336. 373
Skrupel 31. 40. 126. 128. 130. 135. 136
— und Gewissen 136
— durch Prädestinationslehre 138
— des Priesters 36
— des Zelebranten L. 52
— L.s 153
Sprache, grobianische 224
Spuk, teuflischer 131
Stand der Ungnade 144
Statuten der Pariser theol. Fakultät 71. 72
Staupitz' Beurteilung durch L. 199 f.
Sterbebuch 141
Sterbelitanei 141
Sterbestündlein, seliges 206
Steuergebarung in Erfurt 211 f.
Stiege, hl., L.s Gebet auf 287. 297. 425
Stiftungsvorbehalt 178
Stillmesse 50. 51
Stoizismus in der Logik 232
Stola 37
Strafen, zeitliche Str. der Sünde 143
Strafhaft, ewige 241
Strafverpflichtung der Erbsünde (occam.) 241
Straßensperre, kursächsische gegen Erfurt 212
Streit der Augustiner Eremiten mit Wimpfeling 226

Studienanstalten, mönchische und die Universitäten 61
Studiengang in den Anstalten der A. E. 60 f.
— des Generalstudiums der A. E. zu Erfurt und der Universität 62 f.
Studienprivilegien der Mönche 64. 190. 192
Studium, „privates" des Novizen Luther im Kloster 10 f. 16
—, theologisches 59 ff.
—, Bestimmung zum St. bei den A. E. 59
—, Grundlage des Ordens der Augustiner Eremiten 59. 62
—, theol. Luthers im Kloster 30. 31. 34. 343
—, Zulassung zum theolog. St. bei den A. E. 65
— und Bettelorden 59 f.
— und Observanz 60
Stunden, kanonische s. Brevier
Stundengebet s. Brevier
Subdiakonus 33. 50
Subjektivismus 325
Subpriorat L.s 306. 310
Subregens, L. in Erfurt 215
Substanz, himmlische 76
Sünde und Besessenheit 76
—, Einfluß auf die Natur 265. 290
Sünden, „frühere" 76. 79
—, geheime 3
—, läßliche 38. 144. 363
—, schwere bei Vorstößen gegen liturg. Vorschriften 46
Sündenfall und natürliches Gleichgewicht der Kräfte, occamistisch 92
— und Wille 94
Sündengefühl des Sententiars L. 245
Sündenvergebung, allgemein und individuell 138
—, Bedingung der S. 148
— und Erinnerung an die vergangenen Sünden 145
— und apost. Symbol 202
—, Verdienen der S. 141 f. 147
Sünder, „armer" 79
Sündlosigkeit des Getauften 331
Superhumerale 37
Suspension der Gnade 134
Syntheresis 245

T.

Tabernenluft, angebliche, im Erfurter Augustinerkloster 413
Tagzeiten 8, s. Brevier
Taufe und rechtfertigende Gnade 77. 80
—, Sakrament 38. 76
Taufgnade 77
Taufvergebung 76
Temperament, lebhaftes, des Sententiars L. 225
Tendenz des Mönchtums 14
Terminarier 13
Terminei 13
Terminieren Luthers 109. 119. 130
Terminieren, Luther über das 13
Terz 18. 60
Textkritik L.s 217 f. 228
Texualis 201
Theismus des rechtfertigenden Glaubens 334. 335
Tischgespräche Staupitzens 198 f.
Tischlektion in den Klöstern 249
Tischsitzung, klösterliche 21. 199. 249
Todsünde 20. 78 f. 129. 144. 145
—, Gefahr der, bei Zelebrieren des Meßopfers 40
— bei Versehen gegen die liturgischen Vorschriften 35
Trauer über frühere Verfehlungen 125. 132
Traurigkeit Luthers im Kloster 49. 125. 132. 134. 198. 202
Treue L.s gegen Zweifel 248
—, schöpferische 335
Triebleben 113
Trinken, mönchisches 4. 21. 22
Tugend, erworbene 241. 243
—, natürliche, von der übernatürlichen Liebe „geformt" 146
Tugendbegriff des Aristoteles 91
Tun, das Seinige (thomistisch) 85
—, occamistisch 94. 102. 383
—, Luthers Stellung dazu 146 ff.

U.

Ueberheblichkeit, angebliche, des Sententiars L. 225
Ueberlandhandel, Erfurter 211
Uebernatur 234. 236
Ueberreizung, angsthafte 52
Ueberreste der Sünde 107
Uebung in der Gottseligkeit 249
Uebungen, asketische 107
— L.s 109
Umstimmung Gottes 38. 39
Unabhängigkeit, innere. U. des Sententiars L. 247 f.
Unbotmäßigkeit L.s 200
Ungehorsam L.s 324. 396
Ungewißheit, quälende U. L.s im Kloster 132
Union der reformierten Augustiner Eremitenklöster 196
Unionsbulle vom 7. Dez. 1507 251. 253
Unionsprojekt Staupitzens 248 ff.
Universale 235
Universität (Erfurt), angebl. Verwendung für den Novizen Luther 9. 10 f. 12
Universitätsprivilegien, kaiserliche 174 f.
— päpstliche 174 f.
— der Mönche 216
Unlust zur Askese 115. 118
Unsicherheit als Folge des kath. Gnadensystems 198
Unterhaltung, geistliche U. bei Tische 199
— des Mönchs mit Frauen 120 f.

Unterricht des Novizenmeisters 2 f.
— in Observanzen 4
Unwissenheit, heilige 14
—, Brüder der 14
Unwürdigkeit des Zelebranten nach Biel 52
Urchristentum und Entdeckung L.s 334 f.
Urdekret Gottes 82. 97. 98. 195
Ursache, verdienstliche U. der Gnade 100
Urstand 78

V.

Väterbeweis des Sententiars L. 219. 223
Verachtung der Riten 36. 46. 129. 374
Verbindung des klösterlichen Generalstudiums der A. E. und der theologischen Fakultät der Universität zu Erfurt 64
Verdauung, Trägheit der V. L.s 116
Verdienen, die Gnade 142
—, das ewige Leben 143
Verdienst, abhängig von Gott 78. 194
—, eigentliches und uneigentliches 86. 95. 150
—, occamistisch 99. 240
—, problematisch in der Habituslehre 87
—, uneigentliches und natürliche Moralphilosophie 99
—, „vorangegangenes" 102
—, voraugustinisch 83
—, in Anselms Genugtuungslehre 82. 83
— Christi 100. 141—143
— und Glaube 237
— des Kreuzestodes 38
— des kreatürlichen Willens 195
— der Würdigkeit 238
Verdienstordnung 141
Verfassung, älteste der Wittenberger Universität 178 ff.
—, Reform der V. des Wittenberger Generalstudiums 180 ff.
Vergebung der Schuld 38.
— der Sünden, Glaube an 137.
Vergeltungsgedanke, frühkatholisch 149
Vergeltungsidee 52
— u. Informationstheorie 87
— und Verkehr mit Gott 76
Vergeltungsordnung 77. 83. 102
Verkehr mit Gott 39. 52
— evangel. 328. 333
— kath. 198. 240
— occam. 101
— und Gnade 98
— und Psalter 76
— und Rechtfertigung 326
— keine Selbstverständlichkeit 199
— Luthers mit Staupitz 29. 31. 105
— L.s in Rom 277. 294
Verlassenheit von Gott 134
Vernunftgesetz der Kirche 52. 141
Vernunft der Heilsordnung 141. 198
Versöhnung des himmlischen Richters 141 f. 143
Verständnislosigkeit d. Beichtväter L.s 133 f.
Verstöße, unfreiwillige liturgische 46. 128. 129
— gegen die Ordensregel 126 f.
Versuchungen, dämonische V. L.s 117 f.
—, fleischliche V. L.s 120
— im Kloster 132
Vertretungskirche 42
Vervollkommnungstheorie 328
Verzweiflung an sich selbst 7
— L.s 133. 145. 148. 150. 151 f. 153. 154. 202. 325
Vesper 18. 60
Vesperienfeier L.s 313 f.
Vigilien 8. 18
Volk Gottes 77
Vollkommenheit, akzidentelle 108
Vollkommenheit, evang. 17. 104. 107. 363
—, mönchische 108
—, wesentliche 107
— und Furcht 135
— und gnädiger Gott 143
—, Streben nach V. und Reue 125
Voluntarismus 88. 100. 103
Vorbereitung auf Gnade (occamistisch) 94 f. 241
Vorherbestimmung s. Prädestination
Vorherwissen Gottes 79. 103
Vorlesungen über die Bibel 63. 184
—, theologische vor dem Baccalariat 71. 72
—, Form der V. L.s über die Sentenzen 217 f.
—, Vorzüge der V. L.s 225 f.
Vorsatz, erster s. intentio prima
Vorschriften, liturgische 34. 35. 45
Vortrag des Sententiars L. 224
Votivmesse 37
Vulgata, Luthers kanonischer Text 223. 228

W.

Wahlfreiheit Gottes 97
Weg, alter und neuer im Wittenberger Generalstudium 180
— Wilhelms im Wittenberger Generalstudium 181
Weihe, höhere und theol. Studien 33
Weihrauch 37
Welt, bezauberte 117
Werke, angenehm machende 79
—, disponierende 240
—, genugtuende 143
—, gerecht durch 96. 98
—, gute 76
— des Gesetzes 75
— der inspirierten Liebe 78
—, Unzulänglichkeit aller W. (occamistisch) 100

Werkgerechtigkeit 85. 331 f. 440
— und Christenleben 76
— und Katholizismus 75
Wiedergeburt L.s 320. 322. 325
Wille „an sich" und Gnade (occamistisch) 95. 98
—, empirischer, nach Aristoteles, und die kirchliche Praxis des Gebets im Sieg über Versuchungen 93
—, empirischer und Neigung zum Bösen, occamistisch 92
—, freier 78. 241. 242
— von L. anerkannt 203. 242
— grundsätzlich 91
— occamistisch 94
—, freier und Erfüllung der Gebote Gottes 90 f.
—, freier und die Gebete der Kirche 93
—, freier und Infusionstheorie 85 f.
—, freier und Verdienst 86. 87
—, freier und Inspiration der Gnade 81. 86
—, freier und Schrift (im Occamismus) 91
—, freier und Seligkeit 150
Wille, freier und die bezauberte Welt 93
—, gebundener, im Occamismus 91
—, gemeckteter 78, 81
—, offenbarer W. Gottes 97
— Gottes, rechtender 38. 39
— und Habitus im Skotismus 88
—, Natur des W. 241. 245
Willensfreiheit 96. 244
—, grundsätzliche und empirische Betrachtung der W. im Occamismus 91. 241. 244. 245
Willkür Gottes 101. 149. 150
— Gottes und Weisheit 98
Wissenschaftsbegriff, arist. 254
Wohltat Christi 203
Würdigkeit, moralische als Voraussetzung der Promotion 60. 64
— durch Gnadengeschenk 143
— vor Gott 77. 79. 237
—, übernatürliche und die vollkommenen Werke der Natur 95
— des zelebrierenden Priesters 39 f. 129
— vor dem ewigen Richter 140

Z.

Zeichensprache 4. 21
Zerknirschung 37
—, äußerste 133
—, genugtuend 52
Zerstreuungen, angebliche Z. L.s in Rom 276 f.
Zeugnis des hl. Geistes 137. 138
Zivilisation, italienische 293. 295.
Zunder der Sünde 92 f. 241. 244
Zuspruch St. an Luther 30. 199 ff.
Zustimmung zur Begierde 144
Zuversicht Luthers zu den klösterlichen Veranstaltungen 49
Zweifel L.s am geistlichen Fortschritt im Kloster 136 140
— am Heil 200. 208. 209
— L.s in Rom 296 f.
—, religiöser Zw. L.s als Beweismittel 243
—, schöpferischer 209

Personenverzeichnis.

A.

Accursius 69
Adam 241. 242
Adolf von Anhalt, Dompropst zu Magdeburg 253
Aegidius Romanus 73. 355. 357
Aegidius von Viterbo, Augustinergeneral 196. 250. 277. 303. 304. 416
Aesop 225. 233
d'Ailli, Peter 73. 89. 91. 101. 218. 233
Albertini, Francesco 268. 271. 279. 286. 292
Albertus Magnus 246. 413
Albrecht der Bär, Markgraf 159
Aleander, Hieronymus, päpstl. Nuntius 423
Alexander VI 268. 275
Alexander von Hales 86. 90
Alexander de Villa Dei 187
Ambrosius 151. 219. 262
Amsdorf, Nikolaus 186
Anselm von Canterbury 82. 83. 87. 97. 98
Aristoteles 43. 83. 84. 86. 88. 91. 93. 94. 98. 99. 140. 166. 182. 187. 190. 213. 232. 233. 234. 239. 240. 317.
Arius 385
Athanasius 16. 109
Augustin 14. 15. 77 ff. 81. 87. 94. 100. 101. 102. 109. 117. 133. 134. 149. 151. 154. 182. 218. 219. 220. 222. 223. 226. 230. 232. 234. 235. 236. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 323. 326. 330. 355. 371. 376. 377. 385. 406. 409 f. 412. 437. 439.
Augustin, angeblicher Klostername Luthers 342
Augustinus von Interramna, Augustinergeneral 196. 250
Augustinus Trimphus 41
Aurifaber, Johannes 30

B.

Baptista Mantuanus 230
Bavarus, Valentin 55. 56
Beckmann, Otto 187
Bernhard von Clairvaux 83. 87. 109. 137. 138. 140. 245. 248. 364. 379
Besler, Nikolaus 251. 259. 263. 305. 419. 429. 430
Besold, Hieronymus 48. 50. 346. 439
Biber, Peter 431
Biber, Sabina 431
Biel, Gabriel 34. 35. 36. 38. 39. 40. 42. 43. 45. 46. 47. 49. 52. 65. 68. 72. 73. 89. 90. 91. 93. 94. 95. 97. 99. 100. 101. 109. 123. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 146. 147. 148. 149. 151. 153. 200. 201. 202. 204. 208. 209. 218. 219. 232. 235. 236. 237. 239. 240. 241. 244. 246. 274. 332. 333. 347. 351. 355. 357. 378. 383. 386
Blod, Theoderich 177
Bode, Heinrich 277
Bonaventura 109. 124. 371
Bonifatius IX 171
Bramante 268
Braun, Johannes 35. 44. 45. 119. 191. 198. 206. 207. 215. 223. 401
Bufalini, Leonardo 265. 420
Bugenhagen, Joh. 227
Busche, Hermann von dem 176. 186. 187
Brigitta, heilige 282

C.

Calciatoris, Sigfried 414
Canisius, Peter 435
Carvajal, Bernhardin, Kardinallegat 251
Cassian, Johannes 109. 113. 115
Chrysostomus, Johannes 219
Clemens V 32
— VI 303
— VII 393
Clemens, römischer 75
Cochläus, Johann 5. 6. 116. 155. 166. 167. 224. 254. 255. 302. 415. 416
Coriolan von Cori 372
Cranach, Lukas 163. 172
Cruciger, Kaspar 439

D.

Dante Alighieri 264
Daripinus, Georg Sibutus 187
Delicado, Francisco 421
Dietrich, Augustinermönch 300
Dietrich, Veit 139. 140. 151. 348. 366. 384. 439
Dionysius Areopagita 219. 371
Döbeln Angelus von 61
Dolzig, Johannes 311. 431
Dorsten, Johann Bauer von 12. 62
Dresser (Drescher), Matth. 9. 11. 255. 256. 270. 417. 429
Dungersheim, Hieronymus, von Ochsenfahrt 5. 6. 65. 116. 224. 253. 368
Duns Skotus 73. 74. 87. 88. 97. 99. 100. 151. 180. 222. 225. 232. 355. 400
Dürer, Albrecht 163

E.

Eberbach, Heinrich 229
Eberbach, Peter 66. 229. 230. 231. 303
Eberhard, Graf v. Württemberg 184
Eck, Joh. 370
Elisabeth, heilige 114
Emser, Hieron. 368
Engelmann, Nikolaus 212
Epp, Sigismund 180. 181. 399
Erasmus von Rotterdam 220. 435
Ericeus 48. 49
Ernst von Sachsen, Erzbischof v. Magdeburg 253
Ernst, Kurfürst von Sachsen 158

F.

Fichard, Johannes 267. 270. 295
Flacius Illyricus 6. 116. 362
Franz von Assisi 171
Freder, Joh. 372
Friedrich der Sanftmütige, Kurfürst von Sachsen 166
Friedrich III, der Weise, Kurfürst von Sachsen 158. 165. 168. 170. 174. 176. 195. 304. 310. 311. 312
Frimar, Heinrich von 61
Fugger 270
Fulgentius von Ruspe 406

G.

Gennadius von Massilia 406
Gerson, Joh. 49. 109. 127. 130. 373. 374
Göde, Henning 13. 213
Goswin von Orsoy, Präzeptor des Antoniusstifts zu Lichtenberg u. Kanzler der Universität Wittenberg 165
Gregor I 113. 115. 285
— IX 353
Gregor von Rimini 90. 92. 218. 224. 356. 358. 385. 395. 406
Grüneberg, Nik. 316

H.

Hadrian VI 423
Heemskerck, M. van 271
Heinrich von Gent 126
Hessus, Eoban 229. 231
Hieronymus (Kirchenvater) 117. 219. 220
Hilarius von Poitiers 219. 255
Hildebert von Tours 265
Honorius Augustodunensis 355
Hugnitio 130
Hugo von St. Viktor 218
Huß, Joh. 61. 123. 371
Huter, Konrad 44

J.

Imperia de Cugnatis 271
Innocentius VIII 32. 268
Jakob, Jude 227
Johann, Herzog von Sachsen 165. 174. 176. 186
Johann, Kurfürst von Sachsen 158

Johann Friedrich, Kurfürſt von Sachſen 158. 186
Johann von Mecheln 255. 304. 429
Johannes, Auguſtinermönch 300
Johannes Damascenus 406
Jordan von Sachſen 126. 372. 373
Julius II 176. 181. 263. 268. 271. 275. 280. 392. 393. 420
Juſtin, Märtyrer 230

K.

Kaiſer, Symon 253. 300
Kantarius, Marius 265. 420
Karl IV 393
Karlſtadt, Andreas Bodenſtein von 185. 309. 312. 314. 315
Kellner, Heinrich 211. 213
Koler, Kreß und Saronno, Nürnberg-Mailänder Geſchäftshaus 256. 258
Konſtantin, Kaiſer 41. 264. 279. 284
Kreß ſ. Koler
Kreß, Anton 255. 256. 305. 416
Krutheim, Nikolaus 7
Kühne, Heinrich 26. 27

L.

Laasphe, Johann v. 33. 53
Lamenit, Urſula 291
Lang, Johannes 12. 66. 227. 229. 230. 231. 302. 303. 304. 394
Lauterbach, Anton 50. 123
Leib, Kilian 431
Leo I 219
— X 277
Lind, Wenzeslaus 188. 189. 309. 316. 397
Livius 168
Loyola, Ignatius von 307
Ludolf von Sachſen 168
Ludwig, Prinz v. Anhalt 114
Ludwig, Minorit 277
Lupinus, Petrus, von Ratheim 312
Luther, Hans 35. 45. 53. 54. 55. 56. 117. 120. 125. 131
Luther, Margarethe 117
Luther, Paul 426
Lyra, Nikolaus von 69. 70. 223. 238. 407. 437

M.

Magdeburg, Liborius 272
Malabranca, Ugolino 358
Markus von Weida 27
Marſchalk, Nik. 185. 186. 229
Matheſius, Johann 10. 11. 12. 13. 14. 70. 71. 72. 104. 137. 151. 182. 197. 298. 306. 310. 311. 338. 340. 352. 379. 401. 416. 429
Maxentius 264. 279
Maximilian I 174. 175. 176. 252. 306
Mayr, Georg 252
Mecum ſ. Myconius
Meinhard, Andreas 160. 161. 162. 163. 165. 167. 168. 170. 172. 173. 177. 181. 185. 186. 187. 197. 260. 292
Melanchthon, Phil. 6. 31. 53. 54. 57. 71. 72. 73. 104. 105. 109. 137. 138. 140. 151. 182. 184. 190. 197. 293. 298. 311. 364. 379. 397. 402. 415. 416. 436
Michelangelo 420
Milenſius, Felix 253. 298. 415. 428
Minerva 225. 233
Muſſel, Nik. 286. 290
Mutian, Konrad 66. 229. 231
Myconius, Friedrich 155. 162. 165

N.

Nathin, Johann 5. 34. 65. 66. 67. 68. 69. 73. 215. 216. 217. 230. 231. 253. 254. 309. 310. 337. 351

O.

Occam, Wilhelm von 43. 68. 73. 89. 91. 101. 180. 181. 218. 223. 395. 410
Oldecop, Johann 177. 224. 227. 276. 303. 364. 424
Oſtermayer, Wolfgang 190. 192
Otmar, Joh. 400
Ovid 162. 186

P.

Paltz, Johann Genſer von 12. 26. 62. 65. 66. 73. 147. 206. 215. 250. 310. 342. 357
Paſchalis, Papſt 279
Paulus von Burgos 223. 227
Paulus, zweiter 6. 56. 66. 121. 226. 321
Pelagius 82. 95. 149. 323. 384. 385
Pellikan, Konrad 227. 258. 262. 263. 264. 267. 268. 270. 272. 274. 276. 279. 281. 282. 287. 289. 290. 291. 294. 400. 408. 417. 422
Peraudi, Raimund P. von Gurk, Kardinal 66 f. 170. 176. 179. 393
Petrejus ſ. Eberbach
Petrus Antonius, Prokurator der Auguſtiner Eremiten 196. 250
Petrus Hiſpanus 186. 357
Petrus Lombardus 62. 71. 72. 73. 95. 149. 215. 232. 235. 238. 239. 241. 242. 246. 247. 290. 306. 351. 353. 355. 402
Pfäulin, Ulrich 65
Pfeffinger, Degenhart 311. 431
Pflüger, Konrad 162
Phacchus, Balthaſar Fabricius 394
Philipp VI von Frankreich 169
Pico, Johannes P. della Mirandola 185
Pico, Joh. Franc. Pico della Mirandola 230
Pinturicchio 280. 292
Pius X 361
Plinius 394
Poach, Andr. 406
Polich, Martin 158. 176. 177. 179. 180. 182. 183. 184. 185. 186. 224. 225. 388

Polich, Wolfgang 396
Polich, Valentin 388
Porphyrius 186. 235
Prierias, Silveſter 370
Priscian 394
Proles, Andreas 61. 62. 196. 249. 250. 424

Q.

Quintilian 394

R.

Radolf ſ. Roiloſ
Ratzeberger, Matthäus 10. 11. 12. 13. 14. 53. 55. 201. 259. 338. 340
Ravennas, Petrus 175. 390
Reuchlin, Johann 223. 227. 228. 229. 230
Rodriguez 307
Roger Bacon 87
Roiloſ van der Beeken 341
Rörer, Georg 9. 10. 48. 49. 123. 143. 338. 352. 363. 364. 365. 366. 369. 371. 372. 373. 377. 380. 381. 382. 416. 439
Rudolf der Aeltere von Sachſen 169

S.

Sabellius 385
Sachſe, Johannes 405
Saronno ſ. Koler
Sbrulius, Richardus 187
Schatzgeyr, Kaſpar 374. 400. 417
Scheurl, Chriſtoph 155. 158. 159. 161. 166. 167. 170. 172. 173. 174. 178. 181. 182. 183. 185. 190. 195. 225. 394. 395. 396. 399
Schlaginhaufen, Johann 49. 50. 130. 132
Schneidewin, Heinrich 272. 307
Schreyter, Nikolaus 176
Schütz, Georg 388
Schwabe, Joh. 177
Scriptoris, Paul 399. 400
Scultetus, Biſchof von Brandenburg 173
Sedendorf, D. L. v. 11
Selneder, Nik. 10. 11. 13. 14. 68. 69. 70. 71. 72. 351. 379
Seneca 91
Siegen, Nikolaus von 4. 12. 61
Silveſter, Papſt 281. 289
Sixtus IV 268
Sixtus V 268. 279
Skotus ſ. Duns Skotus
Sophie, Herzogin von Sachſen 165. 186
Spalatin, Georg 220. 222 394
Spengler, Lazarus 199
Spenlein, Georg 139
Staupitz, Johann v. 1. 6. 8. 10. 11. 29. 31. 32. 34. 61. 62. 64. 65. 68. 69. 104. 105. 120. 133. 134. 137. 152. 176. 179. 180. 183. 184. 188. 190. 193 ff. 209. 215. 219. 230. 243. 244. 245. 247. 248. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 273. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 308. 310. 311. 312. 316. 317. 321. 336. 361. 374. 376. 378. 397. 398. 400. 401. 402. 403. 414. 427. 428. 429. 430. 431. 434
Stehelin, Wolfgang 180
Stein, Simon 177
Steinbach, Wendelin 184. 313. 399
Stephan von Prettin 317. 432. 433. 434
Stöckel, Wolfgang 172
Stockheym, Thomae von 217
Summenhart, Konrad 399

T.

Tartaret, Petrus 182. 186. 191
Tauler, Johann 413
Tentzel, E. W. 171
Thomas v. Aquino 27. 28. 73. 74. 86. 89. 90. 102. 180. 355. 363. 373
Trebel, Hermann 172
Trebelius, Hermann 186
Trutvetter, Jodocus 67. 117. 181. 185. 190. 216. 245. 395. 397. 399

U.

Uſingen, Bartholomäus Arnoldi von 12. 67. 69. 232. 233. 245. 302. 351. 409

V.

Valerius 168
Verulamus, Joh. Sulpitius 187
Vigilius von Thapſus 339
Virgil 186. 261

W.

Walch J. G. 13. 14
Wankel, Matthias 375
Weicker, Joh. 432
Weſel, Johannes von 225
Weller, Hieronymus 50. 132. 134
Welſer, Bankhaus 270
Wick, Johann von der 272. 295
Wigand Güldennapf 45
Wilhelm III, Herzog von Sachſen 249
Wimpfeling (Humaniſt) 220. 222. 226. 227. 242. 250. 407
Wimpina, Konrad 177. 179. 224. 225
Winand von Diedenhofen 134

Z.

Zachariä, Johannes 61
Zerbold, Gerhard von Zütphen 113. 115
Zoilus, griechiſcher Rhetor 226
Zwilling, Gabriel 114. 250. 413

Ortsverzeichnis.

A.

Algäu 259. 418
Amorbach 213
Apolda 13
Apollensdorf 399
Arnoldstein 417
Arnstadt 26. 119. 124. 341. 342
Assisi 171
Augsburg 255. 256. 258. 269. 291. 418. 429
Avignon 269

B.

Babel 292
Bamberg 256
St. Benedikt am Po 261. 262. 291. 419
Biberach 256
Bologna 61. 64. 155. 158. 176. 181. 185. 216. 262. 263. 419.
Bolsena 263
Borgo S. Lorenzo 263
Bracciano See 263
Brenner 255. 256. 258. 417. 429
Bretten 429
Brixen 258. 294. 417
Buonricovero 420

C.

Cannstatt 429
Cento 291
Chiavenna 256. 259. 260
Chur 256. 260
Colico 259
Comersee 256. 259. 260. 419. 429
Cremona 417

D.

Dabrun 193
Dillingen 435

E.

Eger 417
Eisenach 54. 119. 401
Eisleben 133. 402
Engadin 259
Enkhuizen 429
Erfurt 71. 72. 133. 142. 167. 174. 179. 180. 188. 189. 197. 198. 201. 202. 250. 253. 255. 269. 291. 296. 299. 303. 304. 308. 309. 312. 341. 361. 397. 401. 403. 405. 413. 415. 416. 430.
—, Bibliothek der Erfurter Augustiner Eremiten 13
—, Burse zum weißen Rad 214
— altes Kolleg 214
— neue 214
— zum Drachen 214
Eschwege 196
Eßlingen 429

F.

Fernpaß 259. 291. 418
Firenzuola 263
Florenz 263. 295. 419. 420
Freising 251
Füßen 291. 418

G.

Gardasee 419
Genua 269
Glurns 259
Gomorrha 261
Greifswald 159

H.

Halle a. S. 171. 229. 253. 254. 255
Heidelberg 66. 429

I.

Illingen 429
Ilm (Stadt) 13
Ingolstadt 400
Innsbruck 255. 256. 258. 291. 417
Jena 13. 301. 304. 427

K.

Kaufbeuren 291
Kempten 258. 259. 263. 418
Knittlingen 429
Kölleda 13
Köln 173. 258. 303. 305.
Königsberg in Franken 249. 415
Konstanz 170
Kulmbach 253. 415

L.

Landeck 258. 418
La Storta 263
Lecco 259. 260
Leipzig 174. 179. 186. 311. 312. 317. 417. 431
Lichtenberg 165. 166
Lindau 256. 418
Linz 417
London 269. 421

M.

Magdeburg 251
Mailand 255. 256. 258. 260. 261. 263. 269. 417. 418. 419. 429
Mainz 210. 212
Mals 259. 429
Mansfeld 54
Mantua 258. 291. 419
Maria-Burk 431
Memmingen 251. 259. 418
Meran 258
Merseburg 375
Mindelheim 429
Mirandola 291
Mittenwald 429
Modena 262
Montefiascone 263
Monza 259. 260
Motterwitz b. Leisnig 398
Mühlhausen 6
Mühlheim (Thal-, b. Ehrenbreitstein) 67
München 195. 252. 397. 429
Mutterwitz b. Neustadt a. Orla 398
Nassereith 291

N.

Nassereith 291
Nauders 258
Neustadt 62
Nordhausen 415

Nördlingen 258
Nürnberg 196. 199. 252. 253. 254. 256. 258. 269. 291. 299. 415. 417

O.

Orlamünde 177
Oſtia 269. 280. 417

P.

Padua 158. 255. 256. 417. 429
Paris 61. 63. 64. 71. 72. 176. 216. 269. 314. 316. 317. 421.
Parma 262
Partenkirchen 291
Piacenza 262. 419
— S. Siſto in P. 262. 419
Piſtoja 263. 420
Pitigliano 263
Pontafel 256. 417

R.

Rebdorf 431
Reſchen-Scheideck 258. 259
Reutte 258. 259. 418
Rom 130. 227. 229. 251. 252. 254. 255. 258. 262. 263. 264 ff. 298. 301. 304. 419. 420. 429
Ronciglione 263
Roſtock 159. 174

S.

Salzburg 256. 305. 417. 429
Sangerhauſen 415
Scarperia 263
Scharnitzpaß 291
Schongau 291
Seefeld 291. 429
Seefeld 291. 429
Septimer 258. 260
Siena 263
Silvaplana 259
Sodom 261
Sternberg i. Mecl. 415
Stilfſer Joch 429
Stotternheim 56. 125

T.

Tölz 429
Tongern 341
Treviſo 417
Trient 258
Tübingen 65. 179. 180. 184. 193. 194. 195. 313. 399. 400

U.

Ulm 258. 417. 418. 429

V.

Vadſtena 171
Vaihingen 429
Veltlin 259. 260. 429
Venedig 252. 258. 263. 269. 417. 421
Verona 258. 259. 263
Villach 256. 417
Vils 418
Viterbo 263

W.

Waldheim 189
Weimar 13
Weißenſee 13
Wiehe 13
Wien 71. 184
Wimmelburg 117
Wittenberg 66. 74. 155 ff. 215. 216. 218. 260. 284. 292. 302. 303. 304. 306. 308. 309. 312. 314. 317. 320. 321. 323. 332. 352. 397. 399. 400. 403. 405. 408. 416. 417. 419. 430. 434. 437. 439
Wormſer Joch 259
Wurzen 193

Z.

Zerbiſchin 193
Zuoz 259

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

D. **Julius Kaftan:**

Philosophie des Protestantismus.

Eine Apologetik des evangelischen Glaubens.

Groß 8. **1917.** M. 8.—. Gebunden M. 9.40.

D. **K. Aner:**

Das Luthervolk.

Ein Gang durch die Geschichte seiner Frömmigkeit.

Klein 8. **1917.** M. 3.60. Gebunden M. 4.50.

D. **Emil Fuchs:**

Luthers deutsche Sendung.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher IV. Reihe, 25. Heft.)

Klein 8. **1917.** M. —.50. Gebunden M. —.80.

Paul Fiebig:

Luthers Schrift.

Von der Freiheit eines Christenmenschen

für die Gebildeten der Gegenwart und für die reiferen Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten vergegenwärtigt.

2. durchgesehene Auflage. Klein 8. **1917.** M. 1.—.

D. **Karl Müller:**

Kirchengeschichte

II. Band. 2. Halbband.

(Grundriss der theologischen Wissenschaften.)

Erste bis vierte Lieferung.

8. **1917.** Je M. 8.—.

Verlag von Julius Springer in Berlin W 9.

Handbuch der Physik. Herausgegeben von Geheimrat Professor Dr. H. Geiger und Professor Dr. Karl Scheel. Mit zahlreichen Figuren.

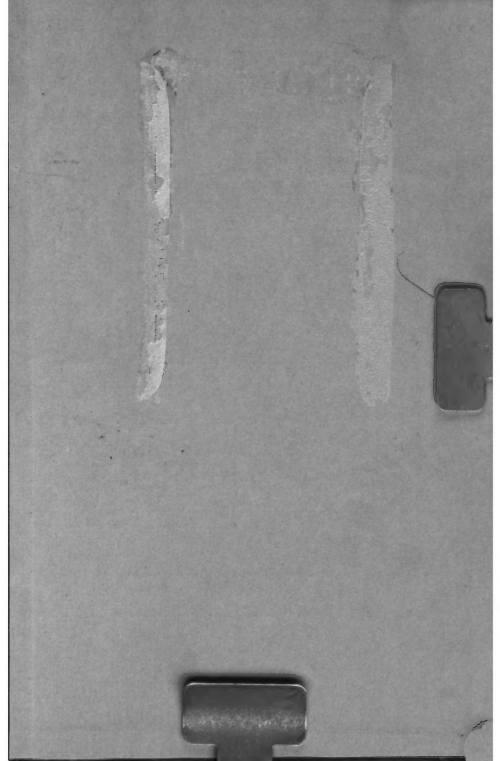
Elektrizität, Optik, Wärme.

Handbuch der Physik. Herausgegeben von Geheimrat Professor Dr. H. Geiger und Professor Dr. Karl Scheel. Mit zahlreichen Figuren.

Mechanik, Akustik, Relativitätstheorie.

89101170777

b89101170777a



B89101170777
B89101170777A

Digitized by Google